ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (Klaus Oehler)
   3. Aufl. 1997
   II. Peri hermeneias
   (Hermann Weidemann)
   2. Aufl. 2002

2. Topik
   (in Vorbereitung)

3. I. Analytica priora
   (in Vorbereitung)
   II. Analytica posteriora
   (Wolfgang Detel)
   1. Aufl. 1993

4. Rhetorik
   (Christof Rapp)
   1. Aufl. 2002

5. Poetik
   (in Vorbereitung)

6. Nikomachische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   10. Aufl. 1999

7. Eudemische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   4. Aufl. 1985

8. Magna Moralia
   (Franz Dirlmeier)
   5. Aufl. 1983

9. Politik
   I. Buch I
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   II. Buch II und III
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   III. Buch IV–VI
   (Eckart Schütrumpf/
   Hans-Joachim Gehrke)
   1. Aufl. 1996
   IV. Buch VII und VIII
   (in Vorbereitung)

10. I. Staat der Athener
    (Mortimer Chambers)
    1. Aufl. 1990
    II. Ökonomik
    (in Vorbereitung)

11. Physikvorlesung
    (Hans Wagner)
    5. Aufl. 1995

12. I/II. Meteorologie. Über die Welt
    (Hans Strohm)
    3. Aufl. 1984
    III. Über den Himmel
    (in Vorbereitung)
    IV. Über Entstehen und Vergehen
    (in Vorbereitung)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

RHETORIK

ARISTOTELES
WERKE
IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

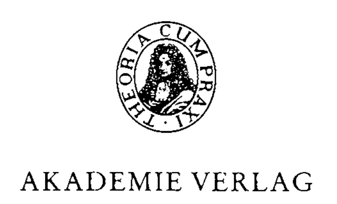
HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 4

RHETORIK

ZWEITER HALBBAND



AKADEMIE VERLAG

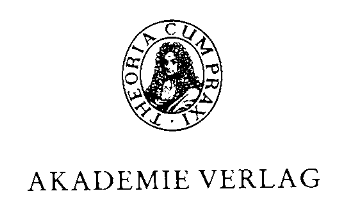
ARISTOTELES

RHETORIK

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

CHRISTOF RAPP

ZWEITER HALBBAND



AKADEMIE VERLAG

ISBN 3-05-003701-6

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Satz: Oldenbourg Datentechnik, Kirchheim
Druck und Bindung: Oldenbourg Graphische Betriebe, Kirchheim

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALT

KOMMENTAR

Hinweise zur Benutzung

Werke des Aristoteles werden wie folgt abgekürzt:

An. post.	*Zweite Analytik*	*Analytica posteriora*
An. pr.	*Erste Analytik*	*Analytica priora*
Ath. pol.	*Der Staat der Athener*	*Athenaiôn politeia*
Cael.	*Über den Himmel*	*De caelo*
Cat.	*Von den Kategorien*	*Categoriae*
De An.	*Über die Seele*	*De anima*
De Ins.	*Über die Träume*	*De insommniis*
De Mem.	*Über die Erinnerung*	*De memoria*
Div.	*Über die Weissagung im Traum*	*De divinatione per somnum*
EE	*Eudemische Ethik*	*Ethica Eudemica*
EN	*Nikomachische Ethik*	*Ethica Nicomachea*
GA	*Über die Zeugung der Tiere*	*De generatione animalium*
Gen.Corr.	*Über Entstehen und Vergehen*	*De generatione et corruptione*
HA	*Tierkunde*	*Historia animalium*
Int.	*Peri hermeneias*	*De Interpretatione*
MA	*Über die Bewegung der Tiere*	*De motu animalium*
MM	*Magna Moralia*	
Met.	*Metaphysik*	*Metaphysica*
PA	*Über die Teile der Tiere*	*De partibus animalium*
Phys.	*Physik*	*Physica*
Poet.	*Poetik*	*De arte poetica*
Pol.	*Politik*	*Politica*
Rhet.	*Rhetorik*	*Ars rhetorica*
Somn.	*Über den Schlaf*	*De Somno*
Soph. el.	*Sophistische Widerlegungen*	*Sophistici elenchi*
Top.	*Topik*	*Topica*

Weitere Abkürzungen und Zeichen:

CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
LSJ	*Liddell/Scott/Jones/McKenzie*, A Greek-English Lexicon
( )	Ergänzung in der Übersetzung
[ ]	fremde Einfügung im Text
[[ ]]	Einfügung durch Aristoteles
⟨ ⟩	Erforderliche Ergänzung des Textes
* * *	Lücke im überlieferten Text

Textvarianten, Übersetzungen und stellenbezogene Kommentare von häufiger genannten Autoren werden im Erläuterungsteil abgekürzt – ohne Jahreszahl und Seitenangabe – zitiert. Dabei wird im Einzelnen auf folgende Werke referiert:

Anonymos	*Anonymi in artem rhetoricam commentarius,* in: H. Rabe (Hg.), CAG XXI 2, Berlin 1896, 1–262
Cope/Sandys	*Cope, E. M.*, The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary, revised and edited by J. E. Sandys, 3 Bde., Cambridge 1877, ND Hildesheim 1970
Dufour/Wartelle	*Dufour, M./Wartelle, A.*, Aristote, Rhétorique, Texte établi et traduit, 3 Bde., Tome I–II par M. Dufour, Paris 1932/38, Tome III par M. Dufour et A. Wartelle, Paris 1960–1973
Freese	*Freese, J. H.*, Aristotle, The 'Art' of Rhetoric, London 1926
Grimaldi	*Grimaldi, W. M. A.*, Aristotle, Rhetoric I, A Commentary, New York 1980, Aristotle, Rhetoric II, A Commentary, New York 1988
Kassel	*Kassel, R.*, Aristotelis ars rhetorica, Berlin 1976
Kennedy	*Kennedy, G. A.*, Aristotle, On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse, Newly Translated, with Introduction, Notes and Appendices, Oxford 1991
Roberts	*Roberts, W. R.*, Aristotle, Rhetorica (= The Works of Aristotle,translated into English, vol. IX) Oxford 1924, ND in: J. Barnes (Hg.),The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, vol. I–II, Princeton 1984.
Roemer	*Roemer, A.*, Aristotelis ars retorica, Leipzig 1885, 2. Aufl.: 1898
Ross	*Ross, D.*, Aristotelis ars rhetorica, Oxford 1959

Sieveke	*Sieveke, F. G.*, Rhetorik, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort, München 1980, 3. Aufl.: 1989
Spengel	*Spengel, L.*, Aristotelis ars rhetorica. Accedit vetusta translatio Latina, 2 Bde., Leipzig 1867
Stahr	*Stahr, A.*, Aristoteles' Drei Bücher der Redekunst, Berlin/Stuttgart 1862
Stephanos	*Stephanos*, Stephani in artem rhetoricam commentarius, in: H. Rabe (Hg.), Commentaria in Aristotelem Graeca XXI 2, Berlin 1896, 263–322
Tovar	*Tovar, A.*, Aristoteles, Retórica, Edición del texto con aparato critico, traducción, prólogo y notas, Madrid, 2. Aufl.: 1971

ERSTES BUCH

Vorbemerkung zu den Büchern I & II

Buch I und II der *Rhetorik* behandeln das Überzeugende (τὸ πιθανόν) bzw. die „Überzeugungsweisen (πίστεις)", während Buch III erstens die sprachliche Form bzw. den Stil (λέξις) und zweitens die Unterscheidung der Redeteile (τάξις) zum Gegenstand hat. Die im Text der ersten zwei Bücher enthaltenen Gliederungen erwähnen die beiden Themen des dritten Buches mit keinem Wort. Auch scheint die in den ersten Kapiteln der Schrift umrissene Systematik durch die in Buch I & Buch II behandelten Themenblöcke vollständig eingelöst zu sein. Erst der letzte Satz des zweiten Buches baut eine gedankliche Brücke zu den Themen des dritten Buches. Von der Behandlung verschiedener Redeteile, der sich die letzten Kapitel des dritten Buches zuwenden, heißt es im ersten Buch (1354a16ff.) noch ausdrücklich, sie gehöre zu den rhetorischen Mitteln, die von der Sache ablenken; dies wiederum zählt Aristoteles zu den Merkmalen der als unzureichend verworfenen Rhetorikhandbücher. Es liegt daher die Vermutung nahe, entweder dass Aristoteles bei der Abfassung der ersten beiden Bücher (bzw. des Kerns dieser Bücher) eine Behandlung der sprachlichen Form und der Redeteile noch nicht eingeplant hatte und Buch III erst später zu den ersten beiden Büchern hinzugefügt worden ist oder dass der Kern der Bücher I & II einerseits sowie die beiden Abhandlungen aus Buch III andererseits unabhängig von einander entstanden sind und nicht als Teile einer einzigen Abhandlung vorgesehen waren. Aus demselben Grund darf man vermuten, dass es sich bei den Büchern I & II der *Rhetorik* um die im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laërtios erwähnten zwei Bücher *Über die Rhetorik* („Τέχνης ῥητορικῆς α' β'": Diogenes Laërtios V 24) handelt, während sich das dritte Buch der uns überlieferten *Rhetorik* unter dem bei Diogenes Laërtios genannten Titel *Über die sprachliche Form* („περὶ λέξεως α' β'": Diogenes Laërtios V 24) verbergen könnte (vgl. dazu Moraux (1951, 103f.)).

Die begriffliche Brücke zwischen den Büchern I & II einerseits sowie der Behandlung der sprachlichen Form in Buch III andererseits liefert die Unterscheidung zwischen dem Was und dem Wie einer Rede: „denn es genügt nicht, über das zu verfügen, was man sagen muss, sondern es ist notwendig, dass man auch darüber verfügt, wie man es sagen muss" (1403b15f.). Zumindest von Buch III aus rückblickend stellt sich daher das Thema der ersten beiden Bücher als das „Was" oder „Worüber" im Unterschied zum „Wie" der Rede dar. Dabei ist das „Was" einer

Rede offenbar nicht nur auf die in der Rede zu behandelnden Gegenstände einzuschränken, sondern muss auch die in Buch I & II behandelten Überzeugungsweisen der Emotionsbeeinflussung und der Charakterdarstellung mit umfassen. Auch vom Boden des offenbar erweiterten Rhetorikbegriffs des dritten Buches aus wird jedoch eine sachliche Priorität des „Was" einer Rede vor seiner stilistischen Ausgestaltung nicht in Frage gestellt (1403b18ff.). Außerdem wird das Thema der ersten beiden Bücher im Schlusssatz des zweiten Buches (und damit schon mit Blick auf die Was/Wie-Distinktion des dritten Buches) unter den Oberbegriff des „Gedankens (διάνοια)" gebracht (1403b1). Der Gedanke macht zugleich einen der so genannten qualitativen Teile der Tragödie in Aristoteles' *Poetik* aus und wird dort ebenfalls der Ausdrucksweise bzw. dem Stil (λέξις) gegenübergestellt. In der *Poetik* wiederum wird für die nähere Behandlung des Gedankens undifferenziert auf eine Schrift „Über die Rhetorik" verwiesen, während die Behandlung des Stils – ohne Hinweise auf andere Schriften – in der *Poetik* selbst durchgeführt wird. Daraus kann man einigermaßen zuverlässig schließen, dass der Urheber dieses Querverweises eine Schrift im Sinn hat, die in der Substanz den uns überlieferten Büchern I & II der *Rhetorik* entsprechen könnte, jedoch keine Abhandlung über die sprachliche Form (λέξις) enthalten hat. Der Gedanke, wie man ihn in der Schrift über die Rhetorik behandelt finden könne, wird in der *Poetik* als dasjenige definiert, „was mit Hilfe des λόγος zubereitet werden" kann (1456a36–37). Teile davon seien „das Beweisen und Widerlegen, das Zustandebringen von Emotionen – wie z.B. Mitleid oder Furcht oder Zorn und was es dergleichen mehr gibt –, sowie ferner (das Zustandebringen) von Größe und Geringfügigkeit."

Kapitel 1

Das erste Kapitel der Schrift umreißt den Status, den Gegenstand und den Nutzen der Rhetorik. Im Mittelpunkt des Kapitels steht die Abgrenzung zu bereits vorliegenden Lehren sowie die Bemühung, die Beschäftigung mit der Rhetorik gegenüber möglichen Einwänden zu rechtfertigen.

Inhalt: Die Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik (1354a1–6). Sie kann als Gegenstand einer Kunst/Kunstlehre (τέχνη) angesehen werden (1354a6–11). Kritik an den früheren Rhetorikhandbüchern: Sie behandeln Dinge, die außerhalb der jeweiligen Sache gelegen sind, und verfolgen damit nur die Beeinflussung des Richters (1354a11–31). Gute Gesetze sollten möglichst viel selbst bestimmen und den Richtenden nur wenig zur Entscheidung überlassen (1354a31–b16). Zusammenfassende Kritik an den bisherigen Rhetorikhandbüchern; anders als in den Gerichtsreden können deren Ratschläge in den öffentlichen Reden nur wenig bewirken (1354b16–1355a3). Die kunstgemäße Methode hat es mit den Formen der Überzeugung zu tun; die Überzeugung ist eine Art von Beweis; der rhetorische Beweis ist das Enthymem; dieses ist eine Art von Deduktion (1355a3–21). Der Nutzen der Rhetorik wird in vier unterschiedlichen Aspekten beschrieben; die Gefahr des Missbrauchs besteht zwar auch, jedoch ist dies keine Besonderheit der Rhetorik (1355a21–b7). Aufgabe der Rhetorik ist es, an der Sache das vorhandene

Überzeugende zu sehen (1355b7–21). Ausblick auf die folgende Untersuchung (1355b22–24).

Anmerkungen

Vom Buchtitel, der auch erst später eingefügt worden sein könnte, sind in den Handschriften leicht variierende Versionen überliefert, wobei die Abweichungen nur die Worte betreffen, mit denen das erste Buch der Schrift angekündigt wird. Ansonsten überliefern alle Handschriften die Titelworte „ἀριστοτέλους τέχνης ῥητορικῆς ...“, also wörtlich: „(Das erste Buch von) Aristoteles' rhetorischer Kunst“. In einem Querverweis der *Poetik* (19, 1456a35) spricht Aristoteles selbst ebenfalls von „ἐν τοῖς περὶ ῥητορικῆς (in den Ausführungen über Rhetorik)“.

1354a1–1354a6 Die Rhetorik wird als ein „Gegenstück (ἀντίστροφος) zur Dialektik“ eingeführt: beide Disziplinen handeln nämlich von Dingen, die allen gemeinsam und nicht auf einen bestimmten Bereich eingeschränkt sind. Damit macht Aristoteles durch die Anknüpfung an das von ihm in der *Topik* entwickelte Dialektikkonzept gleich zu Beginn deutlich, dass er anders als Platon in seinem Dialog *Gorgias* den unbestimmten Gegenstandsbereich der Rhetorik nicht als einen Einwand gegen die Behandlung der Rhetorik als einer lehrbaren und theoretisch erfassbaren Kunst (τέχνη) gelten lässt (vgl. dazu in der Einleitung Kap. III, Abs. 1).

(1.) „Gegenstück zur Dialektik (ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ)“: Aristoteles beginnt die *Rhetorik* mit einer Anspielung auf Platon: Wer dessen süffisante Definition der Rhetorik als eines Gegenstücks zur Kochkunst in der Seele (ἀντίστροφος ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ) (*Gorgias* 465d) im Ohr hat und der außerdem den Begriff der Dialektik als Äquivalent für die philosophische Methode zu benutzen gelernt hat, dürfte diesen Einstieg nicht nur als trockene Definition auffassen. Aristoteles benutzt die ironische Formulierung des Platonischen Sokrates, um einer ernsthaften These Ausdruck zu verleihen. Dieselbe Technik findet sich wenig später in 1356a30f., wo Aristoteles in Anspielung auf Platons Bestimmung der Rhetorik als „Teil der Schmeichelei (μόριον κολακείας)“ (*Gorgias* 466a) die Rhetorik als „ein(en) Teil der Dialektik (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς)“ charakterisiert (an dieser Stelle gibt es allerdings ein textkritisches Problem; vgl. die Anmerkung dazu).

Tragweite des Eingangssatzes: Der Versuch, das Wesen der Rhetorik und ihrer Beziehung zur Dialektik allein aus dem Eingangssatz oder aus der ursprünglichen Verwendung des Wortes „ἀντίστροφος“ zu erklären, hat eine lange Tradition (vgl. Lossau (1981, 5): „Wie wenn der einzelne Satz Monade innerhalb der prästabilierten Harmonie eines Systems ist, so liegt das ganze aristotelische Konzept einer Konstitution der rhetorischen Disziplin im einleitenden Satz der Pragmatie.“). Jedoch scheint es aus mindestens zwei Gründen nicht sinnvoll, dem Eingangssatz eine solche Beweislast aufzubürden. Erstens kann man den Umstand, dass Aristoteles ausgerechnet den Ausdruck „Gegenstück (ἀντίστροφος)“ verwendet, um eine programmatische Stellungnahme zum Verhältnis von Rhetorik und Dialektik

zu geben, wie gezeigt, sehr einfach damit erklären, dass anderenfalls die Anspielung auf Platons Rhetorik-Kochkunst-Analogie nicht gelungen und der Texteinstieg ohne besondere Pointe geblieben wäre. Zweitens ist es keineswegs so, dass der Interpret für die Frage nach dem Verhältnis von Rhetorik und Dialektik allein auf diesen Satz angewiesen wäre; weitere Hinweise ergeben sich (1.) aus verschiedenen Hinweisen in den folgenden beiden Kapiteln, die konkrete Entsprechungen und Unterschiede zwischen beiden Disziplinen nennen, (2.) aus weiteren programmatischen Aussagen zur Definition und zur Stellung der Dialektik sowie zum Verhältnis von Rhetorik und Dialektik, welche die ἀντίστροφος-Formel nicht mehr weiter aufgreifen oder ihr sogar prima facie zu widersprechen scheinen, (3.) aus einer Untersuchung des gemeinsamen begrifflichen Inventars, (4.) aus dem Vergleich der topisch-dialektischen und der rhetorischen Methode, (5.) aus dem Vergleich der beiden Schriften *Rhetorik* und *Topik* (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 3). Verglichen mit diesen Evidenzen, erweist sich das Bonmot von der Rhetorik als einem Gegenstück zur Dialektik allein als nicht so besonders aufschlussreich.

Anspielung auf Platons Gorgias: Platon hatte im *Gorgias* mit dem Ausdruck „ἀντίστροφος" eine Analogiebeziehung zum Ausdruck gebracht. Mit Hilfe dieser Analogiebeziehung wird durch Sokrates eine Definition oder zumindest eine Lokalisierung der Rhetorik vorgenommen. Rhetorik sei, so Sokrates' Definition, „ein Gegenstück der Kochkunst in der Seele (ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ)" (465e); was die Kochkunst im Bereich des Körpers ist, sei die Rhetorik im Bereich der Seele. Kochkunst sei nämlich für den Körper eine Scheinkunst oder ein Schattenbild (εἴδωλον), welcher bzw. welchem im Bereich der wirklichen Künste die Heilkunst entspricht. Die Rhetorik sei ebenso für die Seele eine Scheinkunst, welcher im Bereich der wirklichen Künste die Rechtspflege entspricht. Das Verhältnis zwischen den Künsten und den entsprechenden Scheinkünsten ist dadurch geprägt, dass sich eine Kunst und eine korrespondierende Scheinkunst jeweils auf dieselben Gegenstände richten, wobei es der wirklichen Kunst darum geht, die Dinge mit Blick auf das Beste (τὸ βέλτιστον) einzurichten, während sich die Scheinkünste um das Beste gar nicht kümmern, sondern „mit Hilfe des jeweils Angenehmsten dem Unverstand und der Täuschung nachjagen" (364e). In allen Bereichen unterscheidet Sokrates jeweils eine erhaltende und eine wiederherstellende Kunst, wobei der Rhetorik als Gegenstück zur Rechtspflege der Platz einer wiederherstellenden Kunst zugewiesen wird (vgl. dazu in der Einleitung Kap. III, Abs. 1). – Eine Bestimmung der Rhetorik mit Hilfe der ἀντίστροφος-Beziehung findet sich außerdem schon bei Isokrates (*Antidosis* 181 f.), der dort die Rhetorik als Gegenstück zur Körperertüchtigung beschreibt und dabei wie Platon im *Gorgias* von einem Analogie-Modell Gebrauch macht. (Zur Bedeutung und zur Unterteilung des Analogiebegriffs in der Akademie und bei Aristoteles vgl. Stenzel (1956), Krämer (1967), Fiedler (1978); zum Verhältnis von Platons *Gorgias* und der Aristotelischen *Rhetorik* im Allgemeinen vgl. Anton (1859).)

Anwendung auf Aristoteles. Angenommen, Aristoteles gebraucht „ἀντίστροφος" im Sinne von ‚Gegenstück' (weitere Beispiele für diese Verwendung finden sich in *Pol.* IV 5, 1292b7 und IV 6, 1293a33, worauf etwa Thurot (1860, 243ff.) hinweist) und in Anlehnung an den skizzierten Wortgebrauch im Platonischen

Gorgias, dann müsste die Rhetorik der Dialektik auf ähnliche Weise entsprechen, wie sie bei Platon der Kochkunst entspricht, und das bedeutet: in dem Analogieverhältnis „a : b wie c : d" müssten nach dem Eingangssatz der *Rhetorik* die Disziplinen Rhetorik und Dialektik die Position von a und c einnehmen. Um die Analogie zu vervollständigen, müsste man angeben können, welche Gegenstände oder Aktivitäten den Positionen von b und d entsprechen. Eine Antwort könnte entweder als selbstverständlich vorausgesetzt oder ausdrücklich im Text genannt sein. Letzteres scheint der Fall, denn in den Zeilen 1354a4–6 heißt es: „alle haben nämlich zu einem gewissen Grad damit zu tun, ein Argument zu prüfen und zu stützen (ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον), sich zu verteidigen und anzuklagen (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν)." Hierbei handelt es sich um Aktivitäten, die von der Dialektik und Rhetorik im alltäglichen Leben in einer vor-methodischen Form vorgefunden und dann methodisch erfasst werden (vgl. auch die Anm. zu 1354a3–6). Die im Eingangssatz der Schrift aufgestellte Behauptung lautet also: ‚So wie sich die Dialektik zur Aktivität des Prüfens und Stützens (von Thesen, Argumenten usw.) verhält, so die Rhetorik zur Aktivität des Verteidigens und Anklagens'. Dass sich „prüfen und stützen" auf die in der Dialektik methodisch erfasste Aktivität bezieht, ist offensichtlich; eine deutliche Spur ist außerdem durch den Ausdruck „ὑπέχειν λόγον" gelegt, der genau so auch im Eingangssatz der *Topik* verwendet wird (I 1, 100a20) und dort die Aufgabe der Dialektik mitbeschreibt. Dass es sich bei „sich verteidigen und anklagen" um Aktivitäten handelt, die mit der Rhetorik verbunden werden, ist ebenfalls klar: es handelt sich um eines der drei Paare von Sprechhandlungen, mit denen Aristoteles in *Rhet.* I 3 die drei Redegattungen einführen wird. Das Fehlen der beiden anderen Paare (zuraten und abraten, loben und tadeln) ist nicht weiter überraschend, weil im vorliegenden ersten Kapitel ohnehin die Orientierung an der Gerichtsrede überwiegt. (Dies wiederum hängt damit zusammen, dass Aristoteles im Einleitungskapitel an die üblichen Formen der Rhetorik anknüpft, und üblich ist die Beschäftigung mit der Gerichtsrede: vgl. I 1, 1354b25–27.) „Verteidigen und anklagen" steht also stellvertretend für die verschiedenen Formen der öffentlichen Betätigung des Redners, während „prüfen und stützen" die nicht-öffentliche Disputationspraxis meint, um deren Grundlagen sich der Dialektiker bemüht. Dieser Interpretation kommt am nächsten Brunschwig (1994, 59): „Le premier membre de phrase (1354a4–6; d. Verf.) correspond évidemment à l'activité dont la dialectique assure l'accomplissement technique; le second, assez clairement, désigne par métonymie l'ensemble des activités dont la rhétorique (judiciaire, mais aussi épidictique et délibérative) prend en charge la technicisation."

Gemeinsamkeiten? Wenn sich Dialektik und Rhetorik im beschriebenen Sinne entsprechen, dann bedeutet das, dass sie mit Blick auf verschiedene Bereiche (diese wurden als „prüfen und stützen" einerseits und „verteidigen und anklagen" andererseits identifiziert) eine gleichartige Funktion ausüben. Worin besteht die Gemeinsamkeit? Zuerst handelt es sich um „Künste (τέχναι)" bzw. Kunst*lehren* von Aktivitäten, die auch spontan und ohne methodische Anleitung ausgeübt werden. Darin erschöpft sich die Gemeinsamkeit natürlich nicht, weil sonst anstelle der Dialektik beliebige andere Disziplinen angeführt werden könnten (während die Übereinstimmung mit der Dialektik, wie die Kapitel I 1 und 2 zeigen, wesentliche

Momente für die Aristotelische Konzeption der Rhetorik beisteuert). Die Übereinstimmung, um die es an dieser Stelle vor allem und im Besonderen geht, nennt Aristoteles selbst: „beide handeln nämlich von solchen Dingen, die zu erkennen auf gewisse Weise allen gemeinsam und nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft ist“ (1354a1–3). „Nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft sein“ meint, dass der spezifische Gegenstand dieser Disziplinen nicht durch eine Teilklasse der in der Welt existierenden Dinge bestimmbar ist (so wie der Gegenstand der Arithmetik durch die Zahlen, der der Zoologie durch die Tiere, der der Schuhmacherkunst durch die Schuhe bestimmt ist), sondern durch eine besondere Art der Aktivität bestimmt ist, die sich auf alle Gattungen von Dingen richten kann (für eine ausführliche Diskussion dieses Merkmals sowie weiterer Gemeinsamkeiten von Dialektik und Rhetorik vgl. in der Einleitung Kap. V, Abs. 3).

Andere Deutungen: Die Annahme, dass Aristoteles den Ausdruck „ἀντίστροφος“ in Anlehnung an Platons polemische Rhetorik-Definition und daher zur Bezeichnung eines Analogieverhältnisses benutzt, hat erstens einen prägnanten Sinn für den Eingangssatz erbracht und ermöglicht zweitens eine lückenlose Anknüpfung an die dem Eingangssatz folgenden Bemerkungen. Der in den modernen Interpretationen übliche Hinweis auf den Ursprung des Ausdrucks aus der Chorlyrik fügt dem nichts hinzu und ergibt für sich genommen keine ähnlich prägnante Deutung; vgl. Cope/Sandys (I 1): „The term is borrowed from the manœuvres of the chorus in the recitation of the choral odes. Στροφή denotes its movement in one direction, to which the ἀντιστροφή, the counter-movement, the wheeling in the opposite direction, exactly corresponds, the same movements being repeated.“ Crem (1974, 53): „The antistrophe is that part of the choral ode which alternates with and answers the strophe. Thus, what is meant by this *locutio exemplaris* is that there is a special relation between dialectic and rhetoric. Just as the strophe and antistrophe are similar in that they are corresponding parts of the choral ode, so too, dialectic and rhetoric have certain characteristics in common.“ Ähnlich äußert sich Hellwig (1973, 45). Dagegen Dufour/Wartelle (I 53): „Aristote ne saurait prétendre qu'il y ait entre les deux arts une correspondance aussi rigoureuse que la *responsio*, mètre à mètre, des deux strophes d'une syzygie dramatique.“ – Lossaus (1981, 10) Interpretation geht zwar auch von der „unmittelbaren Vorbildhaftigkeit“ des im Platonischen *Gorgias* 464b2–465e1 entwickelten Modells aus, gelangt dann aber „nach nunmehr zu vollziehender Identifikation von aristotelisch διαλεκτική mit platonisch σοφιστική“ aufgrund eben dieses Modells zu der überraschenden Interpretation: „Die Rhetorik verhält sich zur Dialektik wie die politische Wissenschaft zur Gesamtheit der Wissenschaften.“ Es ist jedoch nicht einzusehen, warum hier schon die erst in Kap. I 2 erwähnte politische Wissenschaft eine Rolle spielen sollte.

(1.2) *Anmerkung zur Interpretationsgeschichte von „ἀντίστροφος“*: Der Rückgriff auf die Aristotelische *Rhetorik* war vor allem im Mittelalter und in der Renaissance oft mit dem Interesse verbunden, den systematischen Ort der Rhetorik im System der philosophischen Wissenschaften genau zu bestimmen. Mit einer solchen Lokalisierung der Rhetorik konnte man sie – je nachdem – der Logik, der Poetik oder der Ethik zuweisen, und ihr eine philosophisch bedeutsame oder nur eine untergeordnete Rolle zuweisen. Der Eingangssatz der *Rhetorik* mit dem aus-

legungsbedürftigen Begriff „ἀντίστροφος“ eignete sich als Experimentierfeld für solche Debatten vorzüglich. In der Renaissance kam hinzu, dass sich an diesem unverständlichen Ausdruck das neu entdeckte Instrument des philologischen Vergleichs erproben ließ. Auf diese Weise wurde die ἀντίστροφος-Formel zur am meisten kommentierten Aussage der Schrift und erhielt so eine Bedeutung, welche ihr bei Aristoteles vielleicht gar nicht zugedacht war. Schon John Rainolds bemerkt in seinen Oxforder Vorlesungen aus den 1570er Jahren: „Huius vocabuli quot sunt interpretes, tot interpretationes“ (104, 1–2 (Green)).

Die meisten Beiträge zu dieser Debatte beziehen sich auf zwei antike Zeugnisse der Rezeption zurück. Das erste dieser Zeugnisse ist Ciceros Wiedergabe der ἀντίστροφος-Formel in *Orator* 114: „Aristoteles principio artis rhetoricae dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae.“ Diese Paraphrase ist im Prinzip nicht unangemessen, jedoch ist sie – wie die spätere Rezeption dieser Formulierung zeigen wird – mehrdeutig. Ob Cicero selbst etwas mit der Aristotelischen Formel anfangen konnte und ob er die bei ihm selbst vorgelegte lateinische Wiedergabe im Sinne einer Analogie-Beziehung verstand, ist eher fraglich. Denn er erläutert die Aristotelische Formel an derselben Stelle mit keinem einzigen aristotelischen Gedanken. Vielmehr stellt er die Formel so dar, als habe sie lediglich den Vergleich des Stoikers Zenon antizipiert, wonach sich die Dialektik wie die zur Faust geballte Hand, die Rhetorik hingegen wie die ausgestreckte Handfläche verhalte; der Unterschied zwischen beiden Disziplinen bestehe demnach darin, „quod haec ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior.“ – Das zweite Zeugnis stammt aus dem *Topik*-Kommentar des Alexander von Aphrodisias, der besonders die Gemeinsamkeiten zwischen Dialektik und Rhetorik hervorzuheben versuchte (siehe oben, Anm. (1.1)). Alexander sagt (*In Top.* 3, 22f.), Aristoteles verwende das „ἀντί(gegen)στροφος“ im Sinne von „ἰσό(gleich)στροφος“, weil beide Disziplinen sich bei demselben aufhalten (στρεφομένην) und sich mit demselben beschäftigen (καταγινομένην). Mit der Einführung des Ausdrucks „ἰσόστροφος“ stellt Alexander ungewollt die Weichen für den Konflikt zwischen Deutungen, welche in ἀντίστροφος die Gleichheit, und solchen, die in demselben Wort die Entgegensetzung zwischen den beiden Disziplinen ausgedrückt sehen.

Unter den arabischen Kommentaren ist die Bemühung von Avicenna und Averroës, die Rhetorik als Teil der Logik zu etablieren, auch für das Verständnis der ἀντίστροφος-Formel maßgeblich. Weil sich Rhetorik und Dialektik unter dem gemeinsamen Dach der logischen bzw. „syllogistischen“ Wissenschaften wie Nachbar- oder Geschwisterdisziplinen verhalten, versteht Averroës den Eingangssatz der *Rhetorik* – nach der lateinischen Übersetzung des Abramo de Balmes (1562–1574, II 69) – im Sinne von: „Ars quidem Rhetoricae affinis est artis Topicae.“ Auch das ist sachlich nicht ganz unangemessen, weil das Vorliegen eines Entsprechungs- oder Analogieverhältnisses auch das Vorliegen bestimmter gemeinsamer oder verwandter Funktionen in den beiden Bereichen impliziert, jedoch geht natürlich der Aspekt des Analogieverhältnisses und somit auch die Anspielung auf die Vorgänger verloren.

Ganz anders wird die Formel in dem für das lateinische Mittelalter repräsentativen Kommentar des Aegidius Romanus verstanden (vgl. hierzu auch Robert (1957)). Aegidius (1515, 2ra) legt für seine Interpretation die Übersetzung von

Wilhelm von Moerbeke zugrunde; diese lautet: „Rethorica [sic] assecutiva dialectice est (Rhetorik folgt der Dialektik nach)." Die hierin ausgedrückte Nachfolge (*assecutio*) sei, so Aegidius, eine Art der Nachahmung (*imitatio*). Weil die Nachahmung sowohl im Sinne der Äquivalenz als auch im Sinne der Defizienz verstanden werden könne, folge die Rhetorik der Dialektik nach dem Eingangssatz der Rhetorik auf beide Weisen nach. Die Defizienzen der Rhetorik erläutert Aegidius im Einzelnen. Weil umgekehrt die Dialektik keine Defizienzen gegenüber der Rhetorik aufweist, bleibt von Aegidius' Analyse im Wesentlichen die Unterordnung der Rhetorik unter die Dialektik. Dies stellt natürlich gegenüber dem bei Aristoteles durch die Analogie beschriebenen Verhältnis eine geradezu grobe Verzerrung dar; die Unterordnung des Politisch-Praktischen gegenüber dem Ewigen und dem Theoretischen, welche Aegidius zu seiner Interpretation veranlasst, hat natürlich Vorbilder bei Aristoteles selbst, jedoch spielt diese Hierarchisierung bei der Gegenüberstellung von Dialektik und Rhetorik durch Aristoteles keinerlei Rolle; und der ἀντίστροφος-Formel selbst eine solche Hierarchisierung entnehmen zu wollen, ist zumindest kühn (und wäre ohne die missverständliche Übersetzung bei Wilhelm unmöglich). Einen Anhänger scheint Aegidius' Interpretation in Augustinus Niphus (1538, 2r) gefunden zu haben, der das bei Aegidius formulierte Verhältnis zunächst sogar mit dem Ausdruck „subalterna" wiedergibt, bevor er sich schließlich auf die Wiedergabe „Rhetorica est vicaria dialectice" festlegt; vgl. hierzu Green (1990, 16).

Die Rezeption der ἀντίστροφος-Formel in der Renaissance ist von dem Anliegen geprägt, eine Lesart zu finden, die mit der Wiedergabe Ciceros vereinbar ist. Die älteste Renaissance-Übersetzung, die von Georg von Trapezunt (zitiert nach der Pariser Ausgabe von 1475; fertiggestellt war sie bereits dreißig Jahre früher) übersetzt den Eingangssatz mit „Rhetorica cum dialectica convertitur". Damit scheint er eine ältere Lösung aufzugreifen, welche auch in der mittelalterlichen Translatio vetus mit der Wiedergabe: „Rethorica [sic] est convertibilis dialetice" intendiert war. Jedoch ist fraglich, ob mit dieser Übersetzung ein präziser, technischer Sinn von Konvertibilität verbunden ist (wie er in der Aristotelischen und scholastischen Logik vorliegt) oder ob lediglich eine vagere Form von Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit ausgedrückt werden soll; vgl. dazu auch Green (1990, 19). Rainolds jedenfalls wird in seiner gut hundert Jahre später gehaltenen Vorlesung Trapezuntius zu denjenigen Autoren zählen, die das „ἀντί" im Sinne von „anstelle von" verstanden haben („id quod pro aliquo recte capi & illius loco poni potest": 104, 19–20 (Green)), was zur Annahme einer Ähnlichkeit im Sinne einer ähnlichen Kraft oder ähnlichen Natur berechtige. Rainolds gibt daher auch Trapezuntius' Auffassung von ἀντίστροφος mit „aequipollet" (104, 7 (Green)) wieder.

Eine intensive Debatte knüpft sich an die Kommentierung des Petrus Victorius (Erstauflage 1548). Victorius schließt sich weitgehend der Auffassung des Alexander von Aphrodisias an: wenn er den Eingangssatz der *Rhetorik* mit „Rhetorica versantur in iisdem rebus, in quibus dialecticae" wiedergibt, greift er damit fast wörtlich Alexanders Rechtfertigung für die Gleichsetzung von „ἀντίστροφος" mit „ἰσόστροφος" auf; er beruft sich für diese Auffassung auf den Konsens der „gebildeten" Aristoteles-Kommentatoren; vgl. Petrus Victorius (1579, 2): „cunctique interpretes Aristotelis, Alexander, Hammonius, Philoponus, significat anti-

strophon, quod circa idem versatur, quasi isostrophon: quod in eadem re materiaque tractanda occupatum est." Nur Ciceros Wiedergabe „ex altera parte respondet" scheint sich für ihn nicht in diesen Konsens zu fügen, weil er meint, diese impliziere „e contraria parte" und drücke somit im Sinne anderer Komposita mit dem Präfix „ἀντί" eine Opposition aus. In eine Reihe mit Ciceros Auffassung stellt er Demetrios' Gebrauch des Wortes „ἀντίστροφος". – Maioragius missbilligt Victorius' Kritik an Cicero; er habe zu Unrecht Cicero einen „Widerstreit" zwischen Rhetorik und Dialektik vorgeworfen. Riccobonus (1579, 222) wird die Einwände des Maioragius wie folgt zusammenfassen: „Maioragius ... in Victorio duo notat peccata; unum, quod verbo contrareitatis usus sit: alterum, quod scripserit Ciceronem ponere inter rhetoricam et dialecticam repugnantiam." Gegen Victorius' Cicero-Kritik wiederholt Maioragius (1591, textus 1) die Ciceronische (jedoch Zenon und nicht Aristoteles entnommene) Erklärung, Rhetorik sei lediglich weiter und Dialektik enger, so dass der Unterschied in der Form des Sprechens bestehe. Maioragius stellt daher auch in seiner Übersetzung klar, dass er keinen Widerspruch zwischen der Ciceronischen Wiedergabe und der Ähnlichkeitsbehauptung sieht, indem er sowohl die von Alexander und Victorius betonte Affinität als auch die Ciceronische Formel anführt: „Rhetorica Dialecticae affinis est, et quasi ex altera parte respondet."

Antonius Riccobonus möchte vermitteln und erklärt (1579, 222f.) Ciceros „ex altera parte respondet" dahingehend, dass damit etwas gemeint sei, was teils ähnlich, teils unähnlich ist. Zwar enthalte der Ausdruck „ex altera parte" ebenso wie das Präfix „ἀντί" eine gewisse Kontrarietät, doch die Formel als ganze, mit der Cicero die Aristotelische Wortfolge wiedergeben wollte, beinhalte – entgegen der Kritik des Victorius – keinen Gegensatz. Selbst erklärt Riccobonus, dass Aristoteles das Wort „ἀντίστροφος" ganz im Sinne von „ὁμοίωμα" verstanden habe und damit nichts anderes als die Ähnlichkeit zwischen Dialektik und Rhetorik habe ausdrücken wollen: „Itaque hae artes inter se similes sunt: quia ambae de rebus communibus sunt, quarum nulla definita scientia est. Nos in conversione nostra diximus, huiusmodi artes inter se convenentiam habere, quod in eandem materiam conveniant; et concurrant." Daher übersetzt er auch (hierin beinahe wieder auf die Lösung des Averroës zurückgreifend: vgl. Green (1990, 15f.) den Eingangssatz mit „Rhetorica convenientiam habet cum Dialectica."

Erklärungen wie von Maioragius und Riccobonus, die in dem von Victorius gesehenen Dissens von Aristoteles bzw. Alexander und Cicero zu vermitteln versuchten, setzten sich – dem allgemeinen Anliegen einer Vermittlung zwischen der römischen Rhetorik und Aristoteles folgend – durch. Kontrovers blieb dabei, ob Cicero mit seiner Wiedergabe gar keine Entgegensetzung behaupten wollte oder ob er zwar eine Art von Entgegensetzung behaupten wollte, welche aber insgesamt einer die Gemeinsamkeit betonenden Deutung nicht entgegensteht. So findet man etwa auch bei Portus (1598, 5) die Erklärung, Aristoteles spreche mit Blick auf den Gegenstand von Ähnlichkeit, Cicero mit Blick auf die Form von Differenzen („Sed Aristoteles respexit ad materiam, qua similis est Dialectica Rhetoricae, Cicero respexit ad formam, quae est dissimilis").

(2.) „Dialektik": Vgl. zum Aristotelischen Begriff der Dialektik in der Einleitung Kap. V.

a1 „Die Rhetorik (ἡ ῥητορική)“: ‚ῥητορική‘ ist ein Adjektiv, zu dem das Substantiv ‚τέχνη‘ ergänzt werden muss. Das Adjektiv ‚ῥητορικός‘ ist etwa auch für den Rhetoriklehrer Aischines Sphettios belegt (3, 163), wo es aber nicht mehr meint als ‚zum Redner gehörig‘. Die Studie von Schiappa (1990) unternimmt es zu zeigen, dass der Begriff „ῥητορική“ vor dem frühen vierten Jahrhundert gar nicht nachgewiesen werden kann und wahrscheinlich erst in Platons *Gorgias* geprägt wurde. In den vor-platonischen Quellen wird die Tätigkeit des Redners überwiegend mit „λέγειν (sprechen)“ bezeichnet, die Überzeugung als „πειθώ“ und die Rede als „λόγος“. Auch das Wort „ῥητορεία“ wird erstmals von Isokrates und auch bei ihm nur selten benutzt. Isokrates etwa spricht (abgesehen davon, dass er sein eigenes Tun als ‚φιλοσοφία‘ bezeichnete) von der ‚Kunst der Rede‘. Bei Platon wird ‚ἡ ῥητορική τέχνη, zur konstanten Bezeichnung für die Redekunst (vgl. Platon, *Gorgias* 449a, wo die Befragung des *Gorgias* nach einem Namen für seine Kunst, den Schluss nahe legt, dass die schließlich genannte Bezeichnung ‚ἡ ῥητορική‘ noch gar nicht etabliert war: „Oder vielmehr, Gorgias, sag' du uns selbst, als was für einen bzw. als Meister in welcher Kunst man dich bezeichnen muss – (Als Meister) der rhetorischen (Kunst), Sokrates.“), wobei auch in der Kurz-Form ‚ἡ ῥητορική‘ die Ergänzung ‚-έχνη‘ erforderlich ist (vgl. Platon, *Gorgias* 462b, *Phaidros* 266d). Da sichere Belege *vor* dem *Gorgias* fehlen und Platon für seine Vorliebe für Wortneubildungen auf „-ικος“ bekannt ist, kann die Urheberschaft Platons zumindest als sehr wahrscheinlich gelten. Was aus dieser Beobachtung folgt, ist weniger klar, in jedem Fall zeigt das Erscheinen des Wortes „a new level of specificity and conceptual clarity concerning different verbal arts“ an (so Schiappa (a.a.O., 458)); der moderne Interpret wird durch diese Beobachtung aber auch daran erinnert, dass durch das Fehlen eingeführter Bezeichnungen die Abgrenzungen der verschiedenen Disziplinen, die in gewisser Weise alle ihren Anspruch auf den λόγος erhoben, noch zur Zeit der großen Sophisten weniger klar war, als das aus nachplatonischer Perspektive erscheint.

a2 „nämlich (γάρ)“: Abwegig ist die Anmerkung von Kennedy (29, Anm. 3), die Formulierung „nämlich (γάρ)“ sei ein Hinweis darauf, dass es sich beim Eingangssatz um ein Enthymem handle. Aristoteles gibt nirgendwo Anlass zu der Annahme, dass die Enthymeme, die er ausschließlich für die Verwendung in der öffentlichen Rede bestimmt, für die Gestaltung von Lehrschriften heranzuziehen wären. Offenbar ist diese Einschätzung nur Ausdruck eines grundlegenderen Missverständnisses, wonach die *Rhetorik* nach den darin entwickelten Gesichtspunkten gestaltet und auf entsprechende Weise zu analysieren ist. Auch Arnhart (1981, 189, Endnote 1) erliegt diesem Missverständnis und verweist sowohl auf die Eröffnung als auch auf den Schlusssatz der Schrift.

a3 „nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft“: Vgl. 1355b7–9 und 1356a32f.

a3–6 „Deswegen haben auch alle auf gewisse Weise an beiden Anteil; alle haben nämlich zu einem gewissen Grad damit zu tun, ein Argument zu prüfen und zu stützen ...“: Vgl. dazu *Soph. el.* 11, 172a30–32: „Deswegen gebrauchen alle, auch die Laien, auf gewisse Weise die Dialektik und Peirastik; denn alle versuchen bis zu einem gewissen Grad die aufgestellten Behauptungen zu prüfen.“ Die oben gege-

bene Erklärung der ἀντίστροφος-Formel hatte angenommen, dass Rhetorik und Dialektik in Beziehung zu den vor-methodischen Praktiken des Prüfen/Stützens und Verteidigen/Anklagens gesetzt werden; dass diese Annahme zutrifft, zeigt sich auch daran, dass es im Anschluss an die zitierte *Soph. el.*-Stelle, die den Gedanken von *Rhet.* 1354a3–6 für die Dialektik exakt wiederholt, heißt: „... auf kunstfremde Weise (ἀτέχνως) haben (alle) an dem Anteil, wovon die Dialektik auf kunstgemäße Weise (ἐντέχνως) handelt" (172a34 f.).

a5 „Argument (λόγος)": Die Vieldeutigkeit des griechischen Ausdrucks ‚λόγος' ist bekanntermaßen problematisch. Der Ausdruck geht auf das Verb ‚λέγειν (sagen, ursprünglich: sammeln)' zurück und meint in erster Linie ‚Sagen, Wort, Rede, Erzählung', hinzu kommen die Verwendungen im Sinne von ‚Meinung, Überlegung, Grund, Erklärung, Rechtfertigung, Argument', sogar ‚Vernunft, vernünftige Überlegung' sowie verschiedene Sonderverwendungen. In der vorliegenden Schrift sorgt vor allem der Wechsel zwischen der Bedeutung ‚Rede, öffentliche Rede' und ‚Argument' für Schwierigkeiten. Wartelle (1982, 241) konstatiert für die *Rhetorik* die Bedeutungen „récit, discours, fable, énoncé, exposé, argument, raison". Eine Auswertung von 66 Vorkommnissen von ‚λόγος' in der *Rhetorik* findet sich bei Grimaldi (II 284 f.).

1354a6–1354a11 Den einführenden Bemerkungen über die Gemeinsamkeit von Rhetorik und Dialektik sowie über den unbestimmten Gegenstandsbereich beider Disziplinen fügt Aristoteles ein explizites Argument bei, inwiefern man die Rhetorik durchaus als geeigneten Gegenstand einer Kunstlehre oder Theorie (τέχνη) ansehen kann: man kann nämlich den Grund untersuchen, warum diejenigen, die die Redekunst aufgrund einer Gewohnheit oder aufs Geratewohl praktizieren, ihr Ziel erreichen; und dies ist unbestrittenerweise Sache einer Kunstlehre.

(1.) *Kunst (τέχνη) und Erfassen des Grundes:* Maßgeblich für das Argument dieses Abschnitts ist die Verbindung zwischen dem Begriff der Kunst, Kunstlehre (τέχνη) und dem Erfassen des Grundes (αἰτία). In *Met.* I 1 werden für den Fortschritt von der Erfahrung (ἐμπειρία) zur Kunst (τέχνη) zwei Kriterien formuliert. Erstens gehört zur Kunst die Beschreibung der einschlägigen Sachverhalte in Allgemeinbegriffen: „Es entsteht aber Kunst, wenn von zahlreichen Eindrücken der Erfahrung sich eine allgemeine Annahme über Ähnliches einstellt." (*Met.* 981a5–7) Dass z. B. ein bestimmtes Medikament einzelnen Personen geholfen hat, ist noch eine Frage der Erfahrung, die Auffassung dagegen, dass das Medikament allein Krankheiten von einer bestimmten Beschaffenheit (welche sich unter einen Artbegriff subsumieren lassen: *Met.* 981a10) hilft, ist bereits Ausdruck der Kunst. (Der Vorwurf des kunstlosen Vorgehens bei den Rhetoriklehrern wäre demnach so auszuführen, dass bestimmte Sätze und Verhaltensweisen mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehrende Reaktionen im Publikum auslösen, die Gemeinsamkeit der betreffenden Äußerungen, Situationen und Wirkungen könnten sie aber nicht benennen, so dass nur eine Übertragung vom Einzelfall auf ähnliche Einzelfälle, nicht aber die Anwendung eines allgemeinen Sachverhalts auf noch nie da gewesene Einzelfälle möglich ist.) Die Benennung allgemeiner Sätze ist zugleich die Voraussetzung für das zweite Kriterium, das Erfassen des Grundes: „Die Erfahrenen nämlich kennen das Dass, das Warum aber kennen sie nicht. Die anderen aber (die

über τέχνη verfügen) kennen das Warum und den Grund." (*Met.* 981a27–30) Dieses Kriterium nun stimmt mit der Aussage des vorliegenden Abschnittes überein, dass jedermann die Untersuchung des Grundes bereits als Aufgabe der Kunst betrachten würde.

Rhetorik als Kunst: Allgemeinheit der Sätze und Kenntnis der Gründe und Ursachen sind auch Merkmale einer jeden Wissenschaft (ἐπιστήμη). Warum zählt dann die Rhetorik als Kunst und nicht als Wissenschaft? Tatsächlich scheint das zitierte *Metaphysik*-Kapitel um eine scharfe Grenzziehung zwischen ‚Wissenschaft' und ‚Kunst' (zunächst) nicht bemüht („Und deswegen meinen wir, dass die Kunst mehr/eher (μᾶλλον) Wissenschaft sei als die Erfahrung": 981b8–9) An manchen Stellen des Kapitels (981b14.17.24) scheint ‚τέχνη' geradezu synonym mit ‚ἐπιστήμη (Wissenschaft)' gebraucht zu sein. Jedoch lassen sich hieraus keine allgemeinen Folgerungen für den Begriff der Kunst ziehen, weil hier ein weiter, volkstümlicher Begriff von ‚Kunst' gebraucht wird, mit welchem die allen geläufigen Kriterien benannt werden sollen, die später dazu benötigt werden, die – keineswegs geläufige – Vorstellung einer ersten und höchsten Wissenschaft zu etablieren. Terminologisch genauer sind die Ausführungen von *EN* VI (= *EE* V) 4, wo die Kunst sowohl von der Wissenschaft als auch von den für Handlungen zuständigen kognitiven Vermögen unterschieden wird. Von der Wissenschaft unterscheidet sich die Kunst durch den Gegenstand, insofern sich der Gegenstand der Kunst „auch anders verhalten kann" (1140a2), während sich das, was man im Sinne der Wissenschaft weiß, nicht anders verhalten kann (vgl. 1139b20f.). Auf das, was sich auch anders verhalten kann, ist man entweder handelnd oder herstellend bezogen; nur für Letzteres ist die Kunst zuständig. Die auf die Herstellung gerichtete Kunst ist von der auf das Handeln bezogenen Klugheit/Vernünftigkeit (φρόνησις) dadurch unterschieden, dass es im ersten Fall eine Vollkommenheit gibt, im zweiten Fall nicht (VI 5, 1140b21f.). Die Kunst wird daher – in Absetzung von Wissenschaft und Klugheit – bestimmt als eine mit richtiger Vernunft (λόγος) verbundene herstellende Charaktereigenschaft/Haltung (ἕξις) (vgl. VI 4, 1140a6–10).

(2.) *Kunstfremdes Vorgehen:* Einen interessanten Hintergrund liefert das Kapitel 34 der *Soph. el.* Dort heißt es über die bezahlte Unterrichtung in sophistischer Argumentation, es seien fertige Reden, teils in rhetorischer, teils in befragender Form, zum Auswendiglernen ausgehändigt worden, unter welche die Argumente von beiden Seiten fallen sollten; vgl. *Soph. el.* 34, 184a1–8: „Deswegen war die Belehrung für die Schüler von ihnen zwar schnell, aber beruhte auf keiner Kunst (ἄτεχνος). Denn sie nahmen an, nicht zu unterrichten, indem sie die Kunst, sondern indem sie die Errungenschaft der Kunst weitergaben, so wie einer, der verspricht, die Wissenschaft zu vermitteln, mit der das Schmerzen der Füße vermieden werden kann, dann aber nicht die Schusterei lehrt und nicht, woher man solche Dinge besorgen kann, sondern eine Auswahl vieler verschiedenartiger Schuhe anbietet: ein solcher hat zwar dem Bedürfnis abgeholfen, aber keine Kunst gelehrt." Dass Aristoteles ein vergleichbares Versäumnis den früheren Lehrern der Rhetorik unterstellt, wird durch den in Abschnitt 1354a11–31 ausgesprochenen Vorwurf nahe gelegt; vgl. dazu die Anm. (1.1) zu 1354a11–31.

(3.) *Argumente gegen den τέχνη-Charakter der Rhetorik?* Die verlorene Aristotelische Schrift *Gryllos* soll Argumente *gegen* den τέχνη-Charakter der

Rhetorik enthalten haben; wäre das Fall, müsste man davon ausgehen, dass Aristoteles zunächst einen Standpunkt einnahm, wie er in Platons *Gorgias* gegen die Rhetorik entwickelt wurde (vgl. dazu in der Einleitung Kap. III, Abs. 1), und erst später – möglicherweise im Zusammenhang mit der Entwicklung des eigenen Dialektik-Konzepts – die Rhetorik für eine Kunst hielt. Über den Inhalt des *Gryllos* berichtet Quintilian in einem Kapitel (*Institutio* II 17) über die Frage „an rhetorice ars sit", wobei er eine ganze Reihe von Argumenten – zum Zweck der Widerlegung – anführt, die bestreiten, dass die Rhetorik eine Kunst sein kann. Vgl. dazu aber in der Einleitung Kap. IV, Abs. 3: „Der *Gryllos*".

a8 „auch aufgrund einer Methode zu leisten sein (καὶ ὁδῷ ποιεῖν)": Ross und Kassel (vgl. auch Kassel (1971, 117)) übernehmen hier die Verbesserung von Bywater (1903, 248); dagegen steht in A: ὁδωποιεῖν, in F, H und A[rec]: ὁδοποιεῖν, in ε: ὁδοποιῆσαι. Auf diese Weise ist das methodische Vorgehen klar gegen das Agieren der zuvor erwähnten Menge abgesetzt, die dasselbe „aufs Geratewohl (εἰκῇ)" oder aufgrund einer Gewohnheit tut. Damit wird der Position des Sokrates im Platonischen *Gorgias* widersprochen, wo es von der Rhetorik heißt, sie wisse keinen Grund für das anzugeben, was sie tut (465a5). Grimaldi (I 3f.) bleibt bei „ὁδοποιεῖν" und möchte die darin enthaltene Metapher („to make a road, to trace out a path") nicht verloren geben.

a10 „den Grund zu untersuchen (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν)": Der Ausdruck ‚θεωρεῖν' meint sonst auch ‚anschauen, betrachten', hier dagegen ist in Verbindung mit dem Begriff ‚Grund' eher die Art von Untersuchung gemeint, die im Ergebnis zur theoretischen Durchdringung des untersuchten Gegenstandes führt. ‚Grund (αἰτία)' stellt stets den Schlüsselbegriff für den Aufstieg zu einer über-empirischen Wissensform dar: vgl. etwa *Met.* I 1, 981a28, *An. post.* I 2, 71b10 u.v.a. Auch in *Rhet.* III 1, 1404b1 beschreibt Aristoteles die Untersuchungen der *Rhetorik* mit diesem Ausdruck. Eine ähnliche Funktion hat auch der Ausdruck „ἰδεῖν" in 1355b10.

1354a11–1354a31 In diesem Abschnitt beginnt Aristoteles damit, seine Abhandlung über die Rhetorik von den bisherigen Rhetorikhandbüchern abzugrenzen. Der rhetorischen Kunst gemäß sind nämlich nur die so genannten „πίστεις", hier: ‚das Überzeugen, der Vorgang bzw. die Vorgänge des Überzeugens' (vgl. unten Anmerkung (1.2)). Die bisherigen Rhetorikhandbücher hingegen haben nur einen kleinen Teil dieser Disziplin ausgearbeitet, weil sie ihr Augenmerk nicht auf die Überzeugung, sondern lediglich auf die Zutaten richten und nichts über das Enthymem sagen, das für die Überzeugung zentral ist. Aristoteles wirft diesen Handbüchern vor, dass sie statt dessen Dinge behandeln, die außerhalb der Sache gelegen sind; darunter versteht er offenbar, dass man durch Verleumdung oder Beschuldigung sowie durch die Erregung von Mitleid, Zorn und anderer derartiger Emotionen (πάθη) der Seele gar nicht auf die anstehende Sache eingeht, sondern ohne Sachbezug auf die Beeinflussung des Richters abzielt. Dieses Außerhalb-der-Sache-Reden (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν) wird jedoch in einigen Städten, unter anderem auch in Athen vor dem Areopag, durch das Gesetz verboten, was Aristoteles nachdrücklich unterstützt. Wenn man nämlich den Richter durch Emotionen

wie Zorn, Neid und Mitleid „verdreht", dann ist das nicht anders, als wenn man eine Messlatte gebraucht, die man zuvor verbogen hat. Schließlich erinnert Aristoteles daran, dass es vor Gericht den Parteien nur zukommt, die Sachverhalte aufzuzeigen, nämlich ob etwas der Fall ist oder nicht der Fall ist, während alles Übrige dem Urteil der Richter zu überlassen ist.

(1.) *Die Kritik an den Vorgängern:* Anders als in vielen anderen Aristotelischen Schriften findet eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Konzeptionen der Vorgänger in der *Rhetorik* nicht statt, was damit zusammenhängen mag, dass sich Aristoteles bereits in früheren Arbeiten, vor allem in der ‚Sammlung der Künste' (Τεχνῶν Συναγωγή/*Technôn Synagôgê*), mit diesen Lehren auseinandergesetzt hat (vgl. dazu in der Einleitung Kap. IV, Abs. 2: „Die *Technôn Synagôgê*"). Für die Frage, wodurch sich die Konzeption der *Rhetorik* dem Selbstverständnis des Aristoteles nach von den Rede-Anleitungen der Vorgänger und Zeitgenossen unterscheidet, bleiben so vor allem die äußerst knappen Bemerkungen des vorliegenden Kapitels I 1. Diese Bemerkungen sind nicht nur knapp, sondern bereiten, soweit sie die Praktik der Emotionserregung kritisieren, den Interpreten vor allem deshalb Schwierigkeiten, weil Aristoteles von Kapitel I 2 an die Erregung von Emotionen ohne Einschränkung als eines von drei Überzeugungsmitteln (πίστεις) akzeptiert. Der bekannteste Ausweg aus diesem vermeintlichen Widerspruch, besteht in der These, Kapitel I repräsentiere eine frühere, ‚platonische' (weil Rhetorik-kritische) Schaffensphase, während die Konzeption der ‚eigentlichen' *Rhetorik* ab I 2 später entstanden und auf diese Weise weniger Platon-nah und weniger streng sei. Dieser Ausweg kommt allerdings aus einer Reihe anderer Gründe (vgl. 1. Nachbem. zu Kap. I 1) nicht in Frage. Eine genauere Lektüre der im vorliegenden Abschnitt geäußerten Kritik an den Vorgängern wird außerdem zeigen, dass eine solche entwicklungsgeschichtliche Notlösung auch gar nicht erforderlich ist. Dazu soll zuerst geklärt werden, wen Aristoteles mit seinen kritischen Bemerkungen eigentlich treffen möchte (1.1); bei dieser Gelegenheit wird sich eine einschlägige Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „πίστεις (Überzeugungen, Überzeugungsmittel usw.)" abzeichnen (1.2). Schließlich kann eine präzisere Paraphrase der an den Vorgängern geübten Kritik gegeben werden, die deutlich macht, dass der viel beschriebene ‚Widerspruch' zwischen Kapitel I 1 und dem Rest der Schrift keineswegs unabwendbar ist.

(1.1) *Wer wird kritisiert?* Um die Zielrichtung der Aristotelischen Kritik näher zu bestimmen, kommt es bei der Beantwortung dieser Frage weniger auf eine Liste von Eigennamen historischer Rhetoriklehrer an als auf die Aufzählung derjenigen Praktiken, die für die kritisierten Rhetoriklehrer kennzeichnend sind. Aufgrund der vorliegenden Stelle ist klar, dass sie erstens die Behandlung des Enthymems vernachlässigen und zweitens größtenteils Dinge behandeln, die nicht auf die verhandelte Sache zielen, sondern auf die Beeinflussung der Richter durch Beschuldigung (vgl. unten die Anm. zu 1354a16), Mitleid und Zorn. Diese beiden Merkmale ergeben ein noch recht unspezifisches Bild. Hier hilft die Beobachtung weiter, dass Aristoteles einige Abschnitte weiter offenbar erneut über dieselbe Gruppe von Rhetoriklehrern spricht: „Wenn sich aber dies so verhält, dann stellen offensichtlich alle diejenigen, die Bestimmungen darüber treffen, was die Einleitung (προοίμιον) oder die Erzählung (διήγησις) und jeder der übrigen Teile (τῶν

ἄλλων ἕκαστον μορίων) enthalten muss, Anleitungen über das außerhalb der Sache Liegende auf" (1354b16–19). Auf diese Weise erhält man ein weiteres Merkmal, durch das die kritisierten Rhetoriklehrer identifiziert werden können: Sie stellen Theorien über die Teile der Rede, wie zum Beispiel Einleitung und Erzählung, auf.

Mit dem zuletzt genannten Merkmal ist man ein gutes Stück weiter, denn wie Solmsen gezeigt hat (in Solmsen (1938)!, nicht in der entwicklungsgeschichtlichen Arbeit Solmsen (1929), mit der er sogar maßgeblich zur Verbreitung der falschen Auffassung beigetragen hat, Kapitel I 1 sei früher als der Rest der Schrift entstanden: vgl. 1. Nachbem. zu Kap. I 1), lässt sich eine vor-aristotelische Tradition von Rhetoriklehrern isolieren, bei denen folgende Merkmale zugleich gegeben sind:

(a) Ihre Lehre dreht sich maßgeblich um die Unterscheidung verschiedener Redeteile.
(b) Sie weisen die Erregung von Emotionen bestimmten Redeteilen zu.
(c) Sie arbeiten in der Regel mit einem begrenzten und konventionellen Repertoire an emotionserregenden Mitteln.

Im Unterschied zu dieser Tradition zeichnet sich die Aristotelische Konzeption der Emotionserregung, die ab Kapitel I 2 entwickelt wird, dadurch aus,

(a') dass Aristoteles der Lehre von den Redeteilen eine untergeordnete Rolle beimisst, ihr sogar sehr distanziert gegenüber steht,
(b') dass Aristoteles die Emotionserregung als eines von drei Überzeugungsmitteln (πίστεις) einführt und die Emotionserregung ganz von der Unterscheidung der Redeteile loslöst,
(c') dass Aristoteles die Emotionserregung konsequent als kunstgemäßes Überzeugungsmittel entwickelt, während er die konventionelle Emotionserregung nicht als kunstgemäß ansehen würde.

Zunächst zu den Belegen für die Annahme einer durch die Merkmale (a), (b) und (c) charakterisierten vor-aristotelischen Tradition:

– In Platons *Phaidros* (266d–e) wird unter den Errungenschaften der rhetorischen Kunst an erster Stelle eine Lehre von den Redeteilen ausgeführt, welche als Haupt- und Nebenteile der Rede die Einleitung (προοίμιον), die Erzählung (διήγησις), die Zeugnisse (μαρτυρίαι), die Beweise (τεκμήρια), die Wahrscheinlichkeiten (εἰκότα), die Überzeugung (πίστωσις) und Nebenüberzeugung (ἐπιπίστωσις) kennt; als Vertreter dieser Unterteilung wird Theodoros von Byzanz genannt. Dieses Zeugnis belegt insofern Merkmal (a), als damit erstens die Existenz einer um die Redeteile bemühten Redekunst und zweitens die herausragende Bedeutung dieser Unterteilungen für die Redekunst überhaupt zum Ausdruck kommt. Vgl. zu Platons Abriss der zeitgenössischen Lehren über die Redeteile in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

– Aristoteles setzt sich in *Rhetorik* III 13–19 mit verschiedenen Unterteilungen der Rede auseinander, wobei er zunächst nur zwei Redeteile als notwendig ansieht und über weiter gehende Unterteilungen ein vernichtendes Urteil fällt (III 13, 1414a36). Er bedient sich dann eines vierteiligen Redeschemas (προοίμιον, πρόθεσις/διήγησις, πίστεις, ἐπίλογος), wobei er seine Aufgabe vor allem darin

zu sehen scheint, für die einzelnen Redeteile eine Funktion zu bestimmen, durch die sie die Rede nicht nur äußerlich unterteilen, sondern Gesichtspunkte der in den Büchern I & II entwickelten Theorie des Überzeugens berücksichtigen. Zweierlei ist an diesem Schema hervorzuheben: Erstens handelt es sich nach Meinung verschiedener Autoren – Spengel (1828 (= *Technôn Synagôgê*), 156 und 169), Marx (1900, 314ff. [109ff.]), Barwick (1922, 13); alle mit Bezug auf Kapitel 16 des Lysias-Referats bei Dionysios Halikarnassos – um ein Schema, das auch bei Isokrates oder in dessen Schule, im Besonderen aber bei dem Isokrates-Schüler Theodektes (vgl. Solmsen (1938, 391)) verwendet wurde. Zweitens teilt Aristoteles darin die Erregung bestimmter Emotionen einzelnen Redeteilen zu; er tut dies in Passagen, die zumindest teilweise eher die verschiedenen Möglichkeiten der einzelnen Redeteile zu sichten scheinen, als dass sie einen eigenständigen Gedanken entwickeln würden. Und er verweist ausdrücklich darauf, dass die für die Einleitung bestimmten Funktionen, nicht auf die Sache zielen (ἔξω τοῦ πράγματος) und überhaupt nur wegen der ungebildeten Geistesart der Zuhörer erforderlich seien (III 14, 1415b4ff.). Weil Aristoteles bei diesem Thema keinen Originalitätsanspruch erhebt und sich in vielen einzelnen Punkten distanziert, liegt hiermit ein Beleg für (a) und (b) vor. Zur Weise der Adaption von zeitgenössischen Lehren über die Redeteile in die Aristotelische Rhetorik vgl. die Nachbem. zu Kap. III 13–19.

– Ein Beleg für (b) findet sich in Gorgias' Hinweis auf die Wirkung der Rede in *Helena* 14, wo er diese mit dem Effekt von Medikamenten bzw. Drogen (φάρμακα) vergleicht: ebenso bewirkten Reden Schmerz, Lust, Furcht oder Zuversicht: „τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας." Weitere Belege zur Methode der Emotionserregung bei den frühen Rhetoriklehrern sind in Cronin (1939) zusammengestellt.

– Ein weiterer Beleg für (a) und (b) sowie eine wichtige Stütze für die oben gegebene Einordnung von *Rhetorik* III 13–19 gibt eine antike Zusammenfassung der Lehre des Theodektes; dort heißt es: „ἔργον τοῦ ῥήτορος ... προοιμιάσασθαι πρὸς εὔνοιαν, διηγήσασθαι πρὸς πιθανότητα, πιστώσασθαι πρὸς πειθώ, ἐπιλογίσασθαι πρὸς ὀργὴν ἢ ἔλεον" (*Prolegomenôn Syllogê* 216 (Rabe)). Hierin wird das vierteilige Schema, das auch Aristoteles in *Rhetorik* III zugrunde legt, ausdrücklich Theodektes, und somit dem Umkreis von Isokrates zugeschrieben, und die Emotionserregung wird – wie auch schon in der Aristotelischen Darstellung – der Einleitung (Wohlwollen) und dem Schlussteil (Zorn oder Mitleid) zugewiesen.

– Reichhaltiges Belegmaterial für (a) und (b) bietet die *Rhetorik für Alexander* des Anaximenes von Lampsakos; vgl. Solmsen (1938, 392, Fußn. 6 und 7). In der Einleitung gehe es darum, die Aufmerksamkeit des Hörers zu wecken und sein Wohlwollen zu sichern (30, 1436b16ff.; 37, 1441b36–1442a14), Aufgabe des Schlussteils sei u.a. die Erregung von Emotionen (35, 1439b15–36, 1440a25–b1; 37, 1443b14–21, 1444b35–1445a29).

Schließlich sind noch Belege für (c) anzuführen. In (c) kommen verschiedene Aspekte zusammen: Allgemein besagt (c), dass nur bestimmte Emotionen in bestimmten Standardsituationen mit Standardfloskeln oder -reaktionen erregt werden. Das beinhaltet im Besonderen, dass die konventionelle Emotionserregung ihrer Herkunft nach auf beobachteten und allgemein bekannten Zusammenhängen

zwischen bestimmten Verhaltensmustern und emotionalen Reaktionen beruht und dass sie ihrer Wirkung nach nur unspezifische Reaktionen auslöst. *Nicht* belegt werden kann nun, dass für Redelehrer, die durch (a) und (b) gekennzeichnet sind, *immer* auch (c) zutrifft – zum Beispiel trifft (c) sicherlich nicht auf alle in der *Rhetorik für Alexander* erwähnten Mittel zur Emotionserregung zu, obwohl die Schrift ohne Einschränkung (a) und (b) belegt. Aber eine klare Tendenz in Richtung auf (c) zeichnet sich in jedem Fall ab:

– Ein erster Beleg für (c) ist, dass in den oben angeführten Zeugnissen nur von ‚Standardemotionen' die Rede war, nämlich von Wohlwollen in der Einleitung und Zorn oder Mitleid im Schlussteil.

– Sodann haben wir das Urteil des Aristoteles, der die Emotionserregung der bisherigen Rhetoriklehrer (1354a12) und zwar ausdrücklich derer, die über die Redeteile handeln (1354b16ff., 1415b4ff.), regelmäßig als ‚nicht zur Sache gehörig' bezeichnet, was er jedoch nie von der Emotionserregung sagt, die Teil seiner eigenen Lehre von den drei Überzeugungsmitteln ist.

– Ein anschauliches (und für Zeitgenossen offenbar vertrautes) Beispiel für das, was Aristoteles unter einer ‚nicht zur Sache gehörenden' Emotionserregung versteht, gibt Platons *Apologie* 34c, wo Sokrates sagt, es werde sich wohl mancher unter den Zuhörern ärgern, dass er selbst bei weniger bedeutenden Prozessen in Tränen ausbrach und seine Kinder mitbrachte, um Mitleid zu erregen, während er, Sokrates, nichts dergleichen tue.

– Die Rhetorik-Kritik von Platons *Gorgias* hat offenbar eine bestimmte Form der rhetorischen Emotionserregung vor Augen, die insofern ‚konventionell' ist, als sie ohne Einsicht in den Grund und ohne Berechnung („οὐδὲν διαριθμησαμένη": 501a), sondern aufgrund bloßer Erfahrung operiert (vgl. 500e–501b sowie 462c). Sicherlich muss man den polemischen Charakter des *Gorgias* in Rechnung stellen, weil es aber keineswegs selbstverständlich ist, die Kritik an der Rhetorik auf den empirischen Status der Emotionserregung zuzuspitzen (während man etwa auch die Wirkung derselben angreifen könnte – wie z.B. in *Politeia* X 602c ff.), könnte diese Kritik durchaus einen Rückhalt in einer tatsächlich praktizierten und verbreiteten Art der Emotionserregung haben.

– Schließlich bietet die Überlieferung um Thrasymachos einen gutenBeleg: Von ihm nämlich wird gesagt, er habe eine Sammlung fertiger „ἔλεοι" (also mitleiderregender Mittel) verfasst (so Aristoteles, *Rhet.* 1404a14f.), die von den Schülern nur auswendig gelernt werden mussten. Zur Praxis des Auswendiglernens fertiger Reden im Allgemeinen vgl. auch *Soph. el.* 34, 183b37–184a8 (zitiert in Anm. (2.) zu 1354a6–11).

Die Verknüpfung der Merkmale (a), (b) und (c) umreißt die Grundzüge einer rhetorischen Tradition, die sinnvollerweise mit der Aristotelischen Kritik in Verbindung gebracht werden könnte. Aber lässt sich denn auch schlüssig belegen, dass Aristoteles an der vorliegenden Stelle (1354a11ff.) genau diese Tradition vor Augen hat? Zuerst spricht die Beobachtung für sich, dass Aristoteles die Bemerkungen des vorliegenden Abschnitts zum Anlass für einen längeren Exkurs nimmt, der die gesetzlichen Regelungen hinsichtlich des Außerhalb-der-Sache-Redens behandelt, und zum Schluss dieses Exkurses (1354b16ff.) ein Resümee für solche Rhetoriker zieht, die die Unterteilung der Rede behandeln: Das heißt nämlich, dass von

Anfang an Rhetoriker gemeint waren, die diese Redeteile behandeln. Zweitens bringt Aristoteles die in 1354b16ff. erwähnte Behandlung der Redeteile sofort in Verbindung mit einer ausschließlichen oder dominierenden Beachtung der Emotionserregung, die den Anlass zum Exkurs gegeben hatte („denn nichts anderes wird bei ihnen behandelt, als wie man den Richter in eine bestimmte Stimmung versetzen kann": 1354b19f.). Schließlich könnte ein Hinweis auf die Behandlung der Redeteile schon im vorliegenden Abschnitt gegeben sein; Aristoteles sagt nämlich von den Vorgängern, sie hätten „nur einen geringen Teil (ὀλίγον ... μόριον)" von der Redekunst zuwege gebracht; es ist nämlich, so Primavesi (im Druck), kein Zufall, dass Aristoteles hier wie in 1354b19 das Wort μόριον verwendet, denn für die an den Redeteilen orientierte Rhetorik sind ja die μόρια τοῦ λόγου zugleich μόρια τῆς τέχνης.

(1.2) *Was bedeutet hier „πίστεις"?* Die Behauptung, dass die Vorgänger nur einen kleinen Teil der Redekunst zuwege gebracht hätten, begründet Aristoteles damit, dass nur die „πίστεις" der Kunst gemäß (vgl. die Anm. zu 1354a13) seien, während „das andere" nur Zugaben (προσθῆκαι) seien. Über die Enthymeme aber, die „den Leib der Überzeugung" ausmachen, hätten sie nichts gesagt. Entscheidend ist natürlich, in welchem Sinn Aristoteles hier von „πίστις" bzw. „πίστεις" spricht. Über die Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks in der *Rhetorik* ist ziemlich viel geschrieben worden, für den vorliegenden Abschnitt kann man die Untersuchung auf folgende Möglichkeiten einschränken (von Grimaldis spezieller Interpretation einmal abgesehen; vgl. dazu die 1. Nachbem. zu Kap. I 1 und Anm. (3.) zu 1356a1–20):

(i.) „πίστις/πίστεις" meint in einem terminologischen Sinn die von Aristoteles selbst behandelten und als ‚kunstgemäß' bezeichneten Überzeugungsmittel; damit können die drei in Kapitel I 2 eingeführten Methoden – durch den Hörer, durch den Charakter des Redners, durch das Argument selbst – gemeint sein.

(ii.) „πίστις/πίστεις" meint in einem unterminologischen, durchaus umgangssprachlichen Sinn den Vorgang des Überzeugens, der auch ohne methodische Anleitung erfolgreich betrieben werden kann.

(iii.) „πίστις/πίστεις" meint in einem terminologischen Sinn den Teil der Rede, der nach den herkömmlichen Lehren der Rhetorik für das Beweisen zuständig ist. (Zum Plural „πίστεις" vgl. die Anm. zu III 13, 1414a35.)

(i.) kann man als das herkömmliche Verständnis bezeichnen. Es scheint deshalb nahe liegend, weil hier ausdrücklich von ‚kunstgemäßen' Mitteln die Rede ist, und Aristoteles in Kapitel I 2 seine Lehre der drei Überzeugungsmittel ausdrücklich unter dem Hinweis einführt, dass es sich um *die kunstgemäßen Überzeugungsmittel* handelt. (iii.) ist von Kantelhardt (1911, 27, Anm. 2, und 38), Roberts (1924b, 352) und Primavesi (im Druck) für die vorliegende Stelle vertreten worden, aber nur Primavesi vertritt die entscheidende Zusatzthese, dass Aristoteles in I 1 „πίστις/πίστεις" nur zitierend im Sinn der älteren Rhetoriklehrer gebraucht, während er dann in I 2 den Ausdruck für seine eigenen systematischen Zwecke ganz neu bestimmt. Kantelhardt hingegen meint, dass sich Aristoteles diese traditionelle

Bedeutung in I 1, später aber nicht mehr, zu Eigen gemacht habe, so dass sich für ihn das Problem verschiedener Schichten ergibt; Roberts Folgerungen bleiben dagegen unklar, weil er seine Beobachtung nicht mit dem Wortgebrauch ab I 2 in Verbindung bringt.

Der nähere Vergleich der drei genannten Möglichkeiten zeigt, dass gute Gründe gegen (i.) und für (iii.) sprechen, während (ii.) ebenfalls möglich ist. An erster Stelle spricht *für* (iii.), dass Aristoteles bei seiner Kritik, wie in (1.1) gezeigt, offenbar solche Rhetoriklehrer im Auge hat, die sich bevorzugt mit den Redeteilen beschäftigen und dass daher die Verwendung von deren πίστις-Begriff im Sinne eines bestimmten Redeteils nur nahe liegend ist. Außerdem gibt es verschiedene Anzeichen, die belegen, dass Aristoteles in Kapitel I 1 vor allem bestimmte Vorgänger kritisieren will und dazu deren Terminologie adaptiert, während er erst in Kapitel I 2 seine eigene Systematik mit eigener Terminologie zu entfalten beginnt (vgl. die Anm. zu 1355b22–24). Bei seiner eigenen Behandlung der Redeteile in III 13–19 wird Aristoteles erneut von diesem traditionellen Terminus Gebrauch machen und dabei erneut voraussetzen, dass dieser Sinn von „πίστεις" schon bekannt ist. Eine ausführliche Entfaltung dieser und weiterer Argumente zugunsten von (iii.) gibt Primavesi (im Druck).

Gegen (i.) aber spricht, dass der Leser oder Hörer des ersten Kapitels Aristoteles' terminologische Verwendung des πίστις-Begriffs noch gar nicht kennen kann, wenn er nicht schon zuvor das zweite Kapitel gelesen hat. Und selbst wenn er sie kennen würde, ergäbe sich ein merkwürdiger Gedankengang: Die herkömmliche Konzeption würde als unzureichend bezeichnet, weil sie nicht der neuen – Aristotelischen – Konzeption entspricht (die bisherigen Rhetoriklehrer haben nach (i.) nämlich deshalb nur einen kleinen Teil der Kunst erfasst, weil sie nicht die Aristotelischen πίστεις anführen), und die Ausarbeitung einer neuen Konzeption soll dadurch motiviert werden, dass die herkömmliche unzureichend ist. Was schließlich (ii.) angeht, so würde ein umgangssprachlicher Sinn von „πίστις" zwar die Probleme vermeiden, die bei (i.) entstehen, andererseits scheint die Erwähnung der bisherigen Rhetoriklehrer am Satzbeginn eher auf einen terminologischen als auf einen nicht-terminlogischen Gebrauch hinzuweisen und außerdem passt der Plural „πίστεις" zu der terminologischen Bedeutung, die einen bestimmten Redeteil meint (vgl. III 17, 1417b21), während die umgangssprachliche Verwendung an dieser Stelle eher eine Singularform erwarten ließe. – Irritierend mag in diesem Zusammenhang trotz allem sein, dass die πίστεις ausdrücklich als kunstgemäß bezeichnet werden, wodurch der Bezug zu den drei Überzeugungsmethoden aus I 2 hergestellt scheint; dieser Eindruck täuscht jedoch schon deshalb, weil der Begriff ‚kunstgemäß' in I 1 und I 2 nicht in derselben Opposition steht: wird er dort Verfahrensweisen gegenübergestellt, die von der Redekunst unabhängige Tatsachen in Anspruch nehmen, wird er hier zunächst nur dem vor- oder un-methodischen Vorgehen gegenübergestellt; vgl. dazu *Soph. el.* 172a34 f. und 184a1–8 (zitiert in der Anm. zu 1354a3–6 bzw. Anm. (2.) zu 1354a6–11).

(1.3) *Worin besteht die Kritik?* Für den Vertreter der herkömmlichen Interpretation (entsprechend der Möglichkeit (i.) in der vorigen Anmerkung (1.2)) besteht hier folgendes Problem: Die Vorgänger werden dafür kritisiert, dass sie nur einen kleinen Teil der Kunstlehre zuwege gebracht haben, dass sie nichts über das

Enthymem sagen, und dass sie nur das außerhalb der Sache Liegende, nämlich die Erregung von Emotionen, behandeln. Zugleich wird darauf verwiesen, dass – offenbar im Gegensatz zu dem, was die Vorgänger tun – nur die πίστεις kunstgemäß sind und dass das – von den Vorgängern vernachlässigte – Enthymem für die πίστις zentral ist. Somit scheinen sich die kritisierten Praktiken der Vorgänger einschließlich der Emotionserregung einerseits und die kunstgemäßen πίστεις und das beweisende Enthymem andererseits auszuschließen. Das aber widerspricht der von Kapitel I 2 an ausgeführten Theorie, nach welcher die Erregung von Emotionen eine der drei kunstgemäßen πίστεις darstellt. Somit scheint es, als würde Aristoteles in I 1 einen eingeschränkten, auf das Enthymem konzentrierten Begriff der kunstgemäßen πίστεις vertreten, während er in I 2 eine weitere, die Emotionserregung umfassende Konzeption davon entwickelt hat. Der Autor würde also, ohne darüber Rechenschaft abzulegen, im Laufe der Schrift die mit einem der Grundbegriffe verbundene Konzeption durch eine neue Konzeption ersetzen. Dies ist die Art von Problemlage, die unausweichlich in die schichtenanalytische Textinterpretation zu führen scheint. Im vorliegenden Fall lässt sich das aber vermeiden:

Akzeptiert man nämlich die Schlüsse der vorausgegangen Anmerkungen (1.1) und (1.2), die im Wesentlichen dem Vorschlag von Primavesi (im Druck) entsprechen, dann liest sich die Kritik an den Vorgängern schon ganz anders:

> ‚Mit ihrer Behandlung der Redeteile haben sie nur einen kleinen Teil der Redekunst zuwege gebracht (Teile der Rede = Teile der Kunst; vgl. auch Barwick (1922)). Denn von dem, was sie tatsächlich behandeln, ist allein der als „πίστις/πίστεις" bezeichnete Redeteil (der es mit Beweisen zu tun hat) kunstgemäß (vgl. die Anm. zu 1354a13), das andere (die anderen Redeteile) sind Zutaten (und somit nicht kunstgemäß). Schaut man nun, was sie zu diesem – allein kunstgemäßen – Redeteil zu sagen haben, dann zeigt sich, dass sie noch nicht einmal diesen Teil der Kunst angemessen behandeln, denn zentral dafür wäre das Enthymem, zu dem sie aber nichts sagen. Statt dessen handeln sie größtenteils (also abgesehen von den unzureichenden Bemerkungen zu den beweisenden Anteilen der Rede) über Dinge, die außerhalb der Sache liegen, nämlich über die Erregung von Emotionen.'

Ein Bruch in der Bedeutung von „πίστεις" zwischen Kapitel I 1 und I 2 ergibt sich auf diese Weise nicht: Die Vorgänger dafür zu kritisieren, dass nur ein bestimmter Teil ihrer Lehre, welcher die Bezeichnung „πίστεις" trägt, kunstgemäß ist und dass sie diesen noch nicht einmal ausreichend behandelt haben, ist völlig konsistent mit der Konzeption der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel (πίστεις), die mit der Theorie der Redeteile nichts mehr zu tun hat.

Ein weiterer vermeintlicher Widerspruch ist mit dem Vorschlag Primavesis jedoch noch nicht gelöst: Nach wie vor nämlich gilt, dass Aristoteles in I 1 die Emotionserregung als nicht kunstgemäß und als ‚außerhalb der Sache liegend' einstuft und die Beschäftigung mit ‚außerhalb der Sache liegenden' Mitteln für beanstandenswert hält, während er die Emotionserregung, die Teil seiner eigenen Konzeption ab I 2 ist, eindeutig als kunstgemäß ansieht und damit entweder eine kunstgemäße Methode akzeptiert, die ‚außerhalb der Sache liegt' oder seine Art der Emotionserregung nicht als ‚außerhalb der Sache liegend' versteht. Einen ersten An-

haltspunkt dafür, wie dieser vermeintliche Widerspruch aufzulösen ist, ohne dass daraus ein neues Schichtenproblem entstehen würde, ergibt sich jedoch schon aus der differenzierteren Lektüre der Vorgänger-Kritik, wie sie hier vorgestellt wurde: Wenn nämlich für die von Aristoteles kritisierten Vorgänger nicht allein die Beschäftigung mit der Emotionserregung, sondern außerdem eine bestimmte Art der Emotionserregung verbunden ist (siehe Anmerkung (1.1): Emotionserregung im Rahmen bestimmter Redeteile, konventionelle Mittel mit undifferenzierter Wirkung usw.), dann dürfte es Aristoteles leicht fallen, im Vergleich mit seinen Vorgängern einen Unterschied im Status und in der Methode der Emotionserregung geltend zu machen. Näheres dazu in der 1. Nachbem. zu Kap. I 1.

(2.) „das außerhalb der Sache Liegende“: Aristoteles spielt mit dieser Formulierung auf eine gesetzliche Bestimmung für Gerichtsprozesse an (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1354a22f. und zu 1354a23). Gibt man dieser Formulierung eine allzu enge Interpretation, dann scheint ein Konflikt mit der Lehre der drei Überzeugungsmittel aus Kapitel I 2 unabwendbar: Von den drei kunstgemäßen Überzeugungsmitteln der Aristotelischen Rhetorik (vgl. I 2, 1356a1–20) ist nämlich nur eines, das „in dem Argument selbst“ gelegene, unmittelbar sachbezogen; die anderen beiden sind auf die Person des Sprechers bzw. auf den Zuhörer bezogen. Versteht man nun das Verbot, außerhalb der Sache zu reden, so, dass es die beiden nicht unmittelbar sachbezogenen Überzeugungsmittel, die Emotionserregung und die Charakterdarstellung des Redners ausschließt, dann würde sich auch die kunstgemäße Überzeugungsmethode des Aristoteles gewissermaßen zu zwei Dritteln außerhalb des gesetzlich gebotenen Sachbezugs stellen. Eine solche Interpretation des Verbots wird dadurch auf den ersten Blick nahe gelegt, dass an der vorliegenden Stelle, das Außerhalb-der-Sache-Reden mit den Praktiken zur Emotionserregung assoziiert wird, und die Emotionserregung gerade auch zu den Überzeugungsmitteln der Aristotelischen Rhetorik gehört. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass eine solche restriktive Interpretation durch nichts erzwungen wird: Was die gesetzliche Bestimmung verhindern will, scheint klar, nämlich dass die Prozessierenden über Dinge sprechen, die nicht zum Fall gehören. Das bedeutet aber erstens nicht – wie der Wortlaut suggerieren mag –, dass man nicht über Personen sprechen darf (2.1), und es bedeutet zweitens nicht, dass damit die beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel aus der Aristotelischen Überzeugungsmethode ausgeschlossen wären (2.2) (2.3).

(2.1) *Sachen und Personen, einschlägig und nicht-einschlägig:* Offenbar wäre es eine unzweckmäßig restriktive Regelung, die bei einem Gerichtsprozess verbietet, über die beteiligten Personen zu sprechen; wenn es etwa darum geht, ob es wahrscheinlich oder unwahrscheinlich ist, dass ein Angeklagter eine Tat begangen hat, muss und darf natürlich die Persönlichkeit des Angeklagten geschildert werden; ebenso ist für viele Fälle denkbar, dass auch die Persönlichkeit des vermeintlich Geschädigten für eine Urteilsfindung einschlägig sein kann. ‚Außerhalb der Sache‘ wären nur unbeteiligte Personen oder etwa auch die Person der Richter; ‚außerhalb der Sache‘ können außerdem Bemerkungen zu einer beteiligten Person sein, die auf weit zurückliegende Ereignisse referieren, Ereignisse berühren, die den vorliegenden Fall nicht erhellen, usw. Ob man also ‚außerhalb der Sache‘ spricht oder nicht, berührt nicht die Frage, ob man über Sachen im Unterschied zu

Personen spricht; es berührt lediglich die Frage, ob man über *einschlägige* Personen und ob man *einschlägig* über Sachen und Personen spricht oder nicht; jede restriktivere Regelung wäre weder sinnvoll noch praktikabel.

(2.2) *Emotionen können in der Sache begründet sein:* Redner, die die Zuhörer durch emotionale Appelle aufwiegeln, lenken damit von der Sache ab und verwirren den Richter mehr, als dass sie zu einem der Sache angemessenen Urteil führen. Solche Praktiken meint Aristoteles, wenn er im vorliegenden Abschnitt die Vorgänger dafür kritisiert, dass sie sich nur um „Beschuldigung, Mitleid, Zorn und solche Emotionen der Seele“ und damit um das außerhalb der Sache Liegende kümmern (vgl. oben Anm. (1.)). Das heißt aber nicht zwingend, dass deswegen jede Art von Emotionserregung durch das Verbot, außerhalb der Sache zu sprechen, untersagt wäre (dies ist die Fehlinterpretation beispielsweise von Quintilian: vgl. dazu unten, die Anm. zu 1354a22f.): (i.) Wenn ein Angeklagter eines empörenswerten Verbrechens beschuldigt wird, dann kann die Darstellung der Tat – natürlich unter Herausstellung der empörenswerten Faktoren – die der Tat angemessene Emotion hervorbringen. (ii.) Wenn ein Geschädigter durch ein Unrecht in eine bemitleidenswerte Situation gebracht wurde, dann muss man nicht außerhalb der Sache sprechen, um darzustellen, dass der Betreffende Mitleid verdient, um ein entsprechendes Mitleid zu erzeugen. (iii.) Wenn sich ein Angeklagter einer aufgebrachten Richterschaft gegenüber sieht und durch die Schilderung der relevanten Vorgänge darauf hinweist, dass er einen solchen Zorn nicht verdient hat, kann er die Richter damit in einen sanftmütigen Zustand bringen, ohne dafür außerhalb der Sache zu sprechen. (iv.) Wenn in einer politischen Rede auf die Gefahren einer zur Wahl stehenden Handlungsoption hingewiesen wird und damit beim Publikum Furcht vor dieser drohenden Gefahr erzeugt wird, hat das noch nichts damit zu tun, dass von der Sache abgelenkt und außerhalb ihrer gesprochen würde, usw.

Um Zorn zu erzeugen, so führt Aristoteles in Kap. II 1, 1378a24f., aus, muss man wissen, (a) worüber man für gewöhnlich zürnt, (b) wem gegenüber man zürnt und (c) in welchem Zustand man sich dabei befindet. Dies gilt im Prinzip für alle Emotionen. Sie kommen (in aller Regel) zustande, wenn gezeigt wird, dass (a) ein solcher Gegenstand oder Sachverhalt vorliegt, der allgemein als Grund für eine bestimmte Emotion, wie etwa den Zorn, angesehen wird, und (b) dass dieser Gegenstand oder Sachverhalt einer Person zukommt, die Zorn verdient, und wenn sich (c) die betroffenen Personen in einem Zustand befinden, in welchem man für gewöhnlich Zorn empfindet (was in vielen von Aristoteles angeführten Situationen nicht mehr impliziert, als dass die zürnende Person in einer bestimmten Relation zur Zielperson des Zorns steht). Die Erfüllung von (c) vorausgesetzt, ist nicht einzusehen, warum aufgrund einer *solchen* Konzeption der Emotionserregung (welche sich im Gegensatz zu den Mitteln der konventionellen Rhetorik natürlich auf eine Art von Definitionswissen von den Einzelemotionen stützen muss) die jeweiligen Emotionen sich nicht durch eine sachbezogene Darstellung der verhandelten Sachverhalte und der betroffenen Personen erzeugen lassen sollen, *sofern* der verhandelte Fall die für eine Emotion erforderlichen Merkmale aufweist. Die methodisch angeleitete Erregung von Emotionen, wie sie Aristoteles lehrt, *muss* daher *nicht* unter das Verdikt des Außerhalb-der-Sache-Redens fallen. Die entscheidende Opposition ist daher weder die zwischen Sache und Personen (vgl.

oben Anm. (2.1)) noch die zwischen Sache und Emotion, sondern die zwischen einer für die Sache einschlägigen Rede (welche auch die Erregung von Emotionen zur Folge haben kann) und einer die zu behandelnde Sache verfehlenden und von ihr ablenkenden Rede.

(2.3) *Was hat die Person des Redners mit der Sache zu tun?* Weil Aristoteles hier ausdrücklich die auf die Emotionserregung gerichteten Praktiken der Vorgänger angreift, wird das Verbot, außerhalb der Sache zu reden, meist mit Bezug auf das Überzeugungsmittel der Emotionserregung als problematisch empfunden, ein analoges Problem ergibt sich jedoch auch für das andere nicht-argumentative Überzeugungsmittel, die Charakterdarstellung des Redners: Muss der Redner, der seinen Charakter darzustellen versucht, nicht notwendig ‚außerhalb der Sache' sprechen? – Es ist auffallend, dass sich Aristoteles zur Charakterdarstellung des Redners in Kapitel I 1 nicht explizit äußert (vgl. dazu auch Fortenbaugh (1991, 153), zumal es sich dabei um ein Moment handelt, das auch schon bei den Vorgängern bekannt war (vgl. dazu die Anm. zu 1356a10f.). Gründe für diese Vernachlässigung dürften sein, dass dieses Mittel von Aristoteles nicht als ebenso problematisch wie die Emotionserregung eingestuft wurde.

Zunächst sind viele Situationen denkbar, in denen ein Redner, der seinen Charakter darzustellen versucht, tatsächlich ‚außerhalb der Sache' sprechen muss: ein Angeklagter, der über frühere Verdienste spricht oder seine moralischen Grundüberzeugungen thematisiert, ein Ankläger bzw. ein vermeintlich Geschädigter, der seine Person in den Mittelpunkt stellt, usw. Andererseits kann auch die Charakterdarstellung des Redners aus der verhandelten Sache heraus entwickelt werden, etwa wenn der Angeklagte über seine Motive spricht und damit zur Darstellung seines Charakters beiträgt oder wenn der Beratungsredner seine Erfahrung und Kompetenz in der verhandelten Sache darstellt. Noch wichtiger ist jedoch der Aspekt, dass die methodisch angeleitete Charakterdarstellung dadurch erfolgen kann, dass der Redner gar nicht unmittelbar über sich selbst, sondern durchaus über die Sache spricht: So kann etwa die Klugheit, die nach *Rhet.* II 1, 1378a6–16, neben dem Wohlwollen und der Tugend einen Faktor der angestrebten Glaubwürdigkeit ausmacht, durch die Schlüssigkeit dargestellt werden, mit der zu einem vorliegenden Sachverhalt argumentiert wird. Die Tugend des Redners kann zum Beispiel durch die verwendeten Prämissen dargestellt werden, wenn diese geeignet sind, um zugleich in der behandelten Sache zu überzeugen und die moralischen Grundeinstellungen des Redners zum Ausdruck zu bringen, usw.

a12 „die, die bisher die rhetorischen Lehrbücher verfasst haben ...": Adespota rhet. A V 41 (*Artium Scriptores*); in „die rhetorischen Lehrbücher (τὰς τέχνας τῶν λόγων)" liegt eine Sonderverwendung von „τέχνη" vor, welche von der Bezeichnung der (rhetorischen) Kunstlehren auf die Titel der dazu entstandenen Hand- oder Lehrbücher übergegangen ist (vgl. LSJ „τέχνη" III: „an art or craft ... hence title of various treatises on Rhetoric"). Dass Aristoteles hier und an weiteren Stellen (z. B. 1356a11, 1403b25, 1414b17) „τέχνη" als Titel für diese Art der Handbücher gebraucht, wird auch daraus klar, dass er keine Probleme hat, diese Bücher zugleich so zu nennen und ihnen den τέχνη-Charakter in seinem eigenen, strengeren Sinn abzusprechen. In einigen Zusammenhängen wird der Ausdruck auch

zweideutig verwendet, wenn nämlich zugleich auf die Kunstlehre und die schriftlich niedergelegte Form derselben verwiesen wird; vgl. z.B. in II 23, 1400a4–6: „... macht die gesamte Kunst des Pamphilos und des Kallippos aus". Der Ausdruck „συντίθημι", der auch in 1403b35 zusammen mit τέχνη verwendet wird, ist auch für die (schriftliche) Ausarbeitung von Reden gebräuchlich und zeigt hier an, dass tatsächlich eher die schriftlich ausgearbeitete Version einer Kunst, also das entsprechende Lehrbuch, und nicht die Kunst als ein abstraktes System von Anleitungen gemeint ist.

a12–13 „einen geringen (ὀλίγον) Teil von ihr zuwege gebracht (πεπονήκασιν)": „einen geringen (ὀλίγον)" liest Kassel nach **ω** (ebenso Roemer, Spengel, Cope, Grimaldi), dagegen lesen Dufour/Wartelle, Tovar und Ross nach **A**[2] „οὐδὲν ὡς εἰπεῖν" im Sinne von „sozusagen keinen"; vgl. Tovar: „no han dado ni una parte de ella". „πεπονήκασιν" ist eine Konjektur von Kassel (vgl. Kassel (1971, 118), die er durch Verweis auf *Soph. el.* 34, 183b17–20 („τῶν γὰρ εὑρισκομένων ἁπάντων τὰ μὲν παρ' ἑτέρων ληφθέντα πρότερον πεπονημένα κατὰ μέρος ἐπιδέδωκεν ὑπὸ τῶν παραλαβόντων ὕστερον.") einleuchtend rechtfertigt; dagegen steht in **A** und **F** „πεποιήκασιν", in **A**[2], **Δ** und **H** „πεπορίκασιν". Kassel weist außerdem auf die häufige Verwechslung von „ποιεῖν" und „πονεῖν" hin.

a13 „der Kunst gemäß (ἔντεχνον)": Was Aristoteles unter einem ‚kunstgemäßen' im Unterschied zu einem ‚kunstfremden' Überzeugungsmittel versteht, definiert er erst in I 2, 1355b35–1356a1. Wenn er den Ausdruck an der vorliegenden Stelle aber auch schon benutzt, bevor er ihn ‚offiziell' eingeführt hat, dann zeigt das, dass er ihn auch ohne Definition für verständlich hält (auch schon Platon sagt von der zeitgenössischen Redekunst, sie sei „ἀτέχνως": *Gorgias* 501a). Nachdem er unmittelbar zuvor den Begriff der Kunst (τέχνη) durch den Hinweis auf methodisches Vorgehen und Erfassung des Grundes eingeführt hatte, wird der Leser, der die spätere Definition noch nicht kennt, die vorliegende Bemerkung so verstehen, dass allein das Überzeugen mit (i.) einem methodischen Vorgehen oder mit (ii.) dem Erfassen der Ursache in Verbindung gebracht werden kann. Das kann im Einzelnen bedeuten: (i.a) Nur das Überzeugen beruht auf einem methodischen Vorgehen. (i.b) Nur das Überzeugen ermöglicht ein methodisches Vorgehen. (i.c) Nur das Überzeugen stellt ein methodisches Vorgehen dar. (ii.a) Nur das Überzeugen geht aus einer Betrachtung des Grundes hervor. (ii.b) Nur das Überzeugen kann einer auf die Gründe zielenden Behandlung unterzogen werden. Vgl. zu den Aristotelischen Kriterien für das kunstgemäße Vorgehen die Anm. (1.) zu 1355b35–1356a1.

Die Übersetzung ‚kunstgemäß', ‚der Kunst gemäß' für griechisch „ἔντεχνον" scheint die stilistisch bessere Lösung zu sein; exakter wäre ‚kunstimmanent', ‚der Kunst immanent'.

a14 „Zugaben (προσθῆκαι)": Vgl. Anm. zu 1354a15. Unter „Zugaben" muss man sich, wie die unmittelbar folgenden Zeilen zeigen, sicherlich auch die Erregung von „Beschuldigung ..., Mitleid, Zorn und solche[n] Emotionen der Seele" vorstellen. Dies sollte man aber nicht gleich mit der in den Kapiteln I 2 und II 2–11 beschriebenen kunstgemäßen Emotionserregung der Aristotelischen Konzeption

gleichsetzen; denn erstens steht keineswegs fest, dass die von ihm selbst formulierte Methode der Emotionserregung denselben Einwänden ausgesetzt ist, zweitens weist der Begriff der Beschuldigung oder Verleumdung (διαβολή) darauf hin, dass es um sachlich nicht berechtigte Weisen der Einflussnahme im Allgemeinen geht (vgl. die Anm. zu 1354a16), drittens ist der Begriff der „Zutat" weiter als der der Emotionserregung, insofern vermutlich die – von Aristoteles abschätzig beurteilte – Behandlung der Redeteile (vgl. 1354b17ff.) und möglicherweise auch die sprachliche Form sowie die Kunst des Vortrags darunter fallen. Der Ausdruck „Zutat" macht deutlich, dass Aristoteles den Vorgängern vorwirft, das Nebensächliche statt des der Sache nach Wesentlichen behandelt zu haben.

a15 „Leib der Überzeugung (σῶμα τῆς πίστεως)": Die Deutung des Ausdrucks „Körper/Leib (σῶμα)" ist umstritten. Im Sinne der herkömmlichen Deutung des Ausdrucks als einer Metapher formulieren Cope/Sandys (I 5f.): „All kinds of *indirect* proof are secondary, subordinate, non-essential, mere 'adjuncts' or 'appendages', like dress or ornaments to the body: 'the body' being the actual logical, direct and substantial proof of the case. What is here called 'the body', meaning the substance as opposed to accidents ...". Gegen diese Deutung haben sich Interpreten gewandt, die wie z. B. Grimaldi fürchten, das Enthymem könnte dadurch mit dem argumentativen Überzeugungsmittel aus Kapitel I 2 gleichgesetzt und die beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel könnten ungerechtfertigterweise marginalisiert und vom Enthymem getrennt werden (was aus Sicht derjenigen Deutungen nicht sein darf, die im Aristotelischen Begriff des Enthymems den Grundsatz verwirklicht sehen, dass man „zu der *ganzen* Person, der Verbindung aus Intellekt, Gefühlen, Emotionen und Charakter" (Grimaldi (I 350)) sprechen muss). Grimaldi selbst sieht hier offenbar eine wörtliche Verwendung vorliegen; vgl. Grimaldi (a.a.O., 9): „A. uses it too frequently in a literal and physical sense as 'body' ...: that which enfolds, incorporates." Das Wort ‚σῶμα' meine daher „the structure, the frame, which incorporates πίστις, the ‚corpus probationum'; and if πίστις is ethical, and emotional, as well as logical, then the enthymeme is the structure which embodies them." (a.a.O.) Eine weitere Formulierung für dieselbe Interpretation findet sich in Grimaldi (1957, 192): „it is the container, that which incorporates, or embodies, the pisteis: ethos, pathos, pragma (sic! d. Verf.), imposing form upon them so that they may be used most effectively in rhetorical demonstration." Auch wenn Aristoteles an dieser Stelle noch nicht erkläre, wie das möglich sei, enthalte die Verwendung dieses Ausdrucks eine klare Implikation: „the enthymeme is a rhetorical argument which is organic in character and contains *reason*, πάθος, and ἦθος."

Kritik an Grimaldis Interpretation: Selbst wenn man Grimaldis Erklärung zugestehen würde, dass der Leser den fraglichen Ausdruck ohne weitere Hinweise im Sinne von ‚organischer, bestimmte Momente (hier: Intellekt, Emotion und Charakter) integrierender Körper' verstehen könnte und dass das Enthymem tatsächlich diese Rolle spielt, dann blieben immer noch zwei gewichtige Einwände: Erstens könnte die Pointe bei der Verwendung des Ausdrucks „Leib/Körper" erst vor dem Hintergrund der entfalteten und offenbar genuin Aristotelischen Enthymemtheorie verstanden werden; diese kann im ersten Kapitel der Schrift jedoch

nicht vorausgesetzt werden, so dass Aristoteles an der vorliegenden Stelle nicht – wie es der Kontext erwarten lässt – einen Einwand gegen die herkömmlichen Rhetorikanleitungen – sondern lediglich eine Andeutung auf die zu entfaltende Theorie formulieren würde. Zweitens signalisiert der Ausdruck „Zugaben (προσθῆκαι)“ in Zeile 1354a14 sehr klar, wie das Enthymem im Vergleich zu anderen Vorgehensweisen und somit auch wie die Beschreibung des Enthymems als „Leib/Körper“ einzustufen ist: Für den Ausdruck selbst sowie für das Verb ‚προστιθέναι‘ gibt es nämlich zahlreiche Belege für die Bedeutung „Zusatz, Beiwerk, akzidentelle Zugabe, Anhang“ (vgl. LSJ: „addition, appendage, supplement“, Wartelle (1982): „addition, développement, élément accessoire“) bzw. „hinzusetzen, zu (einem schon Vorhandenen) hinzufügen“; vgl. auch Bonitz (1870, 646 und 648). Demnach steht „Leib/Körper“ für das, was schon vorhanden sein bzw. behandelt worden sein muss, bevor man sich sinnvoll den Zugaben zuwenden kann. Der Vorwurf, der mit diesem Ausdruck auf den Punkt gebracht werden soll, besteht also darin, dass die Vorgänger das Wesentliche übersehen und sich statt dessen den nebensächlichen Faktoren zugewandt haben. Das entspricht – wie Burnyeat zutreffend beobachtet (1994, 10, Anm. 26) – der Aristotelischen Kritik an den vorsokratischen Materialisten, die eine Mit-Ursache (συναιτία) zur alleinigen Ursache (αἰτία) machen, indem sie den Status der von ihnen namhaft gemachten Ursache verkennen (vgl. zum Begriff ‚συναίτιος‘ *Metaphysik* V 5, 1015a20 ff.). Daher scheint die zitierte Cope'sche Erklärung im Wesentlichen richtig, wenngleich es sicherlich unangemessen ist, wie Cope die hier genannten „Zugaben“ genau mit den nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln aus I 2 gleichzusetzen (vgl. die Anm. zu 1354a14).

Ähnliche Metaphern im Corpus Aristotelicum: Ein Gegenstück zu „Leib/Körper“ auf der metaphorischen Ebene findet sich in *EN* I 9, 1099a16, wo es heißt, der Tugendhafte bedürfe der Lust nicht wie eines Umhangs bzw. eines Schmuckstücks zum Umhängen (περίαπτον). Die Metapher der vorliegenden Stelle wäre entsprechend so zu deuten, dass man zwischen einem Leib/Körper und den Umhüllungen, Umhängen, Schmuckstücken usw. des Körpers unterscheiden muss; die Vorgänger behandelten nur den Umhang, nicht aber den damit geschmückten Leib. Eine ähnliche Metapher für das Verhältnis der Zutaten zu der Hauptsache, zu der sie jeweils Zutat sind, findet sich in *Rhet.* III 3, 1406b19, wo Aristoteles den übermäßigen Gebrauch von Epitheta mit der Verwechslung von Gewürz und Speise vergleicht.

Unterstützung für die Substanz-Akzidens-Lesart aus historischen Kommentaren: Im Sinne des Substanz-Akzidens-Verhältnisses wurde die vorliegende Stelle z. B. von folgenden Kommentatoren verstanden: Avicenna (aš-Šifa' I 8, 2. Abh.; Übersetzung: Würsch (1991)) legte in seiner Paraphrase großen Wert auf die Unterscheidung von so genannten ‚Grundpfeilern‘ und ‚Hilfsmitteln‘, wobei die Formulierung ‚Grundpfeiler‘ offenbar an die vorliegende Stelle anknüpft und der entsprechende Begriff im Anschluss an die Beschreibung des dritten Überzeugungsmittels in I 2 als die aus Enthymem und Beispiel bestehende beweisende Überzeugung verstanden wird: „Denn die Rhetorik hat einen Grundpfeiler, und sie hat auch Hilfen. Der Grundpfeiler ist die Rede, von der man glaubt, dass sie durch sich selbst das zu Beweisende als Schlusssatz hervorbringt. Die Hilfen sind Zustände

und auch Reden, die außerhalb jenes Grundpfeilers liegen. Denn, weil die Rhetorik nicht zum Ziel hat, die Wahrheit zu treffen oder die Gerechtigkeit zu erzwingen, sondern ganz allein zu überzeugen, muss alles, was überzeugt, diesem Ziel gemäß sein. Doch ist nicht alles, was überzeugt, eine syllogistische oder paradigmatische Rede oder etwas dergleichen ..." Auch Petrus Victorius (1579, 8) kommentiert die Leib-Metapher im Sinne eines Fundierungsverhältnisses; die übrigen Mittel haben nicht nur eine geringere Wirkung, sie sind ohne das Enthymem in einer gewissen Weise wirkungslos: „enthymemata autem probationem corpus appellat, id est solum et quasi fundamentum faciendae fidei: quamvis enim aliis rebus fides fieri possit, nulla tamen res tantam vim habet, et maioris ponderis est. Reliquae, quae excogitata ab oratoribus sunt ad hanc rem apta, multo minus valent, et sine illis enthymematicus officio suo fungi posset, ac facile probare, quod vult. qui autem rebus illis abundaret, nec argumentorum rationem haberet, saepe frustra laboraret."

Die Zentralität des Enthymems: Der Hintergrund für den Widerstand gegen die dargestellte metaphorische Deutung der Formulierung „σῶμα τῆς πίστεως" ist die Auffassung, das Enthymem könne oder dürfe nicht das zentrale Überzeugungsmittel der Aristotelischen Rhetorik auf Kosten der anderen in Kap. I 2 eingeführten kunstgemäßen Überzeugungsmittel sein; auch Grimaldi (1972, 53ff.) spricht von der Zentralität des Enthymems, in seiner Konzeption ist dies allerdings keine Zentralität, die auf Kosten der Überzeugungsmittel geht, sondern die darin besteht, die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel zusammen mit dem von ihm erschlossenen dritten Überzeugungsmittel, das er „Sache" nennt, in sich zu vereinen. Was spricht eigentlich für und was spricht gegen die Zentralität des Enthymems? *Für* die Zentralität des Enthymems spricht Folgendes:

– Aristoteles sagt in 1355a5, wir seien *am meisten* dann überzeugt, wenn wir etwas für bewiesen halten.

– In 1355a7f. heißt es, das Enthymem sei *das wichtigste* Überzeugungsmittel.

– In 1354a15 wird das Enthymem als *Leib der Überzeugung* bezeichnet, was in jedem Fall – egal ob literal oder metaphorisch verstanden – eine hervorgehobene Bedeutung des Enthymems bedingt.

– In Abschnitt 1355a3–20 geht Aristoteles davon aus, dass so etwas wie die Grundstruktur der Überzeugungsbildung dem Beweis entspricht, und der rhetorische Beweis ist das Enthymem; vgl. dazu Anm. (4.1) zu 1355a3–20.

– In Kapitel I 2 führt Aristoteles alle drei Überzeugungsmittel – Charakter des Redners, Emotionen der Zuhörer und rhetorische Beweise – ein, lässt aber die beiden nicht-argumentativen auf sich beruhen, und geht nach einem intermittierenden Absatz direkt zu der ausführlichen Erläuterung und Untergliederung der beweisenden Überzeugungsbildung über.

– Beim Übergang zur Behandlung von nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln in II 1, 1377b21–24, formuliert Aristoteles: „... ist es notwendig, nicht nur auf das Argument zu sehen, auf dass es beweisend und glaubhaft sein wird, sondern auch darauf ...": Diese Formel stellt, ihrem Zweck entsprechend, den Gedanken in den Vordergrund, dass die argumentative Überzeugung ergänzt werden soll, setzt aber ebenso als selbstverständlich voraus, dass die nicht-argumentative

Überzeugungsbemühung etwas ist, das zu der beweisenden Überzeugung nur hinzukommen soll.

– Der beweisend-argumentativen Überzeugungsbildung (zu der neben dem Enthymem noch das Beispiel zu rechnen ist) gilt der weitaus größte Teil von *Rhet.* I & II: Neben den Kapiteln I 4–14 (ggf. mit Kap. 15) sind es die Kap. II 19–26, die sich allein mit Topen und Anleitungen befassen, die auf diese Form der Überzeugungsbildung bezogen sind.

– Die emphatische Anlehnung an die Dialektik ist nur sinnvoll, insofern damit die beweisend-argumentative Überzeugung berührt ist. Und diese Anlehnung beherrscht nicht nur das ganze erste Kapitel, für das manche Autoren ohnehin eine Ausnahmestellung beanspruchen, sondern auch das Kapitel I 2.

– Die z.B. in 1403b18–27 betonte Priorität der Sache bei der Überzeugungsbildung (vgl. dazu Anm. (2.)) impliziert die Auszeichnung der beweisend-argumentativen Überzeugungsmittel.

– In III 1, 1417b21 f., sagt Aristoteles, die Überzeugungsmittel sollten möglichst beweisend sein.

Gegen die Zentralität der beweisenden Überzeugung und somit gegen die Zentralität des Enthymems könnte Folgendes sprechen:

– Bei der Einführung der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel in I 2, 1356a3–20, stellt Aristoteles alle Überzeugungsmittel gleichberechtigt in eine Reihe, ohne eine Hierarchie anzudeuten.

– In I 2, 1356a13, sagt Aristoteles von der Charakterdarstellung, sie verfüge „beinahe sozusagen über den wichtigsten Aspekt der Überzeugung".

Der erste dieser Einwände gegen die Zentralität des Enthymems lässt sich leicht relativieren, denn weil es an der vorliegenden Stelle um die vollständige Aufzählung aller Momente geht, welche direkt zur Überzeugungsbildung beitragen können, wäre es gar nicht erforderlich, eine Hierarchisierung – auch wenn eine solche tatsächlich vorausgesetzt wird – hervorzuheben. Der zweite Einwand könnte in der Tat dazu dienen, die Charakterdarstellung anstelle des Enthymems als zentrales Überzeugungsmittel zu etablieren. Allerdings stehen einem solchen Versuch die Zahl der angeführten Belege für die Zentralität des Enthymems entgegen. Außerdem stellt die Formulierung „beinahe sozusagen (σχεδὸν ὡς εἰπεῖν)" ganz offensichtlich den Versuch dar, die Hauptaussage bzw. den Superlativ „den wichtigsten Aspekt (κυριωτάτην)" abzuschwächen; vgl. dazu auch die Anm. (1.3) zu 1356a1–20.

a16 „Beschuldigung (διαβολή)": Durch den Zusatz „und solche Emotionen der Seele" erscheint es, als sei auch Beschuldigung eine Emotion. Nun versteht man unter ‚Beschuldigung' oder ‚Verleumdung' aber eher eine Aktivität, die eine bestimmte emotionale Einstellung gegenüber der verleumdeten Person oder Sache erzeugt, als eine selbstständige Emotion; vgl. auch Muretus (1602, 192): „διαβολή non est pathos, sed pertinet ad iudem ponendum ἐν πάθει." In der Behandlung der Emotionen in II 2–11 taucht die Beschuldigung dann auch nirgendwo als selbstständige Emotion auf. Erwähnt wird die Beschuldigung bei der Behandlung von Hass und Feindseligkeit als einer der Faktoren, die Feindseligkeit hervorbringen (II 4, 1382a2). Durch diesen Zusammenhang ist auch die Rolle der Beschuldigung

an der vorliegenden Stelle deutlich: Kritisiert wird von Aristoteles die rhetorische Praxis der Emotionserregung: wenn Verleumdung zu den Dingen gehört, die Feindseligkeit und Hass erzeugen, dann ist die Anführung der Verleumdung/Beschuldigung im vorliegenden Zusammenhang nahe liegend. Jedoch dürfte im vorliegenden Abschnitt die Verleumdung durch den Redner gemeint sein, die zu einem gegen die verleumdete Person gerichteten Hass oder Feindseligkeit bei den Hörern führt, während in II 4 gemeint sein dürfte, dass die als Verleumdung durchschaute Aktivität zum Hass gegenüber dem Verleumder führt – sei es bei der verleumdeten Person oder sei es bei anderen. Der Zusammenhang zwischen Verleumdung und Hass/Feindseligkeit in der ersten Verwendungsweise scheint charakteristisch für die Erzeugung von Emotionen durch Behauptungen, die keinen Rückhalt in der Sache haben, sondern allein im Hinblick auf die Wirkung beim Zuhörer gemacht werden. Möglicherweise löst sich der vermeintliche Widerspruch zwischen der Aristotelischen Zurückweisung der Emotionserregung in I 1 und der eigenen Ausarbeitung einer Methode zur Emotionserregung zum Teil auch dadurch auf, dass er in Kapitel I 1 die nach dem Vorbild der Verleumdung verfahrende Emotionserregung vor Augen hat (vgl. dazu die 1. Nachbem. zu Kap. I 1). Die vorliegende Formulierung „Beschuldigung nämlich, Mitleid, Zorn und solche Emotionen der Seele" trägt zur Frage des vermeintlichen Widerspruchs zwischen Kap. I 1 und der Aristotelischen Lehre der Emotionserregung auch auf folgende Weise bei: Das unter den Emotionen fremde Moment der Beschuldigung macht darauf aufmerksam, dass es sich hierbei um eine freie Aufzählung sachfremder rhetorischer Mittel und um keinen terminologischen Verweis auf das Überzeugungsmittel der Emotionserregung handelt (vgl. dazu die Anm. (2.2) zu 1354a11–31).

Auch bei Platons Bestandsaufnahme der rhetorischen Mittel im *Phaidros* wird das Verleumden/Beschuldigen zusammen mit dem Erzürnen genannt; es handle sich nämlich um die beiden rhetorischen Errungenschaften, in denen sich Thrasymachos aus Chalkedon besonders ausgezeichnet hat (267c-d). Die arabische Version der *Rhetorik* übersetzt anstelle von „διαβολή" das griechische Wort „φόβος (Furcht)"; vgl. dazu Margoliouth (1897, 379f.) Eine weitere Strategie, um das Problem mit „διαβολή" zu beheben, wird in der Anm. zu 1354a17 genannt.

Das (fälschliche) Beschuldigen oder Denunzieren (συκοφαντεῖν) wird von Aristoteles in der *Politik* auch als ein zur Destabilisierung von Verfassungen beitragender Faktor berücksichtigt; insbesondere Demagogen vergrößern durch Denunzierung wohlhabender Bürger ihren Einfluss bei der Volksmasse (vgl. *Pol.* 1304b20–24); vgl. zum Begriff des Sykophanten Schütrumpf (1996, 478).

a17 „und solche Emotionen der Seele (καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς)": Weil erstens die Bestimmung ‚Emotionen der Seele' mit der zuvor erwähnten Beschuldigung (διαβολή) nicht zusammenpasst und weil zweitens der formelhafte Ausdruck „καὶ τὰ τοιαῦτα" nicht durch ein Substantiv erweitert zu werden braucht (so Kassel (1971, 118)), könnte es sich bei der Formulierung „πάθη τῆς ψυχῆς (Emotionen der Seele)" um eine Glosse handeln. In der Textedition klammert Kassel entgegen dieser in Kassel (1971) begründeten Auffassung die betreffende Formulierung aber nicht als Einschub ein; seine Zweifel begründet er durch Verweis auf III 19, 1419b25–27, wo zur Erläuterung der Emotionserregung eine Liste gege-

ben wird, die ebenfalls nicht nur die aus II 2–11 bekannten Emotionen, sondern zusätzlich „δείνωσις (Übertreibung, Empörung)" und „ἔρις (Streit/Feindseligkeit)" enthält.

a22–23 „einige ... verbieten ..., außerhalb der Sache zu sprechen (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν)": Vgl. dazu Lysias III, 46 (in einer auf dem Areopag gehaltenen Rede): „Ich hätte noch vieles andere darüber zu sagen, aber weil es bei euch nicht gesetzmäßig ist, außerhalb der Sache zu reden (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν), erwägt nur jenes ..." Vgl. auch Quintilian, *Institutio* VI 1, 7: „Nur diese eine Gattung des Redeschlusses schien den meisten der Attiker und fast allen Philosophen, die eine Schrift über die Redekunst hinterlassen haben, als richtig. Die Attiker haben dies meiner Ansicht nach angenommen, weil es in Athen dem Redner durch amtliche Anordnung verboten war, die Emotionen zu erregen (quia Athenis adfectus movere etiam per praeconem prohibebatur orator)." Bei Quintilians Bemerkung handelt es sich offenbar um eine freie (und unzutreffende: vgl. die Anm. (2.2) zu 1354a11–31) Interpretation der bei Aristoteles zitierten Gesetzesformel.

Die Regelung, die das Außerhalb-der-Sache-Reden verbietet, muss vor dem Hintergrund der Bemühung verstanden werden, das System der Schöffenrichter gegen Missbrauch durch einzelne Redner sowie gegen die Unkenntnis oder das inadäquate Amtsverständnis der Richter zu schützen (vgl. dazu in der Einleitung Kap. II, Abs. 2). Ein Zug dieser Bemühung sind die Richtereide, in denen sich die Richter verpflichten müssen, nach dem Gesetz zu urteilen (vgl. die Anm. zu 1375a29f.). Ein weiteres Beispiel stellt die Androhung der Todesstrafe für den Fall dar, dass die Prozessbeteiligten während der Verhandlung Gesetze anführen, die es gar nicht gibt.

a23 „wie es auch im Areopag der Fall ist": Auf die gesetzliche Regelung im Areopag wird bisweilen verwiesen, um die Frage zu beantworten, warum Aristoteles im ersten Kapitel die emotionale Persuasion auszuschließen scheint und sie dann von Kapitel I 2 an doch berücksichtigt; vgl. etwa Marx (1900, 257f. [52f.]): „Trotzdem gibt Aristoteles eine ausführliche Darstellung der Affekte, denn nicht alle Staaten sind wohl verwaltet und nicht alle Gerichtshöfe derartig vor rhetorischen Künsten verderblicher Art geschützt, wie in Athen der Areopag, wo es verboten ist ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν." Damit ist allerdings der vermeintliche Bruch zwischen dem ersten Kapitel und dem Rest der Schrift hinsichtlich der nicht-argumentativen Überzeugung (vgl. dazu die 1. Nachbemerkung zu Kap. I 1) noch nicht behoben; denn unabhängig von der Gesetzeslage im Areopag bleibt der Umstand, dass Aristoteles die nicht-argumentative Persuasion in I 1 dezidiert ablehnt, während sich bei der Behandlung des emotionalen Überzeugungsmittels in I 2 und II 1–11 keine Zeichen einer solchen Ablehnung finden. – Zur Prozessordnung im Areopag vgl. MacDowell (1963, 39–47; zum Gebot der Sachbezogenheit besonders 43f.).

a24 „Denn man soll nicht den Richter verdrehen (οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν)": Quintilian schreibt (*Institutio* V, prooem. 1) über „berühmte Autoren", welche die Belehrung für die einzige Aufgabe des Redners halten und daher meinen, die Emotionserregung aus zwei Gründen ausschließen zu müssen:

erstens sei jede Erregung des Gemüts ein Fehler („quia vitium esset omnis animi perturbatio"), zweitens weil man den Richter nicht von der Wahrheit ablenken dürfe („quia iudicem a veritate depelli ... non oporteret"). Der zweite Grund könnte an die vorliegende Aristoteles-Stelle angelehnt sein. Der erste Grund dürfte kein wirkliches oder vermeintliches Vorbild in der Aristotelischen *Rhetorik* haben. Die unterstellte Alternative ‚Emotionen erregen – nur lehren' könnte hingegen auf eine (unzutreffende) Populärinterpretation des vorliegenden Kapitels zurückgehen.

a25 „Neid oder Mitleid (ἢ φθόνον ἢ ἔλεον)": Dies entspricht dem Text von A und **β** (= **ω**); Bei A² ist die Variante „ἢ φόβον ἢ ἔχθραν – Furcht oder Hass" erhalten, was von den Deszendenten von **γ** und unter den modernen Herausgebern von Dufour/Wartelle übernommen wird. Vgl. dazu Kassel (1971, 119).

a25–26 „wie wenn jemand das, was er als Messlatte gebrauchen will, zuvor verbiegt": Der Vergleich zielt auf ein Paradox ab: etwas mit einem zuvor unbrauchbar gemachten Maß messen wollen. Das Paradox stellt sich jedoch für den hier angenommenen Kontrahenten, der die Richter zu Emotionen verleitet, gar nicht ein, wenn er nämlich den Richter nicht als Maßstab zur Beurteilung der vorgetragenen Sache ansehen will. Aristoteles' Argument setzt also eine bestimmte Auffassung über die Rolle des Richters und der richterlichen Beurteilung schon voraus, und unter denen, die diese Auffassung teilen, dürfte auch die Vermeidung Urteils-korrumpierender Methoden unstrittig sein. Da die eigentliche Streitfrage durch eine Voraussetzung vorentschieden wird, erscheint die Voraussetzung selbst als etwas ganz Selbstverständliches.

Festzuhalten ist daher, dass sich in der *Rhetorik* (zumindest unter anderem) die Auffassung findet, der Redner müsse die von ihm zu behandelnde Sache nur so darstellen, dass sie von einem Richter (der sich verhält wie eine Messlatte, also objektiv, überparteilich usw.), der von allen emotionalen Präokkupationen, von persönlichen Interessen in der betreffenden Sache usw. frei ist, auf ihren Wahrheitsgehalt hin beurteilt werden kann. Dies wiederum ist nur sinnvoll, wenn der Richter als mündig und vernünftig angesehen wird – und zwar in dem Sinn, dass die sachbezogene Darstellung der relevanten Sachverhalte allein ausreicht, damit der Richter das dem Wahren und Gerechten entsprechende Urteil zu finden vermag. Dass sich diese Auffassung hier in einer so klaren Form findet, ist schon deswegen von Bedeutung, weil sich die *Rhetorik* auch durchaus in entgegengesetzter Weise äußert.

Man könnte auch sagen, dass die Auffassung, es komme in der Rhetorik nur darauf an, den Richter in die Lage zu versetzen, ein möglichst gut informiertes, sachbezogenes und von jeder Interessennahme freies Urteil zu fällen, einen gleichsam ‚von oben her' kommenden, überparteilichen Standpunkt voraussetzt, welcher nicht den Erfolg einer Partei zum Ziel hat, sondern ‚das Ganze' im Blick behaltend, der Durchsetzung des Wahren und Gerechten verpflichtet ist. Dieser ‚Blick von oben', entspräche dem Standpunkt eines philosophischen Redners, der – obschon Anwalt *einer* Partei – nur das in der Sache gelegene Überzeugungspotential zur Geltung bringen will, jedoch nichts unternehmen würde, was das allein an den Tatsachen orientierte Urteil des Richters beeinträchtigen könnte.

a27–28 „dass etwas der Fall ist oder nicht der Fall ist, dass (etwas) geschehen oder nicht geschehen ist“: Die Tatsachenbeweise, auf die hier angespielt wird, spielen in der *Rhetorik* eine wichtige Rolle: erstens laufen die Schlüsse aus Zeichen bzw. aus den notwendigen Indizien auf einen Tatsachenbeweis hinaus, denn sie erklären den betreffenden Sachverhalt nicht, sondern geben einen Anhaltspunkt dafür, dass er besteht; zweitens ist ein Großteil des Kapitels II 19 den Tatsachenbeweisen (d.h. dem Beweis, dass etwas geschehen ist oder nicht) gewidmet.

Eine versteckte Mehrdeutigkeit? Die vorliegende Anleitung ist dennoch erstaunlich restriktiv. So heißt es zum Beispiel in Kapitel I 3, 1358b31f., vor Gericht streite man sich oftmals gar nicht darüber, ob jemand etwas getan habe oder nicht, sondern nur darüber, ob es Unrecht sei oder nicht. Diese Bemerkung hat besonderes Gewicht, weil sie verdeutlichen soll, dass das Gerechte/Ungerechte den eigentlichen Gegenstand der Gerichtsrede darstelle, wogegen eine Verkürzung auf die Tatsachenfeststellung allein, die Parteien vor Gericht als für den eigentlichen Gegenstand dieser Gattung unzuständig erklären würde. Erst recht behandeln die Abschnitte 1416a6–13 und 1416b20f. die Tatsachenfeststellung nur als die erste von drei Stufen der Fragestellung. – Wie kann dieser Widerspruch erklärt werden? Zunächst scheint hier tatsächlich von einer idealen gesetzlichen Regelung die Rede zu sein, die mit den realen und verbreiteten Regelungen nicht übereinzustimmen braucht; der Abschnitt nennt demnach nur eine Bestimmung, die aus Sicht des Grundsatzes ‚möglichst viel soll das Gesetz bestimmen‘ wünschenswert wäre. Außerdem könnte hier eine Mehrdeutigkeit im Spiel sein: Im vorliegenden Zusammenhang dürfte gemeint sein, dass die Parteien nur Argumente dafür vorbringen, ob beispielsweise eine Körperverletzung stattgefunden hat oder nicht, ob dagegen Körperverletzungen im Allgemeinen erheblich oder unerheblich, recht oder unrecht sind oder ob die besonderen Umstände der betreffenden Tat sie zu einem großen oder kleinen Vergehen machen oder ob sie aufgrund besonderer Umstände als recht oder unrecht zu bewerten ist, dies sollte möglichst gesetzlich bestimmt sein oder den Richtern überlassen werden. Dagegen passt auf den Kontext der genannten Stelle aus I 3 eher folgende Beschreibung: Dass eine Person eine andere umgeschlagen hat, mag vielleicht nicht einmal kontrovers sein, ob mit dieser Tat aber die gesetzlich bestimmten Kriterien für das Unrecht der Körperverletzung erfüllt sind, darauf kommt es den streitenden Parteien primär an und *darüber* dürfen sie auch im Sinne der vorliegenden Regelung von I 1 streiten – was ihnen nicht erlaubt sein soll, ist hingegen, dass sie über den Nachweis des Tatbestands hinaus die Erheblichkeit oder den Unrechtscharakter der schon als ein bestimmtes Unrecht subsumierten Tat (z.B. als Körperverletzung, Vertragsbruch usw.) etwa durch den Vergleich mit anderen Taten, durch Relativierung der gesetzlichen Bestimmungen usw. erörtern.

Wielands Deutung dieser Bemerkung: Auf die vorliegende Stelle gründet Wieland (1968) eine weit reichende These. Wieland möchte das Problem der so genannten „ἐξωτερικοὶ λόγοι“ lösen, auf die Aristoteles öfters hinweist und deren Identifikation mit den Aristotelischen Frühdialogen spätestens seit Dirlmeier (⁹1991, 274f.) fraglich geworden ist. Anhand von *Physik* 217b29ff. stellt Wieland einen Zusammenhang zwischen der Frage der Existenz eines Phänomens (im Unterschied zu dessen Wesen oder Erklärung) mit den „ἐξωτερικοὶ λόγοι“ heraus

(a.a.O., 325f.). Es gehe an der *Physik*-Stelle um „die Faktizität der Dinge selbst, deren sich die Wesensuntersuchung zuvor immer versichern muss" (a.a.O., 327). Die Frage des Existenzbeweises bringt ihn dann auf die vorliegende *Rhetorik*-Stelle. Die dadurch angenommene Zuständigkeit der Rhetorik für die Existenzbeweise bildet den Hintergrund für die These: „So liegt die Vermutung nahe, dass vor allem in der zitierten Physikstelle ἐξ.[ωτερικοὶ] λ.[όγοι] eine Behandlungsweise des Gegenstandes der Untersuchung meint, die, weil nur nach der Existenz bzw. Nichtexistenz des Gegenstandes gefragt wird, nur mit den Mitteln der allgemeinen Rhetorik möglich ist" (a.a.O., 332). Dies nimmt er zum Anlass, um auf die Nachrichten über die frühe Betätigung des Aristoteles als Rhetoriklehrer hinzuweisen und diese mit der Vermutung zu versehen, dass es nicht gut denkbar sei, „dass die Tätigkeit als Rhetoriklehrer bei Aristoteles niemals zu einem spezifischen literarischen Niederschlag geführt hätte" (a.a.O., 337). Seine „Vermutung, geht nun dahin, dass sich hinter den ἐξ.[ωτερικοὶ] λ.[όγοι] der literarische Niederschlag jener Zeit, in der Aristoteles als Rhetoriklehrer auftrat, verbirgt" (a.a.O., 337f.).

Kritik an Wielands Deutung: Offensichtlich leidet Wielands These an argumentativen Schwächen: Weil sich der angenommene Charakter dieser exoterisch-rhetorischen Werke nicht gut mit den von *Rhet.* I 2 an beschriebenen Produkten der Rhetorik verträgt und weil auch die Bedeutung der Existenzbeweise sich nirgendwo mehr so dominant und exklusiv darstellt wie in Kap. I 1, muss sich Wieland auf das Gespenst einer „allgemeinen Rhetorik" berufen, welche nicht mit der Rhetorikkonzeption der *Rhetorik* zusammenfällt, sondern lediglich eine ätherische Existenz zwischen den Zeilen von Kap. I 1 fristen müsste. Um eine solche Sonderbehandlung des ersten Kapitels zu rechtfertigen, muss Wieland nicht nur die unhaltbare (vgl. die 1. Nachbemerkung zu Kap. I 1, Abs. 2) Entwicklungsthese von Solmsen wiederbeleben, sondern noch andere unplausible (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 3, darin: „Universalität – ein Problem um Merkmal (i.)") Voraussetzungen machen. Außerdem liegt beim wichtigsten argumentativen Schritt, nämlich von der Prämisse, dass es die Rhetorik mit Existenzbeweisen zu tun hat, zur Konklusion, dass es für Existenzbeweise der Rhetorik bedarf, schlicht ein ‚non sequitur' vor. Weiterhin dürfte die Existenz etwa der Zeit, um die es an Wielands Kronzeugenstelle geht, nicht auf dieselbe Weise zu beweisen sein, wie der für die Rhetorik typische Umstand, dass ein Verbrechen, dem die Richter beiwohnten, geschehen ist, weil nämlich ersteres eine Frage des vorphilosophischen Verständnisses ist, welches es gegenüber anders lautenden Ansichten von Philosophen zu bewahren gilt. Schließlich müsste der Zusammenhang zwischen den in den philosophischen Schriften auftauchenden Existenzfragen und den exoterisch-rhetorischen Werken entweder ein direkter sein, so dass dort explizit über die Existenz der betreffenden Dinge gesprochen wurde, oder ein indirekter-methodischer der Art: „wir wollen hinsichtlich der Zeit mit den Mitteln argumentieren, die wir in der Rhetorikschule gelernt haben" (a.a.O., 341). Im zweiten Fall wäre die Bedeutung des Existenzbeweises für die Rhetorik insgesamt deutlich überschätzt, weil dieser weder die einzige rhetorische Methode noch eine für die Gesamtkonzeption der Aristotelischen *Rhetorik* besonders prominente Methode darstellt; dass sich ein Hörer allein auf den Hinweis auf diese Werke an das mit dem Existenzbeweis verknüpfte Vorgehen erinnert, ist schwer vorzustellen. Im ersten Fall

dagegen hätten die exoterisch-rhetorischen Werke des Aristoteles Themen gehabt, die nach Aristoteles ausdrücklich nicht in den Zuständigkeitsbereich der Rhetorik fallen, jedenfalls nicht derjenigen Rhetorik, die in der vorliegenden Schrift *Rhetorik* ausgearbeitet ist, und andere Aristotelische Rhetoriken kennen wir nicht.

a28–31 „Ob es aber groß oder klein ...“: Vgl. dazu die Anm. zu 1354a27f. Der Aufbau dieser Stelle (dass etwas der Fall ist – ob es groß oder klein ist – ob es gerecht oder ungerecht ist) erinnert an die in *Rhet.* III mehrmals unterschiedenen drei Stufen der Fragestellung (ob, wie, wie groß); vgl. dazu 1416a6–13 und 1416b20f.

1354a31–1354b16 Die vorausgegangenen Bemerkungen zu einer gesetzlichen Regelung des Außerhalb-der-Sache-Redens stellt Aristoteles jetzt in einen weiteren Kontext, indem er ausführt, dass die guten Gesetze möglichst viel bestimmen und den Richtern möglichst wenig zur Entscheidung überlassen sollten. Für diese Forderung führt er drei Argumente an: Erstens ist es leichter, einen oder wenige vernünftige (εὖ φρονοῦντες) Gesetzgeber zu finden als zahlreiche vernünftige Richter. Zweitens gehen die Gesetze im Unterschied zu den Urteilen eines Gerichts aus einer lange währenden Überlegung hervor, weswegen die Gesetze das Gerechte und Nützliche besser beachten können als die richterlichen Entscheidungen. Das dritte und wichtigste Argument ist, dass Gesetzgeber auf das Zukünftige und Allgemeine sehen, während Richter und Versammlungsmitglieder über den Einzelfall entscheiden; sie sind deshalb – anders als die Gesetze bzw. die Gesetzgeber – durch Zuneigung, Abneigung und den eigenen Vorteil beeinflussbar, wodurch unter Umständen das Wahre nicht mehr hinreichend beachtet wird und ihre Urteile „verdunkelt“ werden. Mit diesem dritten Argument knüpft Aristoteles an das leitende Thema des vorigen Abschnitts an: Die maximale Ausdehnung der gesetzlichen Regelungen ist unter anderem wegen der Praxis des Außerhalb-der-Sache-Redens wünschenswert, weil diese in dem Bereich, der der richterlichen und politischen Entscheidung überlassen ist, tendenziell am Wahren und Gerechten orientierte Urteile verhindert.

Obwohl es demnach allgemein wünschenswert ist, dass den Richtenden so wenig Entscheidungsbefugnis wie möglich überlassen wird, stellt Aristoteles klar, dass Tatsachenentscheidungen und Prognosen über individuelle Ereignisse doch den Richtern überlassen bleiben müssen, denn ob etwas früher geschehen oder nicht geschehen ist, ob etwas künftig der Fall sein oder nicht der Fall sein wird oder ob etwas jetzt der Fall ist oder nicht der Fall ist, kann ein Gesetz natürlich nicht im voraus bestimmen. Somit bleibt auch innerhalb der bestmöglichen Gesetzesordnung ein Bereich von Einzelfallentscheidungen, in dem es auf die Urteilsfähigkeit der Richter oder Versammlungsmitglieder ankommt und in dem dadurch auch der Einfluss der Redner wirksam wird.

(1.) *Anknüpfung an Platon:* Die in diesem Abschnitt formulierte rechtsphilosophische Position weist einige einschlägige Parallelen zu Platon auf. Im Einzelnen informiert hierzu Schütrumpf (1994, besonders 104–111). Schütrumpf berücksichtigt hierbei Abhängigkeiten, die über die ansonsten zum Vergleich der Rhetorik bei Platon und Aristoteles maßgebliche Arbeit von Hellwig (1973) hinausgehen.

Besonders zwei Stellen aus Platons *Nomoi* IX scheinen für die Ausführungen des vorliegenden Abschnitts aufschlussreich. Für die allgemeine Rechtfertigung einer dominierenden Stellung der Gesetze vgl. *Nom.* 874e–875b: „Es ist für die Menschen unerlässlich, sich Gesetze zu geben und nach Gesetzen zu leben, sonst werden sie sich in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden. Der Grund hiervon ist der, dass keines Menschen Natur mit einer solchen Fähigkeit begabt ist, dass sie nicht nur erkennt, was den Menschen für ihre staatliche Gemeinschaft nützt, sondern auch, wenn sie es erkannt hat, die Kraft und den Willen aufbringt, das Beste zu verwirklichen. Erstens ist es nämlich schwierig zu erkennen, dass die wahre Staatskunst nicht auf den Vorteil des Einzelnen, sondern auf das Gemeinwohl bedacht sein muss ... und dass es für beide, für das Gemeinwesen wie für den Einzelnen, von Vorteil ist, wenn eher das Gemeinwohl gefördert wird als die Interessen des Einzelnen. Das Zweite ist: selbst wenn sich wirklich jemand die Erkenntnis, dass sich das naturgemäß so verhält, in seiner Kunst voll zu Eigen gemacht hat, er aber hernach frei von jeder Verantwortung und aus eigener Macht über einen Staat herrscht, so wird er wohl niemals die Kraft haben, diesem Grundsatz treu zu bleiben und sein ganzes Leben hindurch an erster Stelle das Gemeinwohl im Staat zu fördern, das eigene Interesse aber erst im Anschluss an das Gemeinwohl. Sondern seine sterbliche Natur wird ihn stets zur Selbstsucht und zur Befriedigung seiner persönlichen Interessen antreiben, weil sie unvernünftigerweise vor dem Schmerz flieht und der Lust nachjagt." (Übersetzung nach Schöpsdau/Müller)

Die Überlegungen, mit denen bei Platon hier die Unverzichtbarkeit von Gesetzgebung und Gesetzesautorität begründet werden, haben auch direkte Entsprechungen bei Aristoteles: die Bemerkung, der Mensch ohne Gesetze gleiche den wilden Tieren hat eine Entsprechung in *Pol.* I 2, 1253a31–33, wo es heißt: „So wie nämlich der vollendete Mensch das beste aller Lebewesen ist, so ist der von Gesetz und Recht getrennte das schlechteste von allen." Dass die wahre Staatskunst auf das Allgemeinwohl und nicht auf den partikularen Nutzen bedacht ist, kommt bei Aristoteles unter anderem dadurch zum Ausdruck, dass die Staatskunst wesentlich auf einem Allgemeinwissen beruht (vgl. für Belege unten, die Anm. zu 1354b6); die Verfolgung des Allgemeinwohls im Unterschied zum partikularen Wohl der regierenden Gruppen, wird als ein normatives Moment zur Beurteilung aller Verfassungsformen in *Pol.* III 6 begründet. Dass der personale Herrscher im Unterschied zum Gesetz sich nicht konstant an allgemeine Grundsätze zu halten vermag, hängt damit zusammen, dass er über einen affektiven Seelenteil (παϑητικόν: *Pol.* 1286b18) verfügt, was zumindest in dieser Hinsicht die Überlegenheit der Gesetze begründet. Vgl. für weitere Entsprechungen aus der Aristotelischen *Politik* unten, die Anm. (2).

Für die eng gefasste Kompetenz der Richter, wie sie im vorliegenden Abschnitt vertreten wird, vgl. *Nom.* 875e–876c: „Dies nun alles den Gerichten zur Entscheidung zu überlassen oder auch gar nichts ist gleichermaßen unmöglich. Eines freilich muss man ihnen in allen Fällen zur Entscheidung überlassen, nämlich die Frage, ob jeweils eines dieser Vergehen stattgefunden hat oder nicht. Ihnen ferner überhaupt keine Entscheidung darüber zuzugestehen, welche Geldbuße und welche Strafe der derjenige erleiden soll, der ein solches Unrecht begangen hat, son-

dern für alle Fälle, kleine und große, selber Gesetze zu geben, das ist nahezu unmöglich – Welche Schlussfolgerung ergibt sich daraus? – Diese: dass einiges den Gerichten zu überlassen ist, anderes aber nicht, sondern vom Gesetzgeber selbst zu regeln ist. – Welche Fälle sind denn nun durch Gesetze zu regeln und welche der Entscheidung der Gerichte zu überlassen? – Hierauf ließe sich nun am richtigsten erwidern, dass in einem Staat, in welchem die Gerichte unfähig und stumm sind und ihre Meinung verbergen ... oder, was noch schlimmer ist, wenn sie ... unter großem Lärm, indem sie wie das Theaterpublikum durch Geschrei die Redner beider Seiten abwechselnd loben oder tadeln – dass sich dann eine schwierige Lage für den ganzen Staat zu ergeben pflegt. ... (man) darf ihnen nur in den geringfügigsten Fällen die Festsetzung der Strafen überlassen, die meisten Fälle muss man durch Gesetze ausdrücklich regeln. In einem Staat jedoch wo die Gerichte so trefflich wie möglich eingerichtet sind, ... da ist es recht und schön ... in vielen Fällen solchen Richtern die Entscheidung zu überlassen." (Übersetzung nach Schöpsdau/Müller)

Die allgemeine Aussage des Platon-Textes, dass man so viel wie möglich den Gesetzen zuteilen, einen notwendigen Anteil jedoch der richterlichen Entscheidung vorbehalten muss, entspricht ziemlich genau der Aussage des vorliegenden Aristotelischen Textabschnitts. Platons Unterscheidung zweier (ungeeigneter) Arten von Gerichten scheint einerseits eine von Natur aus einfältige (eine Entsprechung bei Aristoteles könnte in dessen Bemerkung über die Bürger nordischer Länder, die des Verstandes und der Kunst entbehrten, vorliegen: *Pol.* VII 7, 1327b23 ff.) und andererseits die typisch demokratische Richterschaft zu meinen. Im vorliegenden Kapitel scheint Aristoteles eher an letztere gedacht zu haben. Interessant ist schließlich Platons abwägende Antwort auf die Frage, wie viel den Gesetzen und wie viel den Richtern an Kompetenzen zuzuschreiben sei. Dass die Gesetze umso größere Kompetenzen erlangen sollen, je weniger Vernunft von Seiten der Richter zu erwarten ist, dürfte ein allgemeines Schema für die Rechtfertigung der Gesetzesherrschaft (sowohl in *Nomoi* als auch bei Aristoteles) darstellen.

(2.) *‚Herrschaft der Gesetze' bei Aristoteles:* Vgl. *Pol.* III 16, 1287a18–20: „Dass also das Gesetz herrsche, ist in höherem Maße wählenswert, als dass einer der Bürger es tut", sowie kurz darauf im Text (*Pol.* 1287a28–32): „Wer also dazu auffordert, dass das Gesetz herrsche, der fordert, dass der Gott und die Vernunft allein herrsche, wer aber dazu auffordert, dass der Mensch (herrsche), der fügt auch das wilde Tier dazu; die Begierde nämlich ist von solcher Beschaffenheit, und die Wut (ὁ θυμός) verführt selbst die besten Männer, wenn sie Machtpositionen innehaben. Deswegen ist das Gesetz Vernunft ohne Streben." Vgl. auch *Pol.* III 11: „Keine andere Folgerung geht aus der zuerst aufgeworfenen Frage mit solcher Klarheit hervor wie diejenige, dass Gesetze, sofern sie richtig gegeben sind, die absolute Gewalt haben müssen, ..." (Übersetzung: Schütrumpf). Die Legitimation für die Forderung nach einer „Herrschaft der Gesetze" ergibt sich daraus, dass die Gesetze als Verkörperung oder Artikulation vernünftiger Regelung angesehen werden: vgl. *EN* X 10, 1180a21 f., das Gesetz sei ein „*logos*, der von einer Art von Vernünftigkeit und Einsicht ausgeht". In der *Politik* betont Aristoteles die Herrschaft des Gesetzes (ἄρχειν δὲ τὸν νόμον) vor allem im Zusammenhang mit den gemäßigten Formen der Demokratie (vgl. IV 4, 1292a2.4.5 u.a.), während die extreme Demokratieform diejenige ist, in der das Gesetz nicht mehr Souverän ist,

sondern das Volk und die Volksabstimmungen. In den gemäßigten Demokratien, die einen Ausgleich zwischen dem Prinzip der Partizipation und dem Prinzip der möglichst vernünftigen und tugendhaften Regierung darstellen, hat das Gesetz eine gegenüber den Befugnissen der Menge kompensative Funktion, weil die Menge als regierende Klasse – anders als bei der Königsherrschaft und der Aristokratie – ihren Herrschaftsanspruch nicht durch besondere Tugend und Vernunft legitimieren kann.

b1 „einen und wenige zu finden als viele, die vernünftig ... sind": Vgl. dazu *Pol.* III 7, 1279a39–b2: „Dass nämlich ein einziger sich in der Tugend auszeichnet oder wenige, ist möglich, dass hingegen mehrere dies genau mit Blick auf jede Tugend erfüllen, ist schon schwierig, aber (wenn überhaupt, dann) am ehesten hinsichtlich der kriegerischen Tugend ..." Aus der Schwierigkeit, viele vernünftige Richter zu finden, schließt der vorliegende Abschnitt darauf, dass sich die gesuchte Vernünftigkeit eher bei den Gesetzen findet (vgl. oben, Anm. (2.)); zum entsprechenden Gemeinplatz der Weisheit der Gesetze vgl. auch *Rhet.* I 15, 1375b23–25.

b2 „aus Überlegungen während einer lang andauernden Zeit": Die Möglichkeit, Gesetze durch Gesetzesänderungen zu verbessern (ἐπανορθοῦσθαι), erwähnt Aristoteles in *Pol.* III 16, 1287a27, und diskutiert sie ausführlich in II 8, 1268b26–1369a28, jedoch mit zurückhaltendem Ergebnis, weil der Schaden erheblich sei, der durch die Gewohnheit zustande kommt, Gesetze bei jeder Gelegenheit zu ändern. Die vorliegende Stelle impliziert aber nicht notwendig, dass sich die „Überlegungen während einer langen Zeit" in der fortgesetzten Änderung schon erlassener Gesetze niederschlagen: so wird zum Beispiel der gute Gesetzgeber aus den Erfahrungen mit bestehenden Gesetzen lernen und die in ihnen bewährten Regelungen übernehmen. Zum Gedanken, dass das Gesetz eine Art von Vernunft verkörpere (siehe oben, Anm. (2.)), trägt diese Stelle den Aspekt bei, dass sich in den gut erlassenen Gesetzen die Vernünftigkeit der verschiedenen Beiträge und Verbesserungen gleichsam aufhäufe. – Dazu dass die Zeit die wirklich nützlichen Einrichtungen an den Tag bringt, vgl. auch *Pol.* II 5, 1264a1–3: „Man darf nämlich auch nicht übersehen, dass man der langen Zeit und den vielen Jahren Beachtung schenken muss, in denen es nicht verborgen geblieben wäre, wenn sich dies (hier: die Einrichtungen von Platons *Politeia*; d. Verf.) gut verhalten hätte." Vgl. außerdem *EN* I 7, 1098a23 f.: „Auch ist die Zeit von solchen Dingen ein guter Erfinder und Mitarbeiter".

b6 „das Künftige und Allgemeine": Das Gesetz repräsentiert immer allgemeine Sätze (vgl. etwa *Pol.* III 15, 1286a10 und 16) sowie – bei guten Gesetzen – eine entsprechend höhere Wissensform, die mit der Beherrschung der Staatskunst zusammenfällt (*EN* X 10, 1181a23); denn „wer ein Fachmann werden und die Lehre beherrschen will, muss auf das Allgemeine gehen und dies kennen lernen, soweit es möglich ist." (a.a.O., 1180b20–22) Diese Allgemeinheit ist insofern ein Vorteil, als sie – wie an der vorliegenden Stelle betont – die Unabhängigkeit und Überparteilichkeit repräsentiert und die kausalen Abhängigkeiten zwischen einzelnen Maßnahmen und den intendierten Zielen in den Blick nimmt; jedoch kann die Allgemeinheit der herrschenden Gesetze auch als Nachteil gegenüber einem personalen

Herrscher angesehen werden, insofern sie dem Einzelfall nicht angemessen Rechnung tragen kann (vgl. *Pol.* III 15, 1286a12–15).

b9 „der eigene Vorteil“: Beim Künftigen und Allgemeinen, worauf das Gesetz zielt, spielt der partikuläre Nutzen einzelner noch keine Rolle, hingegen ist am bestimmten Vorliegenden ein solcher Nutzen erkennbar und dessen Berücksichtigung trägt dazu bei, das Urteil zu verdunkeln. Hierbei scheint unterstellt zu sein, dass, wer sich mit dem Künftigen und Allgemeinen befasst, noch gar nicht genau sagen kann, durch welche Regelung sein eigener Vorteil befördert wird. Zur Korrumpierung des Urteils durch die Berücksichtigung eigener Belange (zu unterscheiden von dem unten, in 1354b29–33 vorgebrachten, Argument, dass der Richter bei eigenen Belangen von selbst Wert auf ein vernünftiges Urteil legt) vgl. *Pol.* III 9, 1280a14–16: „Der Grund dafür aber ist, dass das Urteil über eigene Belange gefällt wird. Beinahe die meisten sind nämlich schlechte Richter mit Bezug auf eigene Angelegenheiten.“ Vgl. auch *Pol.* VII 10, 1330a20–23: „Deswegen besteht bei einigen das Gesetz, dass die den Grenznachbarn unmittelbar benachbarten (Bürger) an der Beratung über Kriege gegen diese nicht teilnehmen dürfen, weil sie aufgrund der eigenen Belange nicht in der Lage wären, gut zu beratschlagen.“ – Eine extreme Form, wie der eigene Vorteil das Urteil der Richter bestimmen kann, ist natürlich die Bestechung; an die hat Aristoteles in der *Rhetorik* auch gedacht: vgl. I 12, 1372a34.

Schon in der pseudo-xenophontischen Schrift *Der Staat der Athener* I 13 heißt es über die demokratischen Richter in Athen, sie hätten nicht das Gerechte (τὸ δίκαιον), sondern den Nutzen (τὸ συμφέρον) im Blick.

b9 „spielt ... eine Rolle (συνήρτηται)“: Die von Ross und Kassel in den Text aufgenommene Form von „συναρτάω (wörtlich: zusammenhängen mit)“ findet sich nur in C und ist dorthin wohl auch nur als Konjektur gelangt (vgl. Kassel (1971, 119) mit einem zusätzlichen Beleg durch indirekte Überlieferung). In Anbetracht der überlieferten Ausdrücke „συνήρηται“ (in A, F, H) und „συνείρηται“ (ε) handelt es sich aber bei der Ross'schen/Kassel'schen Lesart dennoch sicherlich um die beste Alternative. Spengel, Cope und Grimaldi operieren mit „συνῄρηται“, also mit einer Form von „συναιρεῖν (zusammennehmen)“, die Wilhelm-Übersetzung übersetzt „annexa sunt“, was eine Form von „συνείρω (verknüpfen, verbinden)“ (entsprechend ε) vorauszusetzen scheint.

b11 „das Urteil verdunkelt“: Emotionen, wie Lieben und Hassen, modifizieren das Urteil; vgl. *Rhet.* I 2, 1356a15f.: „wir fällen unsere Urteile nämlich nicht in gleicher Weise, wenn wir trauern und wenn wir uns freuen oder wenn wir lieben und wenn wir hassen“. Wenn Aristoteles hier diese Modifikation eine „Verdunkelung“ nennt, dann ist klar, dass sie als eine Beeinträchtigung des wesentlich rationalen Urteils angesehen wird. Insofern auch das Trachten nach dem eigenen Vorteil das Urteil verdunkelt, wird klar, dass an ein Urteil im eigentlichen Sinn normative Kriterien angelegt werden, wie etwa dies, dass das Urteil auch wirklich die Sache, auf die es gerichtet ist, beurteilen muss: anderenfalls ist es kein Urteil über den anstehenden Sachverhalt und somit in einem gewissen Sinn gar kein Urteil (vgl. 1355a1: „aber nicht (wirklich) urteilen“).

b12 „wie wir sagen“: Vgl. oben 1354a33–34: „… möglichst wenig den Richtern zu überlassen“.

b14 „notwendigerweise (ἀνάγκη)“: Dies entspricht ω; A² und γ dagegen haben „ἀνάπαλιν (wiederum)“.

b14 „das künftig Eintretende oder Nicht-Eintretende“: Obschon im ganzen Abschnitt die Orientierung an der Gerichtsrede dominiert, zeigt der Hinweis auf das Künftige, dass das Argument von einem durch Gesetze notwendigerweise ungeregelten Spielraum nicht auf Rechtssprechung eingeengt ist, sondern durchaus auch auf politische Entscheidungen Anwendung finden kann; entsprechend scheint es möglich, die nachfolgend genannten Richter (τοῖς κριταῖς) im weiteren Sinn von ‚Urteilender, Urteilsbefugter, Entscheidungsträger‘ zu lesen; dies wird auch aus der Verwendung von „κριτής“ in Zeile 1354b29 deutlich, wo explizit der Urteilende in der politischen Rede gemeint ist. – Neben der Vergangenheit und der Zukunft, welche nach Kap. I 3 die für die Gerichts- und die politische Rede jeweils typischen Zeitstufen sind, erwähnt Aristoteles im vorliegenden Abschnitt auch ausdrücklich die Gegenwart, welche ebenfalls in Kap. I 3 mit der epideiktischen Rede assoziiert wird. Diese Assoziation scheint aber auch in Kap. I 3 etwas erzwungen, und außerdem findet sich vor diesem dritten Kapitel von der epideiktischen Rede nicht die geringste Spur, so dass die Aufzählung der drei Zeitstufen eher um der Vollständigkeit willen zu erfolgen scheint als um der Anspielung auf die dritte Redegattung willen.

b14–15 „notwendigerweise den Richter überlassen“: Weil die Gesetze wesentlich in allgemeinen Bestimmungen bestehen (vgl. oben die Anm. zu 1354b6), lassen sie einen irrreduziblen Spielraum für die richterlichen Entscheidungen in partikulären Fragen offen. Damit ist auch eine irrreduzible Rolle für die Rhetorik gesichert. Wenn man wie Aristoteles der Ansicht ist, dass möglichst viel durch Gesetze bestimmt sein soll, weil diese den Einfluss der Vernunft im gerichtlichen und politischen Leben repräsentieren (vgl. oben, Anm. (2.)), dann lässt sich die Forderung nach einer sachorientierten und beweiszentrierten Rhetorik als der Versuch einer Ausweitung dieses Einflusses der Vernunft in die Einzelfallentscheidungen hinein verstehen. ‚Einfluss der Vernunft‘ muss hierbei nicht mehr meinen, als dass es vernünftig und im Prinzip dem Gemeinwohl der Polis eher zuträglich ist, wenn anstehende Entscheidungen aufgrund einer Auseinandersetzung mit dem anstehenden Kasus selbst, und nicht durch Korruption der Entscheidungsträger zustande kommt.

1354b16–1355a3 Mit diesem Abschnitt nimmt Aristoteles nochmals die Kritik an den früheren Rhetoriklehrern bzw. ihren Lehrbüchern auf: Sie handeln vorzüglich von den verschiedenen Teilen der Rede und berühren damit nur das außerhalb der Sache Liegende; denn sie bezwecken damit die Beeinflussung der Richtenden, während sie über die kunstgemäßen Überzeugungsmittel nichts sagen. Weil nun aber das von ihnen gelehrte Außerhalb-der-Sache-Reden in der Gerichtsrede mehr einbringt als in der politischen Rede, behandeln sie ausschließlich das Auftreten vor Gericht, obwohl erstens das methodische Vorgehen in beiden Gattungen dasselbe ist und zweitens der Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten

eine größere Bedeutung zukommt. Der Grund, warum es in der politischen Rede nichts einbringt, außerhalb der anstehenden Sache zu reden, liegt darin, dass die entscheidungsbefugten Zuhörer – anders als in der Gerichtsrede – bei der politischen Rede über ihre eigenen Angelegenheiten entscheiden und daher selbst hinreichend darauf achten, dass ausschließlich zur Sache gesprochen wird.

b16–17 „dann stellen offensichtlich alle diejenigen, die ..., Anleitungen über das außerhalb der Sache Liegende auf (φανερὸν ὅτι τὰ ἔξω τοῦ πράγματος τεχνολογοῦσιν)“: Adespota rhet. C 24 (*Artium Scriptores*); vgl. 1414a36ff. Zu dem Ausdruck „außerhalb der Sache“ vgl. die Anm. zu 1354a22f. Der Ausdruck „τεχνολογέω“ ist in seiner Partizipialform „οἱ τεχνολογοῦντες“ terminologisch für die Rhetoriklehrer und Verfasser von Rhetoriklehrbücher (vgl. 1356a11 und 17; sowie die Anm. zu 1356a11). Dadurch ist auch der Bezug auf die in 1354a12 genannten Verfasser von rhetorischen Lehrbüchern deutlich. Weitere Verwendungen der Verbalform finden sich in 1354b26f. und 1355a19.

b26–27 „Anleitungen aufzustellen (τεχνολογεῖν)“: Vgl. zu diesem Ausdruck oben, die Anm. zu 1354b16–17.

b28–29 „[Und die politische Rede ... von allgemeinerem Interesse.]“: Vgl. Kassel (1971, 120), wo schlüssig gezeigt wird, dass es sich um einen fremden Einschub handelt. Klammert man den Satz derart ein, dann steht nichts im Wege, den nach der Klammer stehenden Satz als Begründung oder Erläuterung („γάρ (nämlich)“) für das vor der Klammer Gesagte anzusehen.

b29–33 „Hier nämlich fällt der Richtende eine Entscheidung über eigene Angelegenheiten ...“: Vgl. dazu: *Prolegomenon Syllogê* 231, 26f. (Rabe): „in der Ratsversammlung nämlich bekommt der Hörer über eigene Angelegenheiten (περὶ οἰκείου πράγματος) zu hören, vor Gericht über fremde (περὶ ἀλλοτρίου)“. Vgl. dazu auch *Pol.* II 3, 1261b33–35: „Am wenigsten Fürsorge erfährt nämlich das, was den meisten gemeinsam gehört, denn um das Eigene kümmert man sich am meisten, um das Gemeinsame weniger oder wenigstens nur, insofern es den Einzelnen angeht.“

b30 „über eigene Angelegenheiten (περὶ οἰκείων)“: Korrespondiert mit Zeile b33: „um fremde Angelegenheiten (περὶ ἀλλοτρίων)“.

b33–34 „auf den eigenen Vorteil“: Vgl. dazu oben, die Anmerkung zu 1354b9.

a1 „aber nicht (wirklich) urteilen“: Vgl. dazu oben, die Anmerkung zu 1354b11. Die Richter urteilen zwar äußerlich, indem sie ihre Stimme abgeben, jedoch urteilen sie nicht *wirklich*, weil sie den anstehenden Fall nicht *beurteilen*. Dies wäre etwa dann der Fall, wenn der Richter den befreundeten Angeklagten zu begünstigen versucht (vgl. *Rhet.* 1372a20f.) – Dass durch das Agieren im Sinn der konventionellen Rhetorik ein echtes Urteil sogar verhindert wird, ist natürlich ein vergleichsweise starker Vorwurf, welcher der Selbsteinschätzung der Aristotelischen Überzeugungsmethode gegenübergestellt werden muss, wonach die Emotionen zwar das Urteil beeinflussen (dies nämlich ist der Grund, warum sie für den Redner überhaupt von Interesse sind); dass dieser Einfluss das Urteil im eigentlichen

Sinn verhindern würde, klingt aber (mit Bezug auf die Aristotelische Methode der Emotionsbeeinflussung) nirgendwo an.

a1–2 „wie wir weiter oben gesagt haben“: Vgl. oben 1354a22f.: „einige ... verbieten ..., außerhalb der Sache zu sprechen (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν)“.

1355a3–1355a20 Aristoteles führt hier zuerst den (zwar schon erwähnten, jedoch nirgendwo erläuterten) Begriff des Enthymems ein und stellt ausgehend von dieser Begriffsbestimmung einige Betrachtungen zum Verhältnis von Rhetorik und Dialektik an: Zunächst hält er fest, dass es die kunstgemäße Methode (ἔντεχνος μέθοδος), die in diesem ersten Kapitel bislang nur als Gegenbegriff zu den Lehren der bisherigen Rhetorikhandbücher diente, mit den Formen der Überzeugung (πίστεις) zu tun hat. Die Überzeugung wird daraufhin als „eine Art von Beweis (ἀπόδειξίς τις)“ definiert (vgl. unten, Anm. (1.)), weil jemand dann im höchsten Maße überzeugt ist, wenn er meint, dass etwas bewiesen sei. Von hieraus kann nun das Enthymem bestimmt werden: der rhetorische Beweis bzw. der Beweis im Bereich der Rhetorik ist das Enthymem. Das so bestimmte Enthymem wiederum ist „eine Art von (vgl. unten, Anm. (3.)) Deduktion (συλλογισμός τις)“ (vgl. unten, Anm. (2.)). Weil es der Dialektik obliegt, Deduktionen aller Art zu behandeln, liegt nach Aristoteles hierin ein weiterer Hinweis auf die Affinität von Rhetorik und Dialektik: Wer in höchstem Maße zur Behandlung der Deduktionen befähigt ist, der muss auch in höchstem Maße das Enthymem beherrschen, wenn er zusätzlich erfasst hat, über welche Art von Dingen die Enthymeme handeln und welche Unterschiede zu anderen Deduktionen bestehen.

Aristoteles schließt zwei höchst bemerkenswerte Feststellungen an, die offenbar als Hintergrund für die behauptete Affinität von Dialektik und wohl verstandener (also einer kunstgemäß verfahrenden, auf den Überzeugungsweisen basierenden, das Enthymem in den Mittelpunkt stellenden usw.) Rhetorik gedacht sind. Erstens nämlich weist er darauf hin, dass es Sache ein und derselben Fähigkeit ist, das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu erkennen. Zweitens kommt es derselben Art von Begabung zu, die anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) und die Wahrheit zu treffen, weil die Menschen „von Natur aus“ zur Auffindung des Wahren begabt sind und daher meistens auch die Wahrheit treffen (vgl. unten, Anm. (4.)).

(1.) „die Überzeugung (ist) eine Art von Beweis (ἀπόδειξίς τις)“: Das Wort „ἀπόδειξις“ ist hier im umgangssprachlichen Sinn von „Beweis“, „Nachweis“, „Darlegung“ und nicht im technischen Sinn der Aristotelischen Apodeiktik (wie sie in der *Zweiten Analytik* entfaltet wird) gebraucht. Die ἀπόδειξις im technischen Sinn von ‚wissenschaftlicher Beweis‘, ‚Demonstration‘ ist eine Deduktion, die einen zu beweisenden bzw. zu erklärenden Satz auf Prämissen zurückführt, die wahr, ursprünglich (πρῶτον), unvermittelt (ἄμεσον), und im Verhältnis zur Konklusion (dem zu erklärenden Satz) bekannter (γνωριμώτερον), vorrangig (πρότερον) und ursächlich (αἴτιον) sind (*An. post.* I 2, 71b20–22). In der *Zweiten Analytik* wird außerdem vorausgesetzt, dass die wissenschaftlichen Beweise Syllogismen sind (siehe unten, Anm. (2.)). Wenn Aristoteles zu Beginn der *Topik* sagt, eine ἀπόδειξις liege dann vor, „wenn diese Deduktion aus wahren und ersten Sätzen gebildet wird, oder aus solchen, die durch bestimmte wahre und erste Sätze das Prinzip für die Erkenntnis von ihnen erhalten haben“ (I 1, 100a27–29), dann

scheint klar, (i.) dass damit ebenfalls ein terminologischer Begriff des wissenschaftlichen Beweises geprägt wird, (ii.) dass dieser Begriff im Großen und Ganzen in dieselbe Richtung weist wie der in *An. post.* I 2 bestimmte, wenngleich (iii.) der in der *Topik* vorausgesetzte Begriff eines wissenschaftlichen Beweises offensichtlich weniger elaboriert ist als der der *Zweiten Analytik*, (iv.) dass – unter der Voraussetzung, dass die *Topik* anders als die *Zweite Analytik* die Theorie der Syllogistik noch nicht voraussetzt – der frühere und einfachere Begriff der ἀπόδειξις nicht notwendig den Begriff eines Syllogismus, wohl aber den Begriff einer Deduktion enthält (vgl. dazu unten, Anm. (2.)).

Demnach ist im terminologisch-technischen Sinn von ἀπόδειξις jeder wissenschaftliche Beweis eine gültige Deduktion, aber nicht jede Deduktion ein wissenschaftlicher Beweis. Ein wissenschaftlicher Beweis kommt nur dann zustande, wenn die Prämissen des entsprechenden Arguments die oben genannten Merkmale aufweisen. Sind die Prämissen einer Deduktion hingegen nicht ‚erste', ‚wahre', ‚ursächliche' usw. Sätze, sondern nur Meinungen bzw. anerkannte Sätze, befindet man sich im Bereich der dialektischen Argumentation.

Der Beweis (ἀπόδειξις), wie er hier eingeführt wird und wie er in der *Rhetorik* immer wieder in zentraler Bedeutung auftritt (I 1, 1355a5; I 2, 1356a4, 1356a19f., 1356a35f. usw.), kann nicht im selben technischen Sinn gemeint sein; denn es steht fest, dass es die Rhetorik nicht mit Sätzen zu tun hat, die die Restriktionen des wissenschaftlichen Beweises erfüllen – weder die strengeren der *Zweiten Analytik* noch die vageren vom Beginn der *Topik* –, sondern vielmehr mit Sätzen, die den Meinungen der Zuhörer entsprechen (z.B. II 22, 1395b31f.); das wird nicht so sehr als ein Defizit der rhetorischen Argumente gegenüber den wissenschaftlichen Beweisen gesehen; vielmehr würde das rhetorische Argument seine ihm eigentümliche Aufgabe nicht erfüllen können, falls es versuchte, die Kriterien der ἀπόδειξις im terminologischen Sinn zu erfüllen (1355a24–29). In *EN* I 1, 1094b27, scheint es auf geradezu sprichwörtliche Weise unangebracht, vom Redner Beweise (ἀποδείξεις) zu verlangen. Es ist auch nicht so, dass der strengere Begriff des Beweises erst später entwickelt worden wäre, während die *Rhetorik* ‚noch' mit einer unverbindlicheren Form des Beweisens operieren musste; vielmehr wird die Gegenüberstellung von beweisender Argumentation in der Rhetorik und wissenschaftlichem Beweis in voller Kenntnis der (frühen, in der *Topik* nachweisbaren) Apodeiktik vorgenommen, deren Spuren sich in I 2, 1358a25f., und I 4, 1359b2–16, finden.

Wie weit oder wie streng ist der Begriff des Beweises im außertechnischen Sinn? Weil Aristoteles offenbar der Meinung ist, mit dem Ausdruck „ἀπόδειξις (Beweis)" einen allgemein verständlichen Ausdruck zu benutzen, fehlen ausdrückliche Definitionen des außertechnischen Beweises. Für die Verwendung des Ausdrucks in der *Rhetorik* lässt sich zumindest so viel sagen: (i.) Auch die Beweise im außertechnischen Sinn sind *echte* Beweise in dem Sinn, dass es rational ist, eine der Konklusion des Beweises entsprechende Überzeugung zu vertreten, wenn die in Anspruch genommenen Prämissen wahr sind, und dass sowohl die vermeintliche Wahrheit der Prämissen als auch der Schluss von den Prämissen auf die Konklusion einer näheren Überprüfung standhalten würden (was für einen nur scheinbaren Beweis nicht gelten würde). (ii.) Die Beweise im außertechnischen Sinn sind

echte Beweise, obwohl sie die für die wissenschaftlichen Beweise aufgestellten Kriterien nicht erfüllen oder wenn, dann nur zufällig erfüllen (I 2, 1358a25f.). (iii.) Insoweit die Beweise der Rhetorik typischerweise auf Wahrscheinlichem und auf Zeichen beruhen, unterscheiden sie sich von wissenschaftlichen Beweisen, deren Prämissen notwendig (im Unterschied zu wahrscheinlich) und ursächlich (im Unterschied zum Zeichen) sind (mit der Einschränkung, dass man für die praktische Philosophie im Aristotelischen Sinn plausiblerweise die Auffassung vertreten könnte, dass es sich um eine zumindest in Teilbereichen apodeiktische Wissenschaft handelt, obwohl sie es nicht mit notwendigen Prinzipien zu tun hat – vgl. dazu Reeve (1992, 7–66), so dass sich auf diese Weise der wissenschaftliche Beweis der praktischen Wissenschaft und der rhetorische Beweis sehr nahe kämen). Dennoch ist es nicht so, dass die auf Wahrscheinlichem und auf Zeichen beruhenden Beweise der Rhetorik deshalb als grundsätzlich defizient anzusehen wären. So kann erstens der Beweis aufgrund von Wahrscheinlichem unter bestimmten Umständen – wie vorzüglich denen der Komplexität und Unbeständigkeit der Praxis – die bestmögliche epistemische Option darstellen (mehr zu verlangen, ist nach dem berühmten Methodenexkurs in *EN* I 1, 1094b11–27, geradezu ein Zeichen von Unbildung) und zweitens kann der auf Zeichen oder Indizien gestützte Beweis sogar unumstößlich sein oder kann, wenn nicht unumstößlich, so doch der einzig mögliche Beweis für bestimmte Sachverhalte sein, so wie zum Beispiel die Tugendhaftigkeit einer Person nur über die äußeren Zeichen, wie Handlungen, sichtbare Gefühlsäußerungen, usw. erschlossen werden kann. – Zu weiteren Gemeinsamkeiten von rhetorischem Beweis und Beweis im engeren Sinn vgl. die 1. Nachbemerkung zu Kap. I 2, *Psychologische Voraussetzungen (II) – Kontinuität zu anderen Lehr- und Lernvorgängen* sowie unten die Anm. (4.1).

(2.) „das Enthymem aber (ist) eine Art von Deduktion (συλλογισμός τις)“: Diese Bestimmung des Enthymems als einer Art von *‚syllogismos‘* stellt den Kern für die weiteren Beschreibungen des Enthymems in der *Rhetorik* dar. Jedoch enthält die Feststellung, das Enthymem sei eine Art von *‚syllogismos‘*, eine Mehrdeutigkeit, die für die nähere Interpretation des Enthymems von entscheidender Bedeutung ist. Weil man mit dem Wort *‚syllogismos‘* in der Wirkungsgeschichte vor allem Aristoteles' herausragende Errungenschaft des ersten formallogischen Systems verbindet, wie er es in der so genannten ‚Syllogistik‘ der *Ersten Analytik* entwickelt hat, besteht traditionell ein weitgehendes Einvernehmen darüber, dass die Aristotelische Enthymemtheorie von der Theorie der Syllogistik abhängt und dass folglich auch das Enthymem bestimmten formalen Restriktionen unterliegen muss, die (wenn auch für den rhetorischen Gebrauch modifiziert) der Theorie der Syllogistik zu entnehmen sind. Die alternative Deutung kann darauf verweisen, dass es bei Aristoteles auch einen vor-syllogistischen, also einen zeitlich vor der Entstehung der *Ersten Analytik* anzusetzenden, Gebrauch des Wortes *‚syllogismos‘* gibt und dass die Bestimmung des Enthymems sich der vor-syllogistischen Verwendungsweise des Wortes bedient. Die für die Interpretation des Enthymems wesentliche Mehrdeutigkeit besteht also mit anderen Worten darin, dass das Wort *‚syllogismos‘* bei Aristoteles nicht oder jedenfalls nicht immer das bezeichnet, was man im Anschluss an die Aristotelische Syllogistik unter einem ‚Syllogismus’ versteht, nämlich eine aus genau zwei Prämissen und einer Konklusion zusammenge-

setzte Satzfolge, in der genau die Begriffe A, B, C vorkommen, so dass die erste Prämisse aus A und B, die zweite aus B und C und die Konklusion aus A und C gebildet wird. Die Auffassung, dass das Enthymem einen Syllogismus in diesem Sinn darstellt, definiert zusammen mit dem Unvollständigkeitstheorem (welches man mit Bezug auf die Textstellen *Rhet.* I 2, 1357a7–21; II 22, 1395b25–1396a2; *An. pr.* II 27, 70a10 rechtfertigen zu können glaubt) diejenige Position, die das Enthymem als einen unvollständigen, abgekürzten oder verstümmelten (truncatus) Syllogismus auffasst.

Syllogismus-truncatus-Lehre:	Das Enthymem ist ein Syllogismus, bei dem eine der zwei Prämissen fehlt oder unausgesprochen bleibt (etwa weil man sie ‚im Sinn behält' oder weil der Hörer sie ‚im Sinn' ergänzen soll).

Als exemplarische Belege für die Verbreitung der Syllogismus-truncatus-Lehre sollen an dieser Stelle genügen: Cope/Sandys (II 220f.) und Cope (1867, 103): „Still the suppression of one or other of the premisses or of the conclusion is so invariably attendant upon its ordinary use, that it may at least be regarded as what Aristotle would have called a συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, 'an inseparable accident' of the enthymeme...", oder Maier 1896–1900 (II 1, 476): „abgekürzter" bzw. „verstümmelter Syllogismus" (a.a.O., II 1, 478). Einige Autoren gehen gegenüber der dogmatischen Syllogismus-truncatus-Lehre Kompromisse in der Frage ein, ob die Unvollständigkeit zur Definition des Enthymems gehört; darunter ist besonders das Argument zu würdigen, dass die Anzahl der Prämissen weniger die logische Unvollständigkeit betreffe, sondern eine psychologisch-stilistische Qualität des Enthymems beschreibe. Insofern diese Autoren (für Belege vgl. in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6) aber daran festhalten, dass es sich bei den Enthymemen um Syllogismen im oben beschriebenen Sinn handelt, kann deren Position subsumiert werden als:

Syllogistische Interpretation:	Das Enthymem ist notwendig ein Syllogismus, selbst wenn wegen der aus psychologischen oder stilistischen Gründen erforderlichen Kürze die syllogistische Form durch die im Enthymem explizit genannten Bestandteile allein noch nicht erfüllt ist.

So kommentiert Grimaldi (I 21) das erste Auftreten des Ausdrucks ‚συλλογισμός' umstandslos mit den Worten: „A syllogism is a form of inference consisting of two propositions called premisses and a conclusion." – Entsprechend ist unter den von der vorherrschenden und der syllogistischen Interpretation abweichenden Auffassungen die Position hervorzuheben, die der zentralen Voraussetzung widerspricht, das Wort ‚συλλογισμός' bei der Bestimmung des Enthymems meine einen Syllogismus:

Nicht-syllogistische Interpretation:	Das Enthymem ist ein ‚συλλογισμός', aber nicht notwendig ein Syllogismus und somit auch kein unvollständiger oder abgekürzter Syllogismus.

Der weite συλλογισμός-Begriff als Frage der Chronologie: Die nicht-syllogistische Interpretation stützt sich sowohl für die Feststellung, *dass* es bei Aristoteles

eine vor-syllogistische und weiter gefasste Verwendung von ‚συλλογισμός‘ gibt, als auch für die nähere Beschreibung, *worin* der vor-syllogistische und weiter gefasste συλλογισμός besteht, auf die Schrift *Topik*, von der es prima facie plausibel ist zu sagen, sie stelle eine frühere Stufe in der Entwicklung der Aristotelischen Logik dar als die *Erste Analytik* und sie sei daher auch früher entstanden; vgl. dazu neben vielen anderen: Solmsen (1929, 191–194), Huby (1961, 72–80), Brunschwig (1967, LXXXII–CIV), Barnes (1981, 55), Primavesi (1996, 60): „Da eben diese Erwartung in der *Topik* eindeutig enttäuscht wird (die Erwartung, dass die Syllogistik aus *An. pr.* der Theorie des *syllogismos* in der *Topik* zugrundeliegt; d. Verf.), ist man zu dem Schluß genötigt, dass Aristoteles zur Abfassungszeit der *Topik* das in den *Analytica Priora* niedergelegte syllogistische System noch gar nicht entwickelt hatte. Die *Topik* ist also *vor* den *Analytica Priora* entstanden. Hierin liegt ein Stück Entwicklungsgeschichte, das von den entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen Jaegers völlig unabhänigig ist und deshalb auch die Kritik an diesen Hypothesen unbeschadet überdauert hat.“ Natürlich gibt es auch Gegenstimmen, wie etwa Weil (1981, 111f.) oder Pietsch (1992, 158, Fußn. 62); letzterer mit dem völlig unzureichenden Hinweis auf die Definition des *syllogismos* zu Beginn der *Topik*. Zu einer solchen Assoziation von Syllogistik und *syllogismos*-Definition vgl. unten, die Anm. (2.2).

Der weite συλλογισμός-Begriff hängt nicht allein von der Chronologie ab: Trotz der beinahe unbestrittenen zeitlichen Einordnung wäre es irreführend, wollte man das Verhältnis des weiteren und des im Sinne der Syllogistik geprägten *syllogismos* allein als eine Frage der Chronologie darstellen, so als vertrete der jüngere Autor Aristoteles einen weiten, flexiblen und unreglementierten Deduktionsbegriff, welcher nach der Erfindung der Syllogistik durch das formal restringierte Gebilde ersetzt wird, was wir als Syllogismus kennen. Das ist – wie gerade argumentiert – zur Hälfte richtig, aber eben nur zur Hälfte. Denn mit der Erfindung der Syllogistik ändert sich nicht etwa die Intension des Begriffs ‚*syllogismos*‘, wie aus dem Vergleich der jeweils in der *Topik* und der *Ersten Analytik* gegebenen Definition deutlich wird (vgl. unten, Anm. (2.2)). Wäre das so und würde der Ausdruck ‚*syllogismos*‘ nach der Erfindung der Syllogistik nur noch die Syllogismen im oben beschriebenen Sinn der Zwei-Prämissen-Argumente meinen, so argumentiert etwa Corcoran (1974, 90), dann würden einige der in der *Ersten Analytik* diskutierten Punkte auf eine „elaborierte Trivialität“ hinauslaufen. Warum nämlich sollte Aristoteles dann überhaupt noch für die These argumentieren, dass jeder *syllogismos* durch die drei syllogistischen Figuren zustande kommt, wenn es doch schon im Begriff des *syllogismos* liegen soll, dass er die syllogistischen Figuren erfüllt? Vgl. dazu *An. pr.* I 23, 40b17–22: „Dass die in diesen Figuren vorkommenden *syllogismoi* durch die allgemeinen *syllogismoi* der ersten Figur vollkommen gemacht und auf diese reduziert werden, liegt aufgrund der vorstehenden Ausführungen auf der Hand. Dass dies aber uneingeschränkt für jeden *syllogismos* gilt, wird jetzt durch den Nachweis klar werden, dass jeder *syllogismos* in einer dieser Figuren zustande kommt.“ (Übersetzung nach Ebert) Vgl. auch *An. pr.* 41b1–5: „Wenn das zutrifft, dann muss jeder Beweis und jeder *syllogismos* in den drei vorher behandelten Figuren zustande kommen. Mit diesem Nachweis liegt auf der Hand, das jeder *syllogismos* durch die erste Figur vollkommen gemacht

und auf die allgemeinen *syllogismoi* dieser Figur reduziert wird." (Übersetzung nach Ebert)

Wäre hierbei schon vorausgesetzt, dass die mit ‚*syllogismos*' bezeichneten Gebilde Syllogismen im Sinne der Syllogistik mit genau zwei Prämissen usw. wären, dann könnte sich Aristoteles die ganze Untersuchung etwa des Kapitels *An. pr.* I 23 schenken. Zu weiteren Konsequenzen aus diesem weiten Begriff des *syllogismos*, welcher hiermit auch unabhängig von Datierungsfragen einzuräumen ist, vgl. die 3. Nachbem. zu Kap. I 2.

(2.1) *Argument, gültiges Argument, Deduktion, Syllogismus.* Die weiteren Überlegungen sollen folgende Begriffsbestimmungen voraussetzen (vgl. zu diesem Schema Barnes (1981, 22) und A. Beckermann, Einführung in die Logik, Berlin 1997, 10ff., 31ff.):

(1.) Ein *Argument* sei ein geordnetes Paar $\langle\{\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n\}, \sigma\rangle$, so dass gilt:
 (i.) $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ und σ sind Aussagesätze,
 (ii.) das Paar wird mit dem Anspruch behauptet, dass σ durch $\{\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n\}$ in dem Sinn gestützt wird, dass es rational ist, σ für wahr zu halten, falls $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ wahr sind.

(2.) Ein *gültiges Argument* sei ein Argument, so dass gilt:
 (i.) es ist tatsächlich rational, σ für wahr zu halten, falls $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ wahr sind.

(3.) Eine *Deduktion* sei ein gültiges Argument, so dass gilt:
 (i.) s ist notwendig wahr (d.h. σ kann nicht falsch sein), falls $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ wahr sind.

(4.) Ein *Syllogismus* ist eine Deduktion, so dass gilt:
 (i.) $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ und σ sind syllogistische Sätze,
 (ii.) $n = 2$ (die Menge der Prämissen hat genau zwei Elemente) und
 (iii.) α_1, α_2 und σ weisen insgesamt genau drei Terme auf, wobei der α_1 und α_2 gemeinsame Term nicht in σ erscheint.

Nach dieser Definition sind alle Syllogismen Deduktionen, aber längst nicht alle Deduktionen Syllogismen. Was aus der Geschichte der Logik als „Syllogismus" bekannt ist und hier auch unter dieser Bezeichnung definiert wurde, sind genau diejenigen Deduktionen, die durch die Aristotelische Syllogistik formalisiert werden und in eine der syllogistischen Figuren passen.

(2.2) *Ist der syllogismos ein Syllogismus?* Die Frage kann auf direkteste Weise dadurch beantwortet werden, dass man die von Aristoteles selbst gegebene Definition dieses Ausdrucks mit den in (2.1) aufgestellten Bestimmungen vergleicht. Aristoteles definiert den *syllogismos* an mehreren Stellen, im Kern folgen alle diese Definitionen demselben Schema (vgl. zum Vergleich der verschiedenen Versionen Anm. (2.) zu 1356b10–26). Die Grundform aller dieser Definitionen wird am Anfang der Topik gegeben:

Top. I 1 „… λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων – … ein Argument, in welchem sich, wenn bestimmte Dinge vorausgesetzt werden, etwas von

dem Vorausgesetzten Verschiedenes durch das Vorausgesetzte mit Notwendigkeit ergibt."

Definiert wird hier ein Prämissen-Konklusions-Argument (vgl. zu diesem Begriff B. Mates, Elementary Logic, New York 1965, 3: „a p-c-argument is simply a set of sentences called the premises together with a single sentence called the conclusion"). Die Konklusion muss von dem Vorausgesetzten, den Prämissen, verschieden sein. Die Konklusion kommt mit Notwendigkeit zustande. Versteht man die Formulierung ‚durch das Vorausgesetzte' dahingehend, dass die Konklusion genau dadurch zustande kommt, dass die Prämissen der Fall sind (vgl. Anm. (2.) zu 1356b10–26), dann erfüllt Aristoteles' Bestimmung des *syllogismos* also genau die zuvor gegebene Definition der Deduktion (vgl. oben, Anm. (2.1)).

Von den zusätzlichen Bedingungen (i.) bis (iii.), die in der Definition des Syllogismus genannt werden, ist hier offensichtlich nicht die Rede. Manche Kommentatoren meinen, die Pluralformulierung „τεθέντων τινῶν – wenn Dinge vorausgesetzt werden", verlange, dass es sich um mindestens zwei Prämissen handle. Aber (abgesehen davon, dass nur der Hinweis auf genau zwei Prämissen eine Beziehung zur Syllogistik herstellen würde) noch nicht einmal das ist überzeugend, denn erstens stellt der Plural eine natürliche Ausdrucksweise dar, um die Anzahl offen zu lassen – mit dem Grenzfall, dass nur ein einziges Exemplar gegeben ist. So bedeutet z. B. die Plural-Formulierung „Vorschläge willkommen" nicht, dass ein einzelner Vorschlag nicht willkommen wäre. Zweitens bräuchte Aristoteles, wenn die Mehrzahl der Prämissen in der Definition gegeben wäre, in der *Ersten Analytik* nicht dafür zu argumentieren, dass ein Schluss nur durch zwei Prämissen zustande kommen kann. Was er aber ausdrücklich und aufwendig tut.

Man könnte nun einwenden, dass die zitierte Definition aus der *Topik* stammt und die *Topik* ein vor-syllogistisches Werk ist, so dass der Ausdruck ‚*syllogismos*' die in der Definition des Syllogismus genannten Kriterien erst später angenommen hat. Das müsste dann aber spätestens in dem Werk der Fall sein, welches die Syllogistik entfaltet, in der *Ersten Analytik*; jedoch zeigt sich, dass die *Erste Analytik* im Wesentlichen dieselbe Definition von ‚*syllogismos*' wiederholt:

An. pr. I 1 „... λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι – ein Argument, in welchem sich, wenn bestimmte Dinge vorausgesetzt werden, etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes mit Notwendigkeit dadurch ergibt, dass dieses der Fall ist"

Der einzige Unterschied zwischen beiden Versionen besteht darin, dass die *An. pr.*-Version anstelle von „διὰ τῶν κειμένων" die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" enthält. Dass beide Formulierungen dasselbe bedeuten, wird in Anm. (2.) zu 1356b10–26 gezeigt. Folglich stimmen beide Definitionen überein und es ist klar, dass sowohl die vor-syllogistische *Topik* als auch die *Erste Analytik* den *syllogismos* als Deduktion, jedoch nicht als Syllogismus definieren. Nebenbei bemerkt: Dass Aristoteles beide Mal dieselbe Definition von *syllogismos* gibt, heißt natürlich nicht, dass auch beiden Werken dieselbe Theorie des logisch gültigen Schlusses zugrunde läge. Vermutlich kann man bei der Entstehung der *Topik* von einer *Theorie*

des logisch gültigen Schlusses noch gar nicht sprechen. Aber immerhin finden sich in der *Topik* bzw. in den *Sophistischen Widerlegungen* Bemerkungen derart, dass Argumente des Typs „Er ist ein Ehebrecher, denn er putzt sich heraus" *asyllogistos* seien, also dass sie keine Deduktion bilden, weil es auch möglich sei, dass man sich herausputzt, ohne ein Ehebrecher zu sein. Das heißt, ein erster wichtiger Schritt in Richtung auf eine Theorie des logisch gültigen Schlusses ist getan, insofern ein Kriterium dafür vorliegt, wann Schlüsse nicht gültig sein können. Vgl. zu diesem Thema die 3. Nachbem. zu Kap. I 2.

(2.3) *Setzt die Rhetorik die Syllogistik voraus?* Aus der vorhergehenden Anmerkung ist klar, dass das Enthymem nicht allein dadurch, dass es als *syllogismos* definiert wird, schon als ein Syllogismus aufgefasst werden muss. Es wäre aber möglich, dass die *Rhetorik* insgesamt die Syllogistik voraussetzt und der *syllogismos* deshalb vor dem Hintergrund der Bedingungen verstanden werden muss, die in der Syllogistik für den Syllogismus bestimmt werden, auch wenn dies – wie man mit der vorigen Anmerkung zugestehen muss – nicht einfach an dem Wort oder an der Definition des Wortes ‚*syllogismos*' abgelesen werden kann. Diese Vermutung kann überprüft werden, indem man nach expliziten Spuren der Syllogistik innerhalb der *Rhetorik* und insbesondere bei der Behandlung des Enthymems sucht. Eine Spur der Syllogistik wiederum läge dann vor, wenn Aristoteles Teile des syllogistischen Inventars einführen würde. Tut er das? Nach einem kurzen Überblick über das wichtigste begriffliche Inventar der assertorischen Syllogistik in Anm. (2.3.1) wird diese Frage in Anm. (2.3.2) beantwortet.

(2.3.1) *Das Inventar der assertorischen Syllogistik:* Die Grundzüge der assertorischen Syllogistik entfaltet Aristoteles auf äußerst knappem Raum in den Kapiteln *An. pr.* I 1–2 und 4–7. Für einen ersten Überblick über das kennzeichnende begrifflich-theoretische Inventar der assertorischen Syllogistik genügen die folgenden Punkte.

Die assertorische Syllogistik berücksichtigt nur eine bestimmte Form von prädikativen Aussagen; aufgrund einer Kombination der Merkmale ‚allgemein – partikulär' und ‚bejahend – verneinend' ergeben sich vier mögliche Satztypen:

N (Normale Wortstellung)	*I (Inverse Stellung)*	
Alle B sind A	A kommt allen B zu	A **a** B
Kein B ist A	A kommt keinem B zu	A **e** B
Einige B sind A	A kommt einigen B zu	A **i** B
Einige B sind nicht A	A kommt einigen B nicht zu	A **o** B

Der Syllogismus (der assertorischen Syllogistik selbst) kann somit definiert werden: Ein Syllogismus ist eine Deduktion der Form $\langle\{\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n\}, \sigma\rangle$, so dass gilt: (i.) $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ und σ sind syllogistische Sätze, (ii.) $n = 2$ und (iii.) α_1, α_2 und σ weisen insgesamt genau drei Terme auf, wobei der α_1 und α_2 gemeinsame Term nicht in σ erscheint. Als Konvention kommt hinzu, dass man den in α_1 und α_2 gemeinsamen Term als ‚Mittelbegriff', die beiden anderen Terme als ‚Außenbegriff' bezeichnet, und α_1 als ‚Obersatz', wenn er denselben Prädikatsterm wie die Konklusion enthält, und schließlich α_2 als Untersatz.

Die syllogistischen Figuren werden wie im obigen Schema durch die Stellung des Mittelbegriffs definiert. Während die Gültigkeit der Syllogismen der ersten Fi-

gur nach Aristoteles vollständig evident ist, muss die Gültigkeit der Syllogismen der zweiten und der dritten Figur durch Rückführung auf oder Erweiterung zu einem Syllogismus der ersten Figur erst gezeigt werden.

Erste Figur	*Zweite Figur*	*Dritte Figur*
A x B	B x A	A x B
B x C	B x C	C x B
A x C	A x C	A x C

Die Einsetzung von a, e, i, o anstelle der Variablen x in den ersten drei Figuren ergeben eine Vielzahl von Kombinationsmöglichkeiten; davon weist Aristoteles 14 als logisch gültige Schlüsse aus (die Konvention zur Benennung der verschiedenen Modi ist natürlich nach-aristotelisch):

Erste Figur

Barabara	Celarent	Darii	Ferio
A a B	A e B	A a B	A e B
B a C	B a C	B i C	B i C
A a C	A e C	A i C	A o C

Zweite Figur

Cesare	Camestres	Festino	Baroco
M e N	M a N	M e N	M a N
M a X	M e X	M i X	M o X
N e X	N e X	N o X	N o X

Dritte Figur

Darapti	Felapton	Disamis	Datisi	Bocardo	Ferison
P a S	P e S	P i S	P a S	P o S	P e S
R a S	R a S	R a S	R i S	R a S	R i S
P i R	P o R	P i R	P i R	P o R	P o R

Die Syllogistik zeigt, dass alle möglichen gültigen Schlüsse oder Deduktionen „durch die genannten Figuren" gehen (*An. pr.* 68b9–14), d.h. dass alle gültigen Deduktionen letztlich auf die genannten gültigen Modi zurückgeführt werden können. Darüber hinaus soll gezeigt werden, dass die verschiedenen gültigen Schlüsse in den drei Figuren ebenfalls auf eine gemeinsame Grundform zurückgeführt werden können. Dafür unterscheidet Aristoteles zwischen vollkommenen und unvollkommenen Syllogismen (*An. pr.* 24b22–26). Nur die Syllogismen der ersten Figur hält Aristoteles für vollkommen; ihre Gültigkeit wird als nicht weiter beweisbedürftig angesehen. Die Syllogismen der zweiten und dritten Figur werden dadurch als gültig erwiesen, dass sie durch bestimmte Umformungen auf Syllogismen der ersten Figur zurückgeführt werden. Für eine kompakte Darstellung dieser Umformungen in Anschluss an Corcoran (1973) vgl. Rapp (2001a).

(2.3.2) *Gibt es Spuren des syllogistischen Inventars in der* Rhetorik*?* Damit kann die Vermutung, die Rhetorik sei insgesamt vor dem Hintergrund der Syllo-

gistik zu verstehen, abschließend beurteilt werden. Die gesamte *Rhetorik* enthält keinen Hinweis auf die Art der zu verwendenden Sätze und somit auch keine Spur von der Definition des syllogistischen Satzes. Das ist sehr schwerwiegend, weil Syllogismen im Sinne der drei syllogistischen Figuren nur bei der Verwendung normierter Sätze zustande kommen können. Die *Rhetorik* enthält keinen Hinweis darauf, dass der rhetorische *syllogismos*, das Enthymem, genau zwei bzw. weniger als genau zwei Prämissen enthalten müsse. Damit ist klar, dass kein Gebilde mit genau zwei Prämissen vorausgesetzt wird. Es gibt keinen Hinweis auf die Begriffe ‚Mittelterme', ‚Außenterme' oder auf den Unterschied von Obersatz und Untersatz, während die *Zweite Analytik*, welche in der Tat eine Anwendung der syllogistischen Theorie darstellt, dies ständig tut. Es ist nie die Rede davon, wie viele Terme ein *syllogismos* bzw. ein Enthymem enthalten darf, und es ist nie die Rede davon, dass den Prämissen ein Term gemeinsam sein müsste. Es ist nie von den drei Figuren, von der Stellung des Mittelterms oder von dem Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Syllogismen die Rede. Deshalb ist es klar, dass die *Rhetorik* auch keinen Hinweis auf bestimmte als gültig erwiesene Modi enthält. Auch wenn man den Anwendungsbezug der *Rhetorik* konzediert, dessentwegen die *Rhetorik* einiges einfacher fassen mag, als es eine theoretische Schrift tut, wären gelegentliche Hinweise auf diese Unterschiede schon von Bedeutung. Beispielsweise wäre bei der Unterscheidung von echten und nur scheinbaren Enthymemen ein Hinweis auf die Unterscheidung von gültigen und ungültigen Modi nur natürlich. Schließlich enthalten die syllogistischen Sätze keine singulären Terme, während die Schlüsse der *Rhetorik* ständig mit singulären Termen operieren, ohne einen Hinweis darauf, warum sie das tun (auch die *Zweite Analytik* kennt Deduktionen mit singulären Termen, beweist aber zugleich ein Problembewusstsein dafür, dass sie das tut; vgl. dazu Detel (1993, I 169–172). Hatte die obige Anm. (2.3.1) nur den assertorischen Teil der Aristotelischen Syllogistik erwähnt, so enthält die *Erste Analytik* darüber hinaus noch einen elaborierten modallogischen Teil. Fragen der Modallogik werden auch in der *Rhetorik* öfters berührt, wenn es um die verschiedenen Qualifikationen der rhetorischen Prämissen geht oder um Topen zum Möglichen und Notwendigen. An keiner dieser Stellen jedoch wird auf die syllogistische Modallogik verwiesen, obwohl diese in einigen dieser Fragen einen geeigneten Hintergrund liefern könnte. Unnötig zu erwähnen, dass die in der *Ersten Analytik* eingeführten Ansätze zur Formalisierung keinerlei Widerhall in der *Rhetorik* finden.

Manche Autoren halten die Formulierung „erste Deduktion“ in 1357a17 für einen Hinweis auf die erste Figur und somit auf die Vertrautheit mit dem syllogistischen Inventar: das ist unhaltbar, wie die Anm. zu I 2, 1357a17, zeigt. Einige Autoren erkennen in der Definition des Enthymems in I 2, 1356b10–26, einen Hinweis auf die Syllogistik; das ist ebenfalls unhaltbar wie Anm. (2.) zu diesem Abschnitt zeigt. Andere Autoren berufen sich auf die fünf Querverweise zu den *Analytiken*, welche die *Rhetorik* enthält, um eine Abhängigkeit von der Syllogistik nachzuweisen. Diese fünf Verweise sind aber, wie die Einleitung (vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3) zeigt, weder zuverlässig noch beweisen sie eine Abhängigkeit von der Syllogistik. Zur Widerlegung der verbreiteten These, wenigstens die Behandlung der Zeichen-Enthymeme sei von der Syllogistik abhängig, vgl. Anm. (3.2) zu

1357b1–25. Zur Widerlegung der These, das Dorieus-Beispiel impliziere eine Abhängigkeit von der Syllogistik; vgl. die Anm. zu 1357a19–22.

Die *Rhetorik* insgesamt enthält somit keine Spur von Syllogistik; vgl. auch Barnes (1981, 52): „no hint of Syllogistic in it". Und es besteht somit kein Grund für die Annahme, das Enthymem sei ein Syllogismus. Gegen diese Folgerung wenden Vertreter der syllogistischen Interpretation ein, solche Hinweise fehlten, weil es in der Rhetorik nur um die praktische Anwendung des Syllogismus gehe. Das überzeugt aber nicht, denn für die Plausibilität eines Enthymems würde es schon einen Unterschied bedeuten, ob ein Syllogismus der ersten oder ein Syllogismus der zweiten oder dritten Figur zugrunde gelegt wird, denn die letzteren sind nicht ebenso evident wie die Syllogismen des ersten Typs, so dass für die Rhetorik im Grunde nur Syllogismen des Modus *Barbara* in Frage kommen würden – aber auch davon ist nicht die Rede. Außerdem stellt auch die *Zweite Analytik* und die darin entfaltete Wissenschaftstheorie nur eine Anwendung der Syllogistik dar, und sie *verwendet* das syllogistische Inventar bei jeder Gelegenheit.

(3.) „eine Art von (τις)": Diese Formulierung bezeichnet bei Aristoteles in sehr vielen Fällen die Unterordnung einer Art unter eine Gattung: ‚Der Mensch ist eine Art von Lebewesen', d.h. er erfüllt alle Merkmale von Lebewesen, unterscheidet sich aber durch eine differentia specifica von anderen Lebewesen; oder ‚Die Polis ist eine Art von Gemeinschaft' (vgl. *Pol.* I 1, 1252a1); d.h. wieder, sie ist eine Gemeinschaft im uneingeschränkten Sinn, weist aber gegenüber anderen Arten von Gemeinschaft bestimmte artbildende Unterschiede auf; daher ist jede Polis eine Gemeinschaft, aber nicht jede Gemeinschaft eine Polis. Nichts liegt – auf den ersten Blick – näher, als dieses Verhältnis auch an der vorliegenden Stelle behauptet zu sehen: Das Enthymem ist eine Art von Deduktion; d.h. es weist alle Merkmale der Deduktion auf, ist eine Deduktion im uneingeschränkten Sinn, verfügt aber zusätzlich über Eigenschaften, die es von anderen Arten der Deduktion unterscheidet.

Dass man allen Grund hat, ein solches Verhältnis anzunehmen, wird auch deutlich aus der analogen Bestimmung des wissenschaftlichen Beweises (ἀπόδειξις) in *An. pr.* I 4, 25b30f.: „Der Beweis ist nämlich eine Art von Deduktion, nicht jede Deduktion aber ist ein Beweis (ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξις συλλογισμός τις, ὁ συλλογισμὸς δὲ οὐ πᾶς ἀπόδειξις)". Hier verhält es sich wie in den zuvor betrachteten Fällen: Der Beweis ist eine Deduktion im uneingeschränkten Sinn; damit eine Deduktion aber als Beweis zählen kann, müssen zusätzliche Kriterien erfüllt sein: die Prämissen müssen bestimmte Eigenschaften aufweisen (vgl. oben Anm. (1.)).

Lässt sich diese Standard-Bedeutung von „τις" auch auf die vorliegende Stelle übertragen? Burnyeat (1994, 13–17) argumentiert, dass dies hier nicht möglich ist. Dazu verweist er auf eine abweichende Funktion von „τις", die der Ausdruck in manchen (gegenüber der Standard-Bedeutung sehr viel selteneren) Fällen annehmen kann; vgl. Burnyeat (a.a.O., 13): „Or it might be an *alienans* qualification, meaning that an enthymeme is only a sort of *apodeixis*, only a sort of *sullogismos*, not as it were your full-blooded specimen, not something from which you can expect everything that you would normally expect from an *apodeixis* or a *sullogismos.*"

Im Englischen entsprechen die beiden Funktionen von „τις" dem Unterschied von ‚a kind of deduction' und ‚a deduction of a kind'; im Deutschen entsprechen

sie dem Unterschied von ,eine Art von Deduktion' einerseits und ,so eine Art Deduktion' oder ,so etwas wie eine Deduktion' andererseits. Wäre hier die zweite dieser Funktionen einschlägig, dann könnte man vom Enthymem nicht sagen, es sei ,eine Deduktion, die …', sondern nur, dass es sich um ein Gebilde handelt, dass unter den gegebenen Umständen der Deduktion am nächsten kommt, jedoch nicht selbst als ein Exemplar von Deduktion im vollen Sinn zählen kann. Dies hätte natürlich für die weitere Interpretation des Enthymems erhebliche Folgen.

Gibt es nun einen Grund, um anzunehmen, dass an der vorliegenden Bestimmung des Enthymems „τις" anders als gewöhnlich eine solche *alienans*-Qualifikation ausdrückt? Burnyeats wichtigstes Argument ist – mit anderen Worten gesagt – folgendes: Weil es im Falle von ,Beweis (ἀπόδειξις)' eine verbreitete umgangssprachliche Bedeutung gibt (siehe oben, Anm. (1.)), kann man sagen, dass es in der Rhetorik eine ,weichere', ,großzügigere' usw. Form des Beweises (,weicher', ,großzügiger' im Vergleich mit den wissenschaftlichen Formen des Beweises) vorliegt, ohne dass dieser ,weichere' Beweis aufhört, ein Beweis (nämlich im umgangssprachlichen Sinn des Wortes) zu sein. Anders verhält es sich hingegen bei dem Theoriewort „συλλογισμός", für das es eine bindende Definition gibt und das ohne diese Definition gar nicht verständlich wäre. Hier kann man nicht sagen, in der Rhetorik gebe es eine ,weichere' Form der Deduktion, denn wenn man beim Begriff der gültigen Deduktion Abstriche machen wollte, dann handelte es sich eben um gar keine Deduktion mehr. Folglich muss man – wenn das Enthymem eine solche ,weichere' Form darstellen soll – eine *alienans*-Qualifikation anbringen: das Enthymem als unverbindlichere Deduktion verstanden, ist keine Art der Deduktion, sondern allenfalls *so etwas wie* eine Deduktion.

Burnyeats Argument wäre schlüssig, wenn (i.) das Enthymem Merkmale aufweisen würde, die es unmöglich machten, es als Deduktion im uneingeschränkten Sinn anzusehen, (ii.) wenn es Anzeichen gäbe, dass sich Aristoteles selbst durch die betreffenden Merkmale veranlasst sieht, das Enthymem nicht als eine echte Art der Deduktion anzusehen (so scheint beispielsweise aus der Sicht moderner Logik und Wissenschaftstheorie der Wahrscheinlichkeitsschluss nicht in den Bereich der Deduktion zu gehören; die entscheidende Frage ist aber, ob auch Aristoteles diese Ansicht teilt), (iii.) wenn es Anzeichen gäbe, dass sich Aristoteles deshalb, weil eine oder mehrere Unterarten des Enthymems die Anforderungen der Deduktion nicht erfüllen, veranlasst sieht, das Enthymem im Ganzen nicht als eine echte Art der Deduktion anzusehen.

Wenn man die Problemstellung so strukturiert, ist klar, dass eine Entscheidung für die Interpretation dieser Stelle bis zur Diskussion der Enthymemdefinition und der einzelnen Arten des Enthymems verschoben werden muss (nach der vorliegenden Kommentierung wird es keinen Anhaltspunkt dafür geben, dass sich Aristoteles weigern würde, das Enthymem im Allgemeinen als Deduktion anzusehen, wenngleich nicht alle Arten des Enthymems Deduktionen sind). Zwei Argumente gegen Burnyeats Auffassung können aber schon hier geltend gemacht werden: Um dem Hörer verständlich zu machen, dass das Enthymem keine echte Art der Deduktion, sondern nur so etwas wie eine Deduktion ist, gäbe es keine schlechtere Ausdrucksweise als die, die Aristoteles bei der Definition des Enthymems in I 2 wählt, wenn er das Enthymem als Deduktion *definiert* und auch noch

darauf hinweist, dass es die schon an anderer Stelle gegebene Definition der Deduktion ist, die er dabei verwendet. (Dagegen könnte Burnyeat natürlich einwenden, dass die Besonderheiten bei der Definition des Enthymems gegenüber den anderen Definitionen der Deduktion signifikant seien – nach der vorliegenden Kommentierung scheint das nicht der Fall zu sein, aber in der Tat verschiebt sich so eine endgültige Entscheidung erneut auf die Deutung dieser Definition). Zweitens gäbe es keine missverständlichere Art, um auszudrücken, dass das Enthymem nur *so etwas wie* eine Deduktion, aber keine echte Art der Deduktion ist, als die Verwendung derjenigen Formel, die sonst regelmäßig – und gerade auch mit Blick auf die verschiedenen Arten der Deduktion – dazu verwendet wird, um echte Arten einer Gattung einzuführen. Dass Aristoteles in der Mehrdeutigkeit dieser Formulierung nicht selbst eine Quelle für nahe liegende Missverständnisse gesehen hätte, wäre umso erstaunlicher, als ihm auch unzweideutige sprachliche Mittel dazu zur Verfügung gestanden hätten (z.B. ‚ὡς, ὥσπερ, οἷον'); zum Beispiel verwendet er eine solche unzweideutige Formulierung auch an einer weniger zentralen Stelle, nämlich in III 10, 1410b26, wo er deutlich machen will, dass das Lernen, von dem er spricht, kein Lernen im engeren, technisch besetzten Sinn des Wortes ist, indem er einfach sagt „*so etwas wie* ein Lernen (οἷον μάθησις)“, und somit keinerlei Zweideutigkeit hinterlässt. – Ein weiteres Argument gegen Burnyeats Auffassung ergibt sich unten, in Anm. (3.2.2).

(3.1) *Eine Konzession an Burnyeats Erklärung:* In einer anderen Hinsicht ist Burnyeats Hinweis, dass die Formulierung, das Enthymem sei „eine Art von Deduktion“, nicht ohne weiteres mit „der wissenschaftliche Beweis ist eine Art von Deduktion“ gleichgesetzt werden kann, durchaus richtig und hilfreich: Die Ähnlichkeit der vorliegenden Bestimmung mit der Definition des wissenschaftlichen Beweises als Deduktion aus wahren, ersten usw. Prämissen und dem dialektischen Argument als Deduktion aus akzeptierten Sätzen, weckt nämlich die Erwartung, das Enthymem werde im selben Sinn als eine Art der Deduktion definiert wie der wissenschaftliche Beweis und das dialektische Argument. Das ist aber nicht der Fall: Es gibt kein Dihairese-Prinzip, durch welches das Enthymem zu einer gleichberechtigten Art der Deduktion neben wissenschaftlichem Beweis und dialektischem Argument gemacht würde. Denn der artbildende Unterschied bei diesen beiden Arten der Deduktion kommt durch die Beschaffenheit der Prämissen zustande, während das Enthymem nicht auf dieselbe Weise bestimmt werden kann. Nach den verschiedenen Hinweisen ist das Enthymem eher als eine Unterart des dialektischen Arguments anzusehen, die durch den Gegenstandsbereich und die Art der Zuhörer näher qualifiziert ist, wobei der Gegenstandsbereich dafür verantwortlich ist, dass das Enthymem entweder aus Wahrscheinlichem oder aus Zeichen gebildet wird. Weil die entsprechenden Prämissen aber ebenfalls zu den anerkannten Sätzen zählen, ist damit kein artbildender Unterschied verbunden. – Aber vgl. auch unten, Anm. (3.2.1).

(3.2) *Die Einführung und Definition des Enthymembegriffs in* Rhet. *I 1*: Ein Grund für den Erfolg der Syllogismus-truncatus-Lehre (siehe oben, Anm. (2.)) besteht darin, dass man sich nach irgendeiner Definition für das Enthymem umsehen musste und der Aristotelische Text keine besseren Kandidaten anzubieten scheint. „Was sonst bliebe noch übrig,“ ruft etwa Cope (1867, 157) nach seiner Affirmation

der traditionellen Lehre aus, „um das Enthymem von den dialektischen Schlüssen zu unterscheiden?“ – Die Erwartung einer Definition, welche das Enthymem von den συλλογισμοί der Dialektik trennscharf unterscheiden würde, scheint jedoch fehlgeleitet. Denn es ist nicht so, dass Aristoteles eine distinkte Klasse von Schlüssen im Auge hätte, für die er den Namen „Enthymem“ vorsieht und deren definierendes Merkmal er dem Leser daher schuldete. Umgekehrt setzt er bei der Einführung des Begriffs in *Rhetorik* I 1 voraus, dass der Leser weiß, worum es sich bei Enthymemen handelt (vgl. dazu die 2. Nachbem zu Kap. I 2: „Etymologie und vor-aristotelischer Gebrauch“). Der gedankliche Fortschritt in diesem Einführungskapitel ist daher der, dass das Enthymem, von dem der Leser einen Vorbegriff mitbringt und dessen Distinktheit gar nicht in Frage steht, auf einen Grundbegriff der Aristotelischen Dialektik, den des συλλογισμός zurückgeführt wird. Nachdem das erreicht ist, ist Aristoteles erleichtert, sagen zu können: „Die Untersuchung von jeder Art von συλλογισμός aber obliegt ohne Unterschied der Dialektik“ (1355a8–10). Dies entspricht dem allgemeinen Argumentationsziel von *Rhetorik* I 1: Weil für die Überzeugung das Enthymem zentral ist, das Enthymem sich aber als eine Art von συλλογισμός erweist, kann es keine angemessene Theorie der Rhetorik geben, die nicht auf Dialektik beruhte. Deswegen geht es Aristoteles gerade nicht darum zu zeigen, was das Enthymem von allen anderen συλλογισμοί unterscheidet, sondern im Gegenteil darum, dass das Enthymem nichts anderes als ein συλλογισμός im rhetorischen Gebrauche sei. Wenn der συλλογισμός in der öffentlichen Rede eingesetzt werden soll, muss man zwei Besonderheiten dieser Bedingungen beachten: nämlich erstens die Eigentümlichkeit des darin vorherrschenden Gegenstandes und zweitens die Unzulänglichkeit der Adressaten. Der διαλεκτικός, der auch noch diese Besonderheiten berücksichtigt, dürfte in höchstem Maße zum ἐνθυμηματικός werden. Die Ausführungen zur Art und Anzahl der Prämissen, welche der Syllogismus-truncatus-Lehre als Basis dienen, stellen Konsequenzen aus der Berücksichtigung dieser Besonderheiten dar. Wer unter den Bedingungen der öffentlichen Rede erfolgreich sein will, wird sich diesen Besonderheiten nicht verschließen können. Das heißt aber nicht, dass die entsprechenden Maßnahmen das Enthymem definieren würden. Im Prinzip kann ein und dasselbe Argument sowohl vom Dialektiker als auch vom Rhetor gebraucht werden, aber nur im zweiten Fall handelt es sich um ein Enthymem.

(3.2.1) *Eine differentia specifica für das Enthymem?* Die vorausgegangene Anmerkung hatte erklärt, inwiefern die Erwartung, Aristoteles müsse die Einführung des Enthymembegriffs mit der Angabe eines Merkmals am Enthymem selbst verbinden, fehlgeleitet ist: Dass der Hörer imstande ist, Beispiele von Enthymemen zu erkennen, und dass er sie nur im Bereich der Rhetorik suchen würde, wird vorausgesetzt. Die am nächsten liegende *differentia specifica* des Enthymems ist daher – wie gesagt – einfach die, dass es sich um einen συλλογισμός *im rhetorischen Gebrauche* handelt. Was dies bedeutet, vertieft Aristoteles mit der Bemerkung: „... dann müsste offenbar derjenige, der am besten in der Lage ist zu betrachten, woraus und wie die Deduktion entsteht, auch am besten mit dem Enthymem vertraut sein, wenn er außerdem erfasst hat, (a) mit was für einer Art von Dingen es das Enthymem zu tun hat und (b) welche Unterschiede es zu den Deduktionen der Logik aufweist“ (1355a10–14).

Bei Merkmal (a) ist klar, dass es sich nicht um eine Eigenschaft des Enthymems selbst handelt, welche sich aus der Form der Deduktion oder aus dem Charakter der Prämissen ergeben würden (so wie etwa dialektische und apodeiktische Deduktionen unterschieden werden können: vgl. oben, Anm. (3.1)); vielmehr ist der mit (a) genannte Unterschied ein solcher, der sich aus dem Anwendungsbereich der Rhetorik ergibt, und die formal beschreibbaren Eigenschaften des Enthymems erst indirekt affiziert. Merkmal (b) dagegen ist gar kein wirkliches Merkmal, sondern nur ein Platzhalter für die Einführung weiterer Merkmale; es könnte sich daher ergeben, dass für das Merkmal (b) bei weiterer Behandlung Eigenschaften eingefügt werden müssten, die nicht nur Konsequenzen aus dem Anwendungsbereich darstellten, sondern formal beschreibbare Eigenschaften des Enthymems selbst wären. Dies ist aber nicht der Fall; denn nachdem Aristoteles die besonderen Umstände bei der rhetorischen Verwendung des συλλογισμός in Kap. I 2 thematisiert hat, folgert er: „Es ist ihre (der Rhetorik) Aufgabe, (c) über solche Gegenstände zu handeln, über die wir beraten und von denen wir keine Kunst besitzen, und (d) bei solchen Zuhörern, die nicht in der Lage sind, über vieles hinweg zusammenzuschauen und von weither Schlüsse zu ziehen.“ (I 2, 1357a1–4)

Erst aus diesen Merkmalen werden dann die Anleitungen formuliert, welche unter anderem die berüchtigten Anleitungen zur Komprimierung der rhetorischen Argumentation sowie die Ausführungen zum Charakter der in der Rhetorik bevorzugten Prämissen beinhalten. Das hier genannte Merkmal (c) vertieft nur das im obigen Zitat genannte Merkmal (b), das Merkmal (d) hingegen kommt neu hinzu; aber auch dies ist ein Merkmal, das dem Anwendungsbereich des rhetorischen συλλογισμός entnommen ist. Insofern alle sonst noch angeführten Besonderheiten des Enthymems auf die hier genannten Merkmale (c) und (d) zurückgeführt werden können, braucht auch für die Leerformel (b) kein Unterschied des Enthymems angenommen zu werden, der unmittelbar die Form des Enthymems beträfe und nicht aus dem Anwendungsbereich zu gewinnen wäre.

Zusammenfassend gesagt ist das Enthymem der συλλογισμός in der rhetorischen Anwendung. Dieser Anwendungsbereich zieht zweierlei Bedingungen nach sich: nämlich erstens Bedingungen, die den in der Rhetorik bevorzugten Gegenstand betreffen, und zweitens Bedingungen, die die Besonderheit der Zuhörer einer öffentlichen Rede im Unterschied zu den typischen Teilnehmern eines dialektischen Streitgesprächs enthalten. Alles weitere folgt aus diesen beiden Merkmalen.

(3.2.2) *Ein weiteres Argument gegen Burnyeats Auffassung von „τις“:* Obwohl Burnyeat (1994, 10) selbst gegen unangemessene Ansprüche hinsichtlich der Enthymem-Definition darauf hinweist, dass die Aristotelische Einführung des Enthymems (siehe oben, Anm. (3.2)) die Vertrautheit der Leser oder Zuhörer mit diesem Begriff voraussetzt, zieht er daraus offenbar nicht die oben in Anm. (3.2) und (3.2.1) formulierten Schlüsse. Denn wenn Aristoteles nach der Einführung des Enthymems betont, für die Behandlung jeder Art von συλλογισμός sei die Dialektik zuständig, dann betrachtet er das Enthymem als zur selben Gattung wie die dialektischen συλλογισμοί gehörig, aus welcher er erst dann – durch den Hinweis auf die Besonderheiten des rhetorisch gebrauchten συλλογισμός – das Enthymem als eine bestimmte Art isoliert. Damit ist klar ein Art-Gattungs-Gefüge gegeben, und dies legt eine entsprechende Interpretation für den Ausdruck „τις“ (nämlich die

Interpretation im Sinne von „eine Art von") nahe. Da nun außerdem die Gattung, in welche zugleich der rhetorische und der dialektische συλλογισμός fallen, der Zuständigkeit des Dialektikers zugeteilt wird, kann es nicht sein, dass das Enthymem nur *so etwas wie* ein συλλογισμός ist, denn dafür wäre der Dialektiker gar nicht zuständig.

(4.) *Die Begabung der Menschen für das Wahre:* Vgl. *EE* 1216b30ff.: „Denn jeder Mensch hat etwas Eigentümliches zur Wahrheit beizutragen, woraus man irgendwie Beweise bilden muss über das Gesagte. Aus dem nämlich, was wahr gesagt ist (τὰ λεγόμενα), aber nicht klar, wird sich, für die die voranschreiten, auch das Klare ergeben, indem man jeweils das besser Verständliche an die Stelle der üblicherweise konfusen Rede setzt." (Im Zusammenhang wird diese Bemerkung in der 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14 zitiert.) Vgl. auch unten, 1355a37f.: „sondern immer ist das Wahre und das von Natur aus Bessere leichter zu deduzieren und – um es geradeheraus zu sagen – überzeugender". Welche Rolle die hier behauptete Begabung des Menschen für das Wahre in Aristoteles' philosophischer Methodologie spielt, wird in der 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14 dargelegt.

(4.1) *Die Grundstruktur der Überzeugungsbildung entspricht der dialektischen Deduktion:* In diesem Abschnitt fallen innerhalb weniger Zeilen und ohne größeren Begründungsaufwand die wichtigsten Entscheidungen für den Charakter der zu entwerfenden Rhetorik. Die Argumentation enthält insgesamt folgende Schritte

(i.) Wer jemanden überzeugen will, benutzt eine Art von Beweis. Denn überzeugt ist man, wenn man meint, dass etwas bewiesen sei.

(ii.) Den in der Rhetorik gebräuchlichen Beweis nennt man ‚Enthymem'.

(iii.) Das Enthymem ist eine Art von Deduktion bzw. deduktivem Argument.

(iv.) Für Deduktionen ist allgemein der Dialektiker zuständig.

(v.) Auch für das Auffinden von anerkannten Meinungen ist jemand zuständig, der in der Lage ist, das Wahre zu treffen.

ad (i.): Auch wenn man ‚Beweis' in (i.) im weitesten Sinn nimmt (vgl. dazu oben, Anm. (1.)), ist diese Behauptung über das Hervorbringen von Überzeugung beim Zuhörer enger, als man es aufgrund der vollständigen Aufzählung der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel in Kap. I 2 erwarten müsste. (Die beliebte Erklärung, dass deshalb das vorliegende erste Kapitel aus einer früheren Entwicklungsstufe stammen muss als Kap. I 2, kommt dennoch nicht in Frage, wie die 1. Nachbem. zu Kap. I 1 nachweist.) Dies erklärt man am besten so, dass Aristoteles hiermit den Kern oder die Zentralstruktur der Überzeugungsbildung aufzugreifen meint; zu dieser Erklärung passen folgende drei Begebenheiten sehr gut: Erstens sagt er in 1355a5, wir seien *am meisten* dann überzeugt, wenn wir etwas für bewiesen halten. Zweitens heißt es in 1355a7f., das Enthymem sei *das wichtigste* Überzeugungsmittel. Drittens wurde das Enthymem schon bei seiner ersten Erwähnung in 1354a14f. als „Leib der Überzeugung" bezeichnet. (Übrigens: Alle drei Stellen weisen den Beweis bzw. das Enthymem als das bedeutendste Überzeugungsmittel *unter* (nicht weiter beschriebenen) *anderen* aus, so dass ein Platz für weitere Überzeugungsmittel durchaus vorbereitet ist.)

ad (ii.): Dieser Schritt ist rein terminologischer Art. Was in der Rhetorik die Rolle des Beweises spielt, wird in der gängigen rhetorischen Terminologie als ‚Enthymem' bezeichnet. Eine solche Bezeichnung für den spezifisch rhetorischen Beweis zu haben, ist nützlich, weil der in der Rhetorik verwendete Beweis einige Besonderheiten gegenüber dem dialektischen und dem wissenschaftlichen Beweis aufweist. Um der im Umlauf befindlichen Bezeichnung ‚Enthymem' einen präziseren Sinn zu geben, wird in Schritt (iii.) bestimmt, dass es sich beim Enthymem immer um eine Art von Deduktion handelt.

ad (iii.): Will man diesen Schritt als eine Explikation und nicht nur als eine definitorische Festlegung betrachten, dann setzt er die Prämisse voraus, dass Beweise Deduktionen sind (dies tut er auch bei der Bestimmung des wissenschaftlichen Beweises in *Top.* I 1, 100a27–29; vgl. *An. pr.* 25b27–31 sowie *An. post.* 71b17, 72b28, 85b23). Darin liegt ein geringfügiges Problem, weil nach Kap. I 2 die beweisende Überzeugung zwei Arten, die Deduktion und die Induktion, kennt. Nun könnte sich Aristoteles aufgrund der dominierenden Rolle des Enthymems dazu berechtigt fühlen, den induktiven Beweis an dieser einleitenden Stelle zu vernachlässigen. Eine andere Erklärung wäre die, dass er inzwischen von einem etwas weiter eingeengten Begriff des Beweises ausgehend den Umstand im Sinn hat, dass auch der wissenschaftliche Beweis ein deduktives Argument darstellt.

ad (iv.): Dass das zentrale rhetorische Instrument, das Enthymem, über den Brückenbegriff der Deduktion jetzt der Zuständigkeit des Dialektikers zugewiesen werden kann, ist nur noch ein formaler Schritt. Diese Zuweisung insgesamt ist jedoch von erheblicher Bedeutung für die Rolle und den Zuschnitt der Rhetorik: Wenn Überzeugung (vornehmlich) durch eine Art Beweis und deshalb durch eine Art von Deduktion zustande kommt, dann wird dadurch die Überzeugungsbildung grundsätzlich der Struktur anderer rationaler Vorgänge, insbesondere anderen Lern- und Verstehensprozessen bis zu einem gewissen Grad angeglichen, wodurch sich mit einem Mal auch die Rhetorik in engster Nachbarschaft zur Dialektik und Apodeiktik befindet. Eine Konzeption der Rhetorik, welche wie die Lehre vom wissenschaftlichen Beweisen und die dialektische Disputationsmethode um den Begriff des *syllogismos* bzw. der Deduktion zentriert ist, ist in jedem Fall eine dialektisch eingefärbte Rhetorik und als solche beweiszentriert.

ad (v.): Bei diesem letzten Schritt muss eine Überlegung wie die folgende vorausgesetzt werden: Was die Logik des rhetorischen Beweises angeht, so ist bereits klar, dass sie sich durch den Begriff des *syllogismos* beschreiben lässt und dass für diesen die Dialektik zuständig ist. Ein rhetorischer Beweis hat aber nicht nur einen logischen Kern, sondern muss auch von bestimmten Prämissen ausgehen; diese Prämissen sind nicht im selben Sinn wahr wie die Prämissen oder Prinzipien eines wissenschaftlichen Beweises wahr sind (vgl. unten, die Anm. zu 1355a14). An ihre Stelle treten im Bereich der Rhetorik Sätze, welche nur anerkannt sind, insofern sie nicht in gleicher Weise als wahr etabliert sind wie die wissenschaftlichen Prinzipien, und welche von denjenigen Zuhörern anerkannt sind, welche überzeugt werden sollen. Wer ist aber für diese Prämissen zuständig? Aufgrund der expliziten Zusatzprämisse, dass die Menschen für die Erkenntnis des Wahren hinlänglich begabt sind und das Wahre auch meistens treffen, sowie der impliziten Zusatzprämisse, dass daher die anerkannten Sätze von den wahren, wissenschaftstauglichen

Sätzen nicht weit entfernt sein können, wird die fragliche Zuständigkeit demjenigen zugewiesen, der ebenso wie der Fachmann im Bereich der Deduktionen für das Wahre zuständig ist. Dass es sich dabei um den Dialektiker handelt, wird nicht ausdrücklich gesagt.

Resümee: Dass die menschliche Überzeugungsbildung der Bemühung um das Verstehen und Lernen des Wahren aufs Engste verwandt ist, kommt in diesem Abschnitt in doppelter Hinsicht zum Ausdruck: Erstens entspricht die Überzeugungsbildung der deduktiven Grundstruktur dialektischer Disputationen und wissenschaftlicher Beweise, und zweitens liegen die Sätze und Annahmen, von denen die rhetorische Überzeugungsbildung ausgehen kann, grundsätzlich in derselben Richtung wie die wahren Sätze der Wissenschaften oder die in der dialektischen Disputation besser bestätigten Annahmen. Damit liegt im Kern der Aristotelischen Rhetorikkonzeption ein Verständnis des Überzeugungsprozesses, das parallel zum Prozess des wissenschaftlichen Beweisens (und somit auch des Lernens) beschrieben werden kann: So wie der wissenschaftliche Beweis aus Prinzipien, deren Wahrheit bereits erwiesen ist, ein deduktives Argument derart bildet, dass ein anderer Satz, der daraus folgt, begründet oder erklärt wird, so knüpft die rhetorische Überzeugung an Sätze an, die vom Adressaten bereits anerkannt sind, um daraus (mit Hilfe weiterer Prämissen) einen weiteren Satz zu deduzieren, den der Hörer – ceteris paribus – akzeptieren wird, weil er ihn (auf der Grundlage von bereits Anerkanntem) für bewiesen hält.

(4.2) *Die Parallelität von Wahrem und Überzeugendem:* Eine der wichtigsten Implikationen des in der Anm. (4.1) explizierten beweiszentrierten Modells der Überzeugungsbildung ist die, dass der Aristotelischen Rhetorik die Annahme einer weitgehenden Parallelität von Beweisen und Überzeugen, Lernen und Überzeugtwerden sowie überhaupt von Wahrem und Überzeugendem zugrunde liegt. ‚Weitgehende Parallelität' meint, dass das Wahre und das Überzeugende nicht in einander grundsätzlich verschiedenen Richtungen zu suchen sind und dass das Erfassen des Wahren und das Überzeugtwerden nach einem verwandten Schema vonstatten geht. Diese Parallelität meint jedoch nicht, dass rhetorische Überzeugung durch wissenschaftliche Belehrung ersetzt oder durch Angleichung an diese in allen Hinsichten beständig verbessert werden könnte. Es steht außer Frage, dass es für Aristoteles einige unaufhebbare Unterschiede zwischen Belehrung und rhetorischer Überzeugung gibt. Jedoch geht die Parallelität von Wahrem und Überzeugendem immerhin soweit, dass sich die Bemühung um Darstellung und Beweis der betreffenden Wahrheit und die Bemühung um Überzeugung keineswegs ausschließen, sondern ein Stück weit sogar miteinander verflochten sind. An manchen Stellen wird deutlich, dass sich aufgrund dieser Parallelität für den Redner bisweilen ein pragmatischer Vorteil ergibt, wenn er dem Wahren entlang argumentiert (vgl. 1355a37f. sowie die Anm. zu 1365b25). Mit dieser Konstruktion unterläuft die Aristotelische *Rhetorik* gängige Konfrontationen, insofern es zum einen keiner moralischen oder besonderen philosophischen Motivation des Redners bedarf, um die Rede im Prinzip an der zugrunde liegenden Sache und den entsprechenden Beweisen zu orientieren und zum anderen der Rhetorik als solcher zumindest keine notwendige Tendenz zur Täuschung und Unterdrückung der Wahrheit zugewiesen wird. Vgl. dazu die 2. Nachbemerkung zu Kap. I 1.

a7 „und dies ist, um es geradeheraus zu sagen, das wichtigste der Überzeugungsmittel“: Kassel allein meint, diesen Satz als fremden Zusatz einstufen zu müssen. Er gibt keinen Grund an, und es ist auch kein Grund ersichtlich. Deswegen weicht die Übersetzung hier vom Kassel'schen Text ab. Solmsen (1929, 221, Fußn. 4) erkennt hier einen Zusatz, weil der Satz „störend den Verlauf des Kettenschlusses“ unterbricht, jedoch meint Solmsen einen Zusatz, den Aristoteles selbst vorgenommen hat. Wenn hier schon ein Einschub gekennzeichnet werden soll, dann wäre – in Ermangelung anderer Evidenzen – eher Solmsen als Kassel zu folgen. Aber selbst Solmsens Lösung ist nicht zwingend: dass er hier einen späteren Einschub sieht, ist von seinem Entwicklungsmodell bestimmt. Eine Unterbrechung des Gedankens ist Solmsen zwar zuzugestehen, es könnte sich jedoch auch einfach um einen nur parenthetisch in den Satz eingefügten Gedanken handeln. Und dieser Gedanke entspräche sachlich mindestens zwei Äußerungen des vorliegenden Kapitels: nämlich „die den Leib der Überzeugung bilden“ (1354a15) und „wir sind nämlich dann am meisten überzeugt, wenn wir annehmen, dass etwas bewiesen wurde“ (1355a5 f.).

a8 „Deduktion (συλλογισμός)“: Die Übersetzung des Ausdrucks ‚συλλογισμός‘ in der Schrift *Rhetorik* muss zunächst folgenden Kriterien genügen: (i.) Sie darf den Begriff nicht mit den formalen Restriktionen der Syllogistik (vgl. oben, Anm. (2.3)) assoziieren, was bei der nahe liegenden Übersetzung ‚Syllogismus‘, die zu sehr mit den Zwei-Prämissen-Deduktionen der *Ersten Analytik* verknüpft ist, unausweichlich der Fall wäre. (ii.) Sie muss klar machen, dass ‚συλλογισμός‘ als Gegenbegriff zu ‚ἐπαγωγή‘ gebraucht wird, und (iii.) sie darf deshalb nicht so weit gefasst sein, dass der συλλογισμός und die ἐπαγωγή darunter fallen können. Aus diesen Gründen kommen die Übersetzungen ‚Schluss‘ und ‚Argument‘ nicht in Frage. Aus ähnlichen Erwägungen heraus könnte man auf die Übersetzungen ‚Ableitung‘ und ‚Hinführung‘ für dieses Paar kommen, jedoch darf (iv.) die Übersetzung von ‚συλλογισμός‘ nicht eine Verfahrensrichtung implizieren, so wie ‚Ableitung‘ ein ‚top-down-Verfahren‘ zu beschreiben scheint, was für den συλλογισμός, der in vielen Fällen sogar als gedanklicher Rückschritt von einer zu erklärenden oder zu beweisenden Deduktion zu den geeigneten Prämissen benutzt wird, gerade nicht gegeben ist. (v.) Es muss sich um eine geeignete Übersetzung für ein Prämissen-Konklusions-Argument handeln, wie es in der Definition des συλλογισμός (siehe oben, Anm. (2.2)) beschrieben wird. (vi.) Weil diese Definitionen außerdem klar machen, dass beim συλλογισμός die Konklusion aufgrund der Setzung der Prämissen notwendig folgt, muss eine Übersetzung diesen deduktiven Charakter berücksichtigen; daher stellt der Ausdruck ‚Deduktion‘ (wie oben, in Anm. (2.1) definiert) eine adäquate Wiedergabe dar, welche auch die Kriterien (i.) bis (v.) erfüllt. Diese Übersetzung (übrigens auch von Corcoran (1974), Smith (1989) u. a. vorgeschlagen) erfüllt außerdem ein weiteres Kriterium, nämlich (vii.) dass der terminologische Status des Ausdrucks deutlich werden muss; dies ist aber nicht unwidersprochen:

Liegt hier ein unterminologischer Gebrauch von ‚συλλογισμός‘ vor? Einem verbreiteten Verständnis über einen ‚weichen‘ und unterminologischen Begriff des Schließens in Dialektik und Rhetorik verleiht Wieland (1968, 334) Ausdruck: „Der

Begriff des Syllogismus hat fast überall dort, wo ihn Aristoteles außerhalb der Analytiken, also besonders in Topik und Rhetorik, verwendet, noch die ursprüngliche und unterminologische Bedeutung, wie sie in der verbalen Form συλλογίζεσθαι manchmal noch anklingt: es handelt sich hierbei oftmals nur um eine methodisch noch nicht streng geordnete *Zusammenfassung* bereits vorgebrachter Einzelargumente ...“ – Genau das lässt sich aber leicht widerlegen. Offenbar schließt Wieland vom Fehlen der syllogistischen Strenge und Ordnung auf einen unterminologischen Gebrauch („Der streng formale Syllogismus bleibt für Topik und Rhetorik ein Programm.“), aber das ist ein Fehlschluss: Die konstant wiederkehrende Definition des συλλογισμός zu Beginn von *Top.*, *Rhet.*, *Soph. el.* und *An. pr.* zeigt gerade, dass er von einem festen, terminologischen Begriff ausgeht; was darunter fallen will, muss bestimmte Kriterien erfüllen (auf jeden Fall muss die Konklusion dadurch folgen, dass die Setzungen der Prämissen der Fall sind), und ist nicht nur eine vage „Zusammenfassung“. Wenn der Dialektiker im Sinne der *Topik* als Fachmann für den συλλογισμός bezeichnet wird (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1d), dann setzt dies selbstverständlich einen terminologisch fixierten Begriff vom Untersuchungsgegenstand des Dialektikers voraus. Ein dialektischer Gesprächspartner könnte sich, wenn er eines falschen Schlusses überführt wird, auch nicht darauf berufen, dass er gerade nur eine freie, unterminologische Zusammenstellungen verschiedener Gedankenteile vornehmen wollte, die nicht daran gemessen werden dürfen, ob sie den Kriterien des Logikers genügen. Die Theorie der dialektischen und der eristischen Schlüsse ist vielmehr nur vor dem Hintergrund fester Kriterien für die Gültigkeit eines dialektischen συλλογισμός sinnvoll. Dass die Schlüsse der Dialektik nicht *die* formalen Merkmale der Syllogistik aufweisen, heißt daher gerade nicht, dass die Dialektik *keinen* feststehenden Begriff des dialektischen συλλογισμός voraussetzen würde.

Lässt sich wenigstens für die Rhetorik *eine vor-terminologische Verwendung von ‚συλλογισμός‘ behaupten?* Nun könnte man versuchen, wenigstens für die Aristotelische Rhetorik einen solchen unterminologischen Sinn von συλλογισμός zu retten, weil sich Aristoteles hier etwa mit den Zeichen-Schlüssen oder den Schlüssen aus nur wahrscheinlichen Schlüssen tatsächlich eher kompromissbereit in Richtung auf einen weiteren Begriff des Schließens (in Richtung auf gültige, aber nicht deduktiv gültige Argumente nach Anm. (2.1) zum vorliegenden Abschnitt) zeigt. Jedoch wäre es falsch, dies als eine „ursprüngliche und unterminologische Bedeutung“ anzusehen. Denn wiederholt weist Aristoteles darauf hin, dass die Rhetorik auf derselben Theorie des συλλογισμός beruhe wie die Dialektik. Die ganze Inszenierung des Kapitels *Rhet.* I 1 läuft darauf hinaus, dass der Rhetor zunächst einmal Dialektiker sein muss, und dies wird begründet mit der erforderlichen Kompetenz für den συλλογισμός. Außerdem wiederholt auch die *Rhetorik* (mit leichten Modifikationen) die sonst übliche Definition für den συλλογισμός und zeigt somit, dass sie ausdrücklich an den in den anderen Schriften üblichen – selbstverständlich terminologischen Sinn – anknüpfen will. All dies ergäbe keinen Sinn, wenn die *Rhetorik* die terminologische Bedeutung von ‚συλλογισμός‘ außer Acht lassen wollte, um den Begriff in vorterminologischer Unbefangenheit zu verwenden. – Auch wenn Aristoteles in der *Rhetorik* Argumentationsformen beschreibt und billigt, welche die Definition eines deduktiven Arguments (vgl. oben,

Anm. (2.1)) nicht erfüllen, dann ist es dennoch ein erheblicher Unterschied, ob diese vergleichsweise großzügige Haltung vom Fehlen eines festen terminologischen Begriffs herrührt oder ob ausgehend von einem festen Begriff geregelte und begrenzte Ausnahmen zugelassen werden. Weil auf die Aristotelische *Rhetorik* zweifellos die letztere Beschreibung zutrifft, kann von einem vorterminologischen Gebrauch also nicht die Rede sein.

a8–9 „die Untersuchung von jeder Art von Deduktion aber obliegt ohne Unterschied der Dialektik“: Vgl. dazu oben, die Anmerkungen (3.2) und (3.2.2) zu Abschnitt 1355a3–20. Dass Aristoteles in der Schrift *Rhetorik* die Zuständigkeit für die Deduktion (συλλογισμός) der Dialektik zuschreibt, ergibt sich auch aus anderen Stellen: z.B. wenn er bei der Definition derselben in I 2, 1356b11f. auf die Schrift *Topik* verweist, oder wenn er in I 1, 1355a30 mit den Worten „wie auch bei den Deduktionen (καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς)“ offenbar auf die Dialektik (vgl. die Anm. zu 1355a30 mit weiteren Belegen) verweist.

a9–10 „entweder ihr als ganzer oder einem Teil von ihr“: Wie oben, in der Anm. zu 1355a8–9 gesehen, ist die Dialektik für die Behandlung der Deduktionen zuständig. Daher könnte man den vorliegenden Hinweis so verstehen, dass nur ein Teil der Dialektik der Lehre vom συλλογισμός gilt; welchen anderen Teil könnte es noch geben? Die Lehre der Topen, welche die Hauptsache der uns erhaltenen Behandlung der Dialektik, also der Schrift *Topik* ausmacht, könnte einen solchen weiteren Teil der Dialektik darstellen; wahrscheinlicher aber würde Aristoteles diese, weil sie direkt die Bildung des συλλογισμός betreffen, eher zur Behandlung der Deduktionen zählen. Dann aber blieben noch immer Aspekte der Dialektik, die nicht unmittelbar mit dem Begriff der Deduktion zusammenfallen: etwa die Behandlung der strategischen Aspekte eines dialektischen Streitgesprächs, die in Buch VIII der *Topik* zur Sprache kommen, usw. – Dass die Behandlung, die die Deduktion innerhalb der Dialektik erfährt, nicht nur um des theoretischen Wissens willen erfolgt, sondern auch auf eine Anwendung derselben abzielt, wird u.a. auch daraus klar, dass Aristoteles explizit den Nutzen der Dialektik (*Top.* I 2) erörtert, was für eine rein theoretische Disziplin nicht angebracht wäre; vgl. dazu unten, Anm. (1.) zu 1355a20–b7.

a12–13 „mit was für einer Art von Dingen es das Enthymem zu tun hat“: Die Besonderheit der Gegenstände, auf die sich das dialektische Argument richtet, wird in Kapitel I 2, 1357a1–7 näher erläutert. Mit Bezug auf die rhetorischen Argumente selbst bedeutet diese Zuständigkeit der Rhetorik, wie Aristoteles wenige Zeilen später in 1357a13–15 ausführt, dass es die Rhetorik mit Dingen zu tun hat, „die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten.“

a13–14 „welche Unterschiede es zu den Deduktionen der Logik aufweist“: Vgl. dazu oben, die Anm. (3.2) und (3.2.1) zu 1355a3–20.

a14 „das Wahre und das dem Wahren Ähnliche“: Das dem Wahren nur Ähnliche ist nicht zwingend unwahr oder falsch (vgl. auch schon Portus (1598, 18): „hoc tamen non est falsum: sed minus illustre, et magis accomodatum ad hominum opiniones“); gemeint sein können auch Ansichten, die so, wie sie sind, noch nicht

dem wissenschaftlichen Standard eines als wahr erwiesenen Satzes entsprechen, die aber einen wahren Kern enthalten, oder bei hinlänglicher Klärung oder Begründung als wirklich wahre Sätze angesehen werden könnten. – Das Paar der Begriffe ‚das Wahre – das dem Wahren Ähnliche' ist nicht gleichzusetzen mit dem Paar ‚das Überzeugende – das scheinbar Überzeugende bzw. das dem Überzeugenden nur Ähnliche' (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1355b7–21), denn auch das wirklich Überzeugende muss nicht wahr sein, sondern kann dem Wahren nur ähnlich sein.

a14–15 „das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu sehen ist nämlich Sache ein und derselben Fähigkeit": Cooper (1994, 208) fasst seine Deutung zum Wahrheitsbezug von Dialektik und Rhetorik mit der folgenden Bemerkung, die sich als Paraphrase für den vorliegenden Satz anbietet, zusammen: „In that limited sense they (dialectic and rhetoric; d. Verf.) have the capacity to see not only what is *like* the truth, but the truth itself, too." Hieran werden zwei grundlegende Möglichkeiten deutlich, den vorliegenden Satz zu interpretieren: (i.) Dialektik und Rhetorik beruhen beide auf einer einzigen Fähigkeit, welche gleichermaßen für das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zuständig ist. (ii.) Dialektik, welche für das Wahre, und Rhetorik, welche für das dem Wahren Ähnliche zuständig ist, beruhen auf derselben Fähigkeit. Die der Auffassung Coopers entsprechende Deutung (i.) hätte starke und vielleicht schwer mit anderen Aussagen zu vereinbarende Konsequenzen. Jedoch braucht man diese Lesart gar nicht aufgrund der Konsequenzen anzugreifen, sie wird auch durch den Kontext des Abschnittes nicht nahe gelegt: Insgesamt wird im vorliegenden Abschnitt nämlich dafür argumentiert, dass die wohlverstandene, um den rhetorischen Beweis bemühte Rhetorik auf die Dialektik zurückgreifen muss. Dazu passt eine Lesart wie (i.), welche die Zusammengehörigkeit von Dialektik und Rhetorik voraussetzt und nicht begründet, gerade nicht. Hingegen passt hierzu die Lesart (ii.), weil sie einen Grund dafür angibt, warum die Rhetorik auf dieselbe Fähigkeit zurückgeführt werden kann wie die Dialektik. Außerdem wäre der Satz nach Deutung (ii.) eine geeignete Begründung („nämlich (γάρ)") für die unmittelbar vorhergehende Bemerkung, dass der Fachmann für den *syllogismos* auch der beste Enthymematiker sei, wenn er bestimmte Unterschiede zwischen Rhetorik und Dialektik berücksichtige, wobei sich offenbar die angesprochenen Unterschiede im begründenden Nachsatz in der Gegenüberstellung von „das Wahre" und „das dem Wahren Ähnliche" niederschlagen.

Zu klären wäre demnach nur, ob es überhaupt sinnvoll ist, Dialektik und Rhetorik durch die jeweilige Zuständigkeit für das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu unterscheiden. Dabei scheint es weniger problematisch, die Rhetorik für das dem Wahren nur Ähnliche zuständig sein zu lassen (vor allem dann, wenn man die Anm. zu 1355a14 bedenkt); als beanstandenswert könnte eher die Verbindung von Dialektik mit dem Wahren gesehen werden, da es diese doch nicht mit wissenschaftlichen, sondern nur mit anerkannten Sätzen zu tun hat (dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1). Man muss die Gegenüberstellung daher wie folgt lesen: Auch wenn man annimmt, dass die Dialektik selbst Sätze nicht als wahr erweisen kann (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1e) sowie die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14), so hat es die Dialektik doch – im Unterschied zur Rhetorik – mit der wahrheitsbezogenen Überprüfung von Sätzen und Argumenten zu tun: Sie kann anerkannte

Sätze bzw. Mengen anerkannter Sätze als inkonsistent erweisen, und sie kann die Schlüssigkeit von Argumenten überprüfen. Die Rhetorik hingegen hat es mit dem Überzeugenden zu tun, das in der Regel zwar dem Wahren ähnlich ist, darüber hinaus jedoch kein Interesse für den Wahrheitswert der als überzeugend angesehenen Sätze impliziert.

a17 „die anerkannten Meinungen (ἔνδοξα)“: Vgl. zu dieser Übersetzung Brunschwig (1967, 113f.): „idées admises“. Zur Begründung führt er aus, dass die dialektischen Prämissen ihre Funktion nicht erfüllen, „en tant qu'elles sont *probablement vraies*, mais en tant qu'elles sont *véritablement approuvées*“ (a.a.O., XXXV). Vgl. auch Barnes (1980, 469): „Τὰ ἔνδοξα may be probable, and they may be plausible; but if so, they have those properties by accident: essentially, and *ex vi termini*, they are accepted opinions“. Schon Pickard-Cambridge (1928) benutzt in der Oxford-Übersetzung „generally accepted“ für das adjektivische ‚ἔνδοξον‘, wobei ‚general‘ nicht gerechtfertigt ist, weil Aristoteles unter ‚ἔνδοξα‘ zwar oft *allgemein* anerkannte Meinungen versteht, grundsätzlich aber die von einer bestimmten Personengruppe anerkannten Meinungen meint (so dass die Allgemeinheit nur dann vorausgesetzt werden kann, wenn ein ausdrücklicher Hinweis auf eine Personengruppe fehlt). Wichtig ist, dass ‚ἔνδοξα‘ nicht mit ‚wahrscheinliche Sätze‘ oder ‚plausible Sätze‘ wiedergegeben werden kann; vgl. dazu auch Primavesi (1996, 33 mit Fußn. 11): für beides kennt Aristoteles spezifische Termini (nämlich ‚εἰκός‘ und ‚πιθανόν‘); hält man diese Begriffe nicht auseinander, dann wäre eine gegenseitige Bestimmung dieser Begriffe wie zum Beispiel in *An. pr.* II 27, 70a3f., sinnlos. – Zur Aristotelischen Definition der anerkannten Sätze vgl. in der Einleitung Kap. V, Abs. 2c). Zur philosophischen Bedeutung der anerkannten Meinungen bei Aristoteles vgl. die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14.

a19 „in ihre Anleitungen mit einbeziehen (τεχνολογοῦσι)“: Vgl. zu diesem Ausdruck die Anmerkung zu 1354b17.

1355a20–1355b7 Dieser Abschnitt wendet sich der Frage zu, welchen Nutzen die Beschäftigung mit der Rhetorik hat. Es folgen insgesamt fünf Argumente, von denen die ersten vier positiv den Nutzen der Rhetorik aufzeigen und das fünfte einen Einwand gegen die Nützlichkeit der Rhetorik vorwegnimmt. Die Formulierung des ersten Aspekts gibt Rätsel auf: Nützlich ist die Rhetorik, so heißt es, „weil das, was wahr und gerecht ist, von Natur aus stärker ist als die Gegenteile davon“ (vgl. dazu unten, Anm. (3.): „Der erste Nutzen“). Der zweite Aspekt ist klarer: Auch wenn jemand das genaueste Wissen besäße, ist es nicht leicht, überzeugend zu reden; unter den Umständen der öffentlichen Rede ist es nämlich nicht möglich, eine – der Wissenschaft und dem wissenschaftlichen Beweis (ἀπόδειξις) entsprechende – Belehrung durchzuführen, vielmehr muss man Argumente aufgrund der akzeptierten Meinungen bilden (vgl. dazu unten, Anm. (4.): „Der zweite Nutzen“). Drittens ist Rhetorik nützlich, weil man auch vom Gegenteil überzeugen können muss; dieses Merkmal – die Zuständigkeit einer einzigen Disziplin oder Kunstlehre für das Gegensätzliche – hat die Rhetorik wiederum mit der Dialektik gemeinsam. Auch hier nimmt Aristoteles schon einen nahe liegenden Einwand vorweg: Diese Fähigkeit soll nicht dazu eingesetzt werden, um die Zuhörer

vom Schlechten zu überzeugen (ohnehin verhält sich das Wahre und Bessere überzeugender), aber wer über sie verfügt, überblickt besser, wie sich die Dinge verhalten, und kann gegebenenfalls ein unrecht gebrauchtes Argument des Gegners besser entkräften (Vgl. dazu unten, Anm. (5.): „Der dritte Nutzen"). Viertens vergleicht Aristoteles den nutzenbringenden Gebrauch der Rhetorik mit der physischen Selbstverteidigung: Wenn es schon für den Körper schändlich ist, sich nicht selbst helfen zu können, um wie viel mehr wäre es dann für die vernünftige Rede (λόγος) schändlich, sich nicht selbst helfen zu können, wo doch die Vernunftbegabung dem Menschen eigentümlicher ist als der Körper und die körperliche Kraft (vgl. dazu unten, Anm. (6.): „Der vierte Nutzen"). Schließlich greift Aristoteles einen Einwand auf, der auf die Missbrauchgefahr der Redekunst abhebt: Könnte eine solche Fähigkeit nicht auch großen Schaden anrichten, wenn man sie ungerecht gebraucht? Die Frage wird von Aristoteles implizit zwar bejaht, aber auch zugleich als Einwand relativiert (vgl. dazu unten, Anm. (7.): „Missbrauch").

(1.) *Nutzen und Rechtfertigung:* Zunächst stellt sich die Frage nach dem Nutzen für Aristoteles nur bei hervorbringenden und praktischen Künsten oder Wissenschaften, denn die theoretischen Wissenschaften zeichnen sich dadurch aus, dass das darin vermittelte Wissen um seiner selbst willen erstrebt wird (vgl. etwa *Met.* I 1, 981b17–20; I 2, 982a14–16). Das Ziel einer theoretischen Wissenschaft ist das Wissen als solches, von ‚Nutzen' kann man nur sprechen, wenn es darüber hinausgehende Ziele gibt; vgl. *EE* I 5, 1216b10–19: „Dies aber (dass es nur auf das Wesen der Tugend, nicht aber auf ihre Entstehungsbedingungen ankommt; d. Verf.) trifft nur bei den theoretischen Wissenschaften zu; denn es gibt kein anderes (Ziel) der Astronomie, Physik oder Geometrie als das Erkennen und Betrachten der Dinge, die diesen Wissenschaften zugrunde liegen; es steht natürlich nichts im Wege, dass diese (Wissenschaften) uns in akzidenteller Weise für viele der Lebensnotwendigkeiten nützlich sind. Aber das Ziel der hervorbringenden Wissenschaften ist vom Wissen und der Erkenntnis verschieden, wie zum Beispiel die Gesundheit von der Medizin (verschieden ist), oder die gute Gesetzgebung oder dergleichen von der politischen (Wissenschaft)." Für die praktischen Disziplinen bedeutet dies, dass ihr Ziel nicht das Erkennen der Tugend allein, sondern das Tugendhaft-Werden ist (vgl. *EE* I 5, 1216b23, *EN* X 10, 1179b2–4), oder – allgemein gesprochen – dass das Ziel nicht die Erkenntnis, sondern das Handeln (*EN* I 1, 1095a5 f.; II 2, 1103b26–30, X 10, 1179b1 f.) ist, und zwar letztlich das gute Handeln (εὖ πράττειν: *EN* I 8, 1098b21) und somit das gute Leben (εὖ ζῆν: a.a.O.). Bei hervorbringenden (‚poietischen') Disziplinen gibt es als Ziel ein Produkt (dieses ist anders als bei den praktischen Disziplinen von der dazu gehörigen Tätigkeit ablösbar), das die jeweilige Disziplin insofern definiert, als dessen (gute) Herstellung den Zweck einer solchen Disziplin darstellt und die einzelnen darin entwickelten Beschreibungen und Anleitungen von einer Wesenskenntnis dieses Produktes ausgehen müssen. Bei Poetik und Medizin wird über dieses definierende Ziel hinaus kein weiterer Nutzen genannt, vielleicht weil (gelungenes) Produkt und Nutzen zusammenfallen oder der Nutzen aufgrund des Produkts hinreichend genau bestimmt ist.

Anders bei Rhetorik und Dialektik: Bei beiden Disziplinen (welche ohnehin nicht so einfach in das Schema der theoretischen, hervorbringenden und praktischen Wissenschaften einzuordnen sind) wird neben dem ἔργον noch eine Auf-

zählung der Nutzen gegeben (zur Unterscheidung von beiden Begriffen vgl. unten, Anm. (2.)). Dies ist nur dann sinnvoll, wenn der Nutzen nicht schon durch das ἔργον analytisch gegeben ist, wie es im Fall der Dichtkunst oder Medizin der Fall zu sein scheint. Die Angabe eines Nutzens kennzeichnet daher solche Disziplinen, deren Anwendungsmöglichkeiten vielfältig und ambivalent sind. (Ein Ambivalenzproblem lässt sich natürlich auch für Disziplinen wie die Medizin konstruieren, denn auch diese kann dazu benutzt werden, den dem eigentümlichen Ziel jeweils konträren Zustand, hier: Krankheit, zu erzeugen. Jedoch wäre es trivial, deswegen die Herstellung von Gesundheit ausdrücklich als Nutzen anzuführen.) Im vorliegenden Fall der Rhetorik setzt die Angabe des Nutzens der Rhetorik klarerweise die Bemühung aus dem ersten Teil des Kapitels fort, das Projekt einer durch einen Philosophen verfassten Rhetorik zu rechtfertigen (vgl. dazu das 2. Nachwort zu Kapitel I 1). Zu dieser Rechtfertigungsbemühung gehörte die Abgrenzung zu den Vorgängern und der (dadurch zum Teil implizit gegebene) Gegenentwurf einer an der Sache und am rhetorischen Beweis orientierten Rhetorik. Die verschiedenen Nutzen zeigen, welche praktisch wünschenswerten Ziele die Rhetorik durch ihre spezifische Leistung befördern kann, wodurch die von Platon betonte Gefahr des Missbrauchs kompensiert bzw. – nach Ansicht des Aristoteles – sogar durch den zu erwartenden Nutzen übertroffen werden kann. Somit schließt der vorliegende Abschnitt über den Nutzen der Rhetorik die Bemühung um die Rechtfertigung einer solchen Disziplin ab.

(2.) *Nutzen und ἔργον:* An zwei Stellen äußert sich Aristoteles explizit zum so genannten ἔργον (Aufgabe, Leistung, Werk) der Rhetorik: In I 1, 1355b10f., sagt er: „dass nicht das Überzeugen ihre Aufgabe ist, sondern (dass ihre Aufgabe darin besteht,) an jeder Sache das vorhandene Überzeugende zu sehen“. In I 2, 1355b26–28 nimmt er indirekt zum ἔργον der Rhetorik Stellung: „Es sei also die Rhetorik eine Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten. Dies ist nämlich die Aufgabe keiner anderen Kunst“. Die an beiden Stellen angeführte ‚Betrachtung des Überzeugenden‘ spielt jedoch im vorliegenden Absatz, wenn es um den Nutzen der Rhetorik geht, keine Rolle. Offenbar also unterscheidet Aristoteles hier zwischen Nutzen und ἔργον. Wie verhalten sich die beiden Begriffe zueinander?

Sowohl beim Nutzen als auch bei der Aufgabe bzw. dem Werk (ἔργον) handelt es sich um Ziele, die eine Kunst verfolgt. Aber die beiden Arten von Zielen spielen dabei jeweils eine andere Rolle. Am klarsten ist die Rolle des ἔργον in den klassisch hervorbringenden Künsten zu bestimmen: Es handelt sich jeweils um ein Produkt, auf dessen Hervorbringung oder Herstellung die betreffende Kunst abzielt und durch das die Kunst ihre Wesensbestimmung erhält (die Schuhmacherkunst durch den Schuh, die Dichtkunst durch das Drama, die Heilkunst durch die Gesundheit usw.). Auch wenn sich im Falle der Rhetorik und der Dialektik nicht ebenso von einem Produkt sprechen lässt, gibt es eine analoge Rolle für das ἔργον: Die Rhetorik wird durch die Beschäftigung mit dem Überzeugenden definiert, die Dialektik durch das Verfahren, mit dem man für jedes beliebige Problem aus anerkannten Prämissen deduzieren kann (*Top.* I 1, 100a18–20). In beiden Fällen bleibt durch diese Bestimmung jedoch offen, für welche weiteren Zwecke die Kompetenz für das Überzeugende bzw. die Kompetenz für Schlüsse aus anerkannten

Meinungen genutzt werden kann, am ἔργον selbst können solche weiter gehenden Zwecke nicht abgelesen werden. Man könnte das Verhältnis zwischen ἔργον und Nutzen daher anhand des Unterschieds von internen und externen Zielen beschreiben, dabei ist ein internes Ziel ein solches, das der jeweiligen Disziplin ihre wesentliche Bestimmung gibt: Die Disziplin wird dadurch definiert, dass sie sich um die theoretische Erfassung und die Mittel zur Erreichung eines solchen internen Ziels bemüht. Die Kompetenz in dem entsprechenden Fach wird daran gemessen, ob das interne Ziel aufgrund der allgemeinen Kenntnis desselben im Einzelfall erreicht werden kann. Das externe Ziel dagegen ist ein solches, für das eine Kunst bzw. ihr internes Ziel als Mittel eingesetzt werden kann, ohne dass es der jeweiligen Kunst wesentlich wäre, gerade für diese Kunst eingesetzt zu werden und ohne dass es dem externen Ziel eigentümlich wäre, durch die von dieser Kunst bereitgestellten Mittel erreicht zu werden. Ein Vorbild für die Unterscheidung von internen und externen Zielen gibt Aristoteles, wenn er die verschiedenen Künste und ihre Ziele in Hierarchien anordnet (z.B. *EN* I 1, 1094a6ff.): So ist der Sattlerei die Herstellung von guten Satteln ein internes Ziel, dass die Sattel, indem sie für die Reitkunst und diese für die Kriegskunst genutzt werden, letztlich das Ziel des militärischen Sieges zu befördern helfen, ist für die Sattlerei ein lediglich externes Ziel oder eben ein Nutzen.

Dieser Unterscheidung entsprechend sind nun auch die Ausführungen zum Nutzen der Rhetorik einzuschätzen. Die verschiedenen Nutzen stellen Ziele dar, für welche die der Rhetorik wesentliche Kompetenz für das Überzeugende eingesetzt werden kann. Dass die hier aufgelisteten Nutzen zu den externen Zielen gehören, die in keinem definierenden oder auf andere Weise notwendigen Verhältnis zur Rhetorik stehen, wird schon daraus klar, dass Aristoteles den möglichen Missbrauch (siehe unten, Anm. (7.)) auf eine Ebene mit den aufgezählten Nutzen stellt. Außerdem steht der Grundbegriff des Überzeugenden, mit dem das interne Ziel der Rhetorik bestimmt wird, in keinem notwendigen Verhältnis zu den möglichen Nutzen derselben.

(3.) *Der erste Nutzen:* Bei der Formulierung des ersten Nutzens (1355a20–24) sind mehrere Gedanken miteinander verschränkt: (i.) Die Rhetorik ist für die Durchsetzung des Wahren und Gerechten (d.h. dafür, dass dies in der öffentlichen Verhandlung nicht unterliegt) nützlich. (ii.) Das Wahre und Gerechte ist von Natur aus stärker als die Gegenteile davon (d.h. sie sind ihren Gegenteilen, dem Unwahren und Ungerechten, nicht nur vorzuziehen, sie bringen auch bessere Voraussetzungen dafür mit, dass sie sich in der öffentlichen Verhandlung durchsetzen). (iii.) Wenn man das Wahre und Gerechte in der Öffentlichkeit vertritt und sich damit nicht durchsetzt, dann gereicht es dem Betreffenden zum Tadel. Daraus kann ein weiterer Punkt wenigstens indirekt erschlossen werden: (iv.) Wenn es tadelnswert ist, mit dem Wahren und Gerechten zu unterliegen, dann besteht umgekehrt eine Art von Verpflichtung, dem Wahren und Gerechten die bestmögliche Verteidigung zuteil werden zu lassen. – Der Text selbst sowie die Überlieferungslage ist an dieser Stelle jedoch mehrdeutig; vgl. zur Begründung der vorgelegten Lesart unten, die Anm. zu 1355a23.

Mit (i.) ist klar, inwiefern Rhetorik für Ziele eingesetzt werden kann, die auch der praktische oder politische Philosoph verfolgt. Die Durchsetzung des Wahren

und Gerechten ist eine Aufgabe, die von der Erkenntnis oder Bestimmung desselben deutlich unterschieden ist. Sie fällt aber noch unter die Zielsetzung der praktischen Philosophie, weil auch diese auf eine Verbesserung der Praxis aufgrund des Erkannten und nicht auf die Erkenntnis allein gerichtet ist. Entsprechend den Gegenständen, über die Richter und die Volksversammlung zu entscheiden haben, gilt es zu bedenken, dass es hier in erster Linie wohl nicht um die direkte Implementierung des vom praktischen Philosophen als richtig Erkannten geht, sondern eher um das Wahre und Gerechte in Einzelfragen. Der in (ii.) ausgedrückte Gedanke ist wohl am besten zu erläutern durch die wenige Zeilen später gemachte Feststellung: „sondern immer ist das Wahre und das von Natur aus Bessere leichter zu deduzieren und – um es geradeheraus zu sagen – überzeugender" (1355a37f.). Und diese wiederum steht in Verbindung mit der grundsätzlichen Befähigung des Menschen, das Wahre zu erfassen (vgl. dazu Anm. (4.) zu 1354b16–1355a3). Außerdem stimmen mit dem Wahren andere Tatsachen überein, während mit dem Falschen die Wahrheit schnell in Konflikt gerät (*EN* I 8, 1098b11 f.), d.h. wer das Falsche vertritt, verwickelt sich rasch in Inkonsistenzen, während eine wahre Behauptung im Gegenteil durch die Kohärenz mit anderen Tatsachen unterstützt wird.

Aus der Überlegenheit des Wahren und Gerechten resultiert in (iii.) der Gedanke, dass jemand, der diesem nicht zur öffentlichen Durchsetzung zu verhelfen vermag, dafür auch verantwortlich gemacht werden kann. Wenn nämlich das Wahre und Gerechte von sich aus einen argumentativen Vorteil enthält, dann kann sich derjenige, der mit einem solchen Standpunkt unterliegt, nicht darauf berufen, dass er die schwächere Sache zu vertreten gehabt hat. Dies sichert der Rhetorik eine Rolle sozusagen an der Seite des Wahren und Gerechten und bringt sie nicht – wie bei der frühen Platonischen Polemik – in einen Kontrast zu diesen. Nach Platons *Apologie des Sokrates*, wäre etwa Sokrates jemand, der sich einem Tadel, wie er hier angedeutet wird, ausgesetzt sehen müsste; denn Sokrates beruft sich wiederholt (vgl. *Apologie* 17b, 18a, u.a.) auf seine Unerfahrenheit im Auftreten vor Gericht; dabei vertritt er den Standpunkt, dass es auf die vermeintliche Ungeschicklichkeit im Reden, für die er sich ironisch-vordergründig entschuldigt, gar nicht ankomme, sondern allein darauf, das Wahre zu sagen. Das wäre nach dem vorliegenden Argument ein Fall von unentschuldbarer Naivität. Darüber hinaus kann man nach (iv.) sagen, dass, wenn die inadäquate Verteidigung des Wahren und Gerechten ein Anlass zu berechtigtem Tadel ist, umgekehrt die angemessene Vertretung dieses Standpunkts im öffentlichen Kontext in einem gewissen Sinn geboten ist. Diesen Sinn näher zu bestimmen, ist aufgrund der gegebenen Andeutung natürlich nicht möglich; immerhin so viel darf man wohl folgern: wer sich ernsthaft darum bemüht, das Gute und Gerechte in der Öffentlichkeit zu vertreten, der muss sich auch nach den geeigneten Mitteln dazu umsehen (vgl. auch den Vorschlag des nächsten Absatzes).

Nicht zuletzt ist anzumerken, dass der hier beschriebene Nutzen nur durch eine an der dialektischen Argumentationstheorie orientierten Rhetorik erfüllt werden kann; denn das natürliche Überzeugungspotential des Wahren und Gerechten (und die diesbezügliche Überlegenheit im Vergleich mit den Gegenteilen) kann natürlich nur durch eine Art von Rhetorik genutzt werden, welche die Überzeugung konsequent aus den entsprechenden Sachverhalten zu entwickeln versucht und

nicht den rein zuhörerbezogenen Effekt im Blick hat. – Wenn es daher eine dialektisch konzipierte Rhetorik sein muss, die die natürliche Überlegenheit des Wahren und Gerechten wirksam macht, dann könnte man das nach (iv.) anzunehmende Gebot auch als die Aufforderung lesen, eine derartige Rhetorik zu entwickeln oder sich ihrer zu bedienen.

(4.) *Der zweite Nutzen:* Weil, wie Aristoteles in den Zeilen 1355a24–29 ausführt, die Belehrung, die der Vermittlung von Wissen im engeren Sinn entspricht, unter den Umständen der öffentlichen Rede unmöglich ist (warum, vgl. unten, die Anm. (2.) zu 1355a25f.), hat die Rhetorik bei der Bemühung um Überzeugung eines Massenauditoriums eine irreduzible Aufgabe (und warum die Fähigkeit zu überzeugen nützlich sein kann, ist bereits aus dem ersten Nutzen klar). Damit tritt Aristoteles der Auffassung entgegen, dass ein uneingeschränktes Wissen, wenn es in der didaktisch entsprechenden Form vorgebracht wird (hierbei ist zu bedenken, dass die ἀπόδειξις im terminologischen Sinn zugleich ein uneingeschränktes Wissen zum Ausdruck bringt *und* die angemessene Form zur Vermittlung eines solchen Wissens darstellt: vgl. dazu unten, die Anm. (2.) zu 1355a25f.), auch immer überzeugend ist, bzw. dass genauestes Wissen und größte Überzeugungskraft zusammenfallen. Wichtig ist dabei jedoch die Einschränkung, dies verhalte sich *„gegenüber manchen (Zuhörern)“* so, was wohl so viel heißt wie: gegenüber den typischen Zuhörern der öffentlichen Rede. Denn beim geeigneten Zuhörer wäre es wohl durchaus im Sinne des Aristoteles zu sagen, dass ein wissenschaftlicher Beweis auch Überzeugungsqualitäten hat: zumindest für die logischen Strukturen, denen ein solcher Beweis genügen muss, beruft sich Aristoteles auf die Evidenz der Folgerung und eine solche dürfte auch die Überzeugungskraft berühren. Nun ist hier ziemlich klar, auf welchen Unterschied zwischen dem Adressaten der wissenschaftlichen Belehrung und dem der öffentlichen Rede es Aristoteles hier ankommt: Letzterer ist nicht von denselben Prämissen überzeugt, aus denen wissenschaftliche Beweise geformt sind, und die öffentliche Rede ist auch nicht der geeignete Ort, um solche Prinzipien einzuführen. Daher leitet Aristoteles hier von der Benennung des zweiten Nutzens in die Anleitung über, die rhetorischen Argumente aus den gemeinsamen, d.h. von der Menge anerkannten (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1355a27) Meinungen zu bilden.

(5.) *Der dritte Nutzen:* In den Zeilen 1355a29–38 hebt Aristoteles ein Merkmal der Dialektik hervor, nämlich nach beiden Seiten hin argumentieren zu können (vgl. etwa auch *Top.* I 2, 101a35: πρὸς ἀμφότερα). Dass es nur eine dialektisch konzipierte Rhetorik sein kann, die aus eben diesem Merkmal einen Nutzen für die Überzeugung macht, ist an dieser Stelle bereits vorausgesetzt. Dieses Merkmal wird – nachdem klargestellt ist, dass es nicht den ungerechten Gebrauch der Rhetorik nahe legen soll (vgl. unten, die Anm. zu 1355a31) – in zwei Aspekte zerlegt: „(i.) damit uns nicht verborgen bleibt, wie es sich verhält, und (ii.) damit wir, wenn ein anderer die Argumente nicht gerecht gebraucht, selbst in der Lage sind, sie zu entkräften.“ Der erste dieser beiden Zwecke scheint ausschließlich ein kognitives Merkmal aufzugreifen: wer sowohl vom Guten überzeugen wie zum Schlechten überreden kann, kennt sich in der Kunst des Überzeugens besser aus als der, der nur eines davon kann. Ein solches Kriterium für die Beherrschung der Rhetorik an sich wäre aber noch kein eigentlicher Nutzen, wenn man es nicht so

versteht, dass die in diesem Kriterium ausgedrückte Überlegenheit an Kompetenz verschiedenartige Vorteile bei der rhetorischen Auseinandersetzung mit sich bringt. Das ist in dem an zweiter Stelle genannten Zweck beispielhaft konkretisiert: Wenn der Gegner für das Ungerechte argumentiert, dann ist der Rhetor, der nach Art des Dialektikers in der Lage ist, nach beiden Seiten hin zu argumentieren, eher in der Lage, diesen zu widerlegen, weil er ein Fachmann für rhetorische Argumentation in beiden Richtungen ist. – Der hier beschriebene Vorteil der dialektischen Rhetorik besteht nicht nur gegenüber anderen Konzeptionen der Rhetorik, sondern vor allem auch im Vergleich mit Rednern, die mit Verweis auf ihr Wissen von der darzustellenden Sache auf die Anwendung einer rhetorischen Kunst verzichten zu können meinen; denn nach beiden Seiten hin zu argumentieren ist eine Fähigkeit, die den Bereich der Dialektik auch gegenüber dem Wissen und den Wissenschaften auszeichnet.

(6.) *Der vierte ‚Nutzen' – Selbsthilfe des* logos*:* Der in der Aufzählung an vierter Stelle genannte Gedanke (1355a38–b2) bringt nicht wirklich einen weiteren Nutzen ins Spiel, sondern gibt eine summarische Beschreibung für den Nutzen der Rhetorik überhaupt. Insgesamt sind in dieser Bemerkung drei Aspekte vermischt: (i.) Mit der adäquaten Rhetorik hilft der *logos* sich selbst (siehe unten, Anm. (6.1)); (ii.) „helfen" muss sich der *logos* offenbar nur dann, wenn er einer spezifischen Bedrohung ausgesetzt oder zumindest mit bestimmten Hindernissen konfrontiert ist (siehe unten, Anm. (6.2)); (iii.) dass sich der *logos* selbst helfen können soll, hängt irgendwie mit der spezifisch menschlichen *logos*-Fähigkeit zusammen (siehe unten, Anm. (6.3)).

(6.1) Weil der in (i.) genannte *logos* explizit dem Körper gegenübergestellt wird, ist klarerweise nicht die öffentliche Rede als solche gemeint (vgl. die Anm. zu 1355b1), sondern zumindest auch die Vernunft, die dem Menschen eigentümlich ist. Außerdem wäre es sinnlos zu sagen, *die Rede* helfe sich selbst, denn die Rede als vielseitig einsetzbares Medium fällt nicht mit einem Standpunkt oder einer Methode zusammen, den bzw. die es zu verteidigen gilt. Inwiefern kann man aber davon sprechen, dass sich die Vernunft durch die Rhetorik selbst helfe? Zunächst ist vorausgesetzt, dass sich in den öffentlichen Auseinandersetzungen, in denen die Rhetorik zum Einsatz kommt, ein Standpunkt oder ein Verfahren ausmachen lässt, der oder das (zumindest eher) den Erfordernissen der Vernunft entspricht. Wie dieser vernünftige oder zumindest vernünftigere Standpunkt definiert ist, kann man der vorliegenden Feststellung allein natürlich nicht entnehmen. In Frage käme etwa die Auskunft, dass es der Standpunkt dessen ist, der eine reflektiertere Perspektive einnimmt, wie etwa der in politischer Philosophie versierte Redner im Vergleich zu unphilosophischen Kontrahenten. Man braucht den Standpunkt der Vernunft aber noch nicht einmal mit einer solchen Asymmetrie zwischen Redner und Hörer oder zwischen verschiedenen Kontrahenten in Verbindung zu bringen; auch wer sich als Partei in einer öffentlichen Auseinandersetzung darum bemüht, seinen Standpunkt anhand der in der Sache gelegenen Gründe zu entwickeln, macht die Kontroverse insgesamt in höherem Maße rational und stärkt dadurch in gewisser Weise den Standpunkt der Vernunft. Schließlich kann auch die (zu Beginn des Abschnitts erwähnte) Bemühung um die Durchsetzung des Wahren und (wirklich) Gerechten als Merkmal eines dem *logos* entsprechenden Standpunkts

angesehen werden, womit sich der Kreis zum erstgenannten Nutzen der Rhetorik schließen würde.

(6.2) Eine weitere Voraussetzung dafür, dass die Rede von einer Selbsthilfe der Vernunft sinnvoll wird, ist mit (ii.) gegeben: Es scheint mit dieser Formulierung als selbstverständlich vorausgesetzt, dass es Widerstände, Hindernisse oder Bedrohungen gibt, denen der Standpunkt der Vernunft ausgesetzt ist. Die Nützlichkeit der Rhetorik unter der gegebenen Beschreibung wird nur begründet, wenn man annimmt, dass es *logos*-widrige Verhältnisse sind, unter denen der vernünftige Standpunkt sich durchzusetzen versucht. Warum die Verhältnisse der öffentlichen Rede so eingeschätzt werden können, liegt durchaus auf der Hand: Zunächst ist es der schon beim zweiten Nutzen erwähnte Sachverhalt, dass unter den Bedingungen der öffentlichen Rede eine belehrende und lernende Verständigung, wie sie am ehesten der entwickelten Vernunftfähigkeit gemäß wäre, ausgeschlossen ist. Der wichtigste Grund dafür wiederum liegt, wie Aristoteles in der *Rhetorik* öfters bemerkt, in der intellektuellen Insuffizienz der bei öffentlichen Anlässen typischen Zuhörer (vgl. dazu Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8). Abgesehen davon scheint die vorliegende Bemerkung wie das Kapitel I 1 überhaupt auf eine Praxis anzuspielen, deren urteilskorrumpierende Tendenzen nicht mehr ausführlich dargelegt werden müssen. So stand auch bei der Vorgängerkritik zu Beginn des Kapitels eine Entwicklung der Rhetorik und des Prozesswesens im Hintergrund, deren Mängel dem Hörer der Rhetorikvorlesung nicht mehr eigens vor Augen gestellt zu werden brauchten. Nicht zuletzt können die von Aristoteles angenommenen, dem vernünftigen Urteil widrigen Bedingungen, politisch, aus dessen Auffassung über die Zuspitzung des demokratischen Abstimmungsprinzips, plausibel gemacht werden (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 2). – Aber wie auch immer man die vernunft-widrigen Faktoren, die hier vorausgesetzt werden, ausbuchstabieren will, so viel ist klar: Wer den Nutzen der Rhetorik dadurch begründet, dass er auf eine Selbsthilfe der Vernunft verweist, der verfolgt mit der Etablierung einer Rhetorik nicht die Absicht, eine prinzipielle Unzulänglichkeit der Vernunft zu kompensieren; unzulänglich ist nicht die Vernunft, sondern die Bedingungen, unter denen sie sich durchzusetzen hat. Rhetorik ist erforderlich, um den Einfluss der Vernunft auch im Bereich gerichtlicher und politischer Einzelfallentscheidungen sicherzustellen (vgl. die Anm. zu 1354b14–15), und nicht weil es Typen von Fragen und Problemen gibt, für die der vernünftige Zugang prinzipiell ungeeignet wäre (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 19: „Aristoteles' *Rhetorik* und Aristotelische Philosophie").

(6.3) Zuletzt ist in (iii.) zwar ein schwaches, aber doch deutlich anthropologisches Argument enthalten. Es erinnert an die ἔργον-Argumente der *Ethiken* (vgl. dazu die Anm. (4.1) zu 1404b1–5), ist aber viel nachlässiger ausgeführt als diese, insofern hier z.B. *logos* nur dem Körper, nicht aber dem arationalen Seelenteil gegenübergestellt wird; dies hat sicher auch damit zu tun, dass nur der Körper und die körperliche Selbstverteidigung das Stichwort für die Selbsthilfe des *logos* gibt.

Die eigentlich interessante Frage ist jedoch die, ob mit diesem Argument eine anthropologische Dimension ins Spiel kommt. Als mögliche Parallele zu einer solchen anthropologischen Bedeutung könnte man aus *Pol.* I 2, 1253a9ff., die Bemerkung über die *logos*-Fähigkeit des Menschen heranziehen, welche dort ausdrück-

lich zur Sprachfähigkeit hin interpretiert wird. – Die *Politik*-Stelle ist jedoch deswegen nur schwer auf die Rhetorik zu beziehen, weil erstens die Fähigkeit des Menschen über – wie es dort heißt – das Gerechte/Ungerechte, Nützliche/Schädliche zu reden, keineswegs die Kunst der *Rhetorik* voraussetzt und weil zweitens die öffentliche Rede als solche und der institutionelle Rahmen, der für die Einzelheiten einer Redekunst verantwortlich ist, nicht zu den dort angesprochenen anthropologischen Konstanten gehört. Wenn überhaupt, dann ergäbe sich ein Zusammenhang nur bedingt: *Wenn* die Auseinandersetzung über das Gerechte/Ungerechte, Nützliche/Schädliche, welche in der Sprach- und Polisnatur des Menschen verankert ist, öffentlich und durch Redner ausgetragen wird und *insofern* die Rhetorik nicht nur dazu beiträgt, die Durchsetzungsfähigkeit beliebiger Parteien zu stärken, sondern auch dazu, die Debatte um diese Fragen als solche zu verbessern (etwa in dem Sinn, dass die Urteile dadurch eher dem wirklich Gerechten und Nützlichen entsprechend ausfallen), unterstützt die Rhetorik die Ausübung einer Fähigkeit, welche die Natur des Menschen auszeichnet. Bei der vorliegenden *Rhet.*-Stelle wäre der Bezug zwischen der Rhetorik und der *logos*-Begabung des Menschen jedenfalls im selben Sinn bedingt. Außerdem ergäbe sich eine solche anthropologische Rolle nur indirekt, weil hier vermutlich gar nicht die Redefähigkeit selbst als anthropologisches Merkmal thematisiert wird, sondern die Vernunft, und diese sich erst zu ihrer besseren Durchsetzung der Rhetorik bedient.

(7.) *Missbrauch:* Die Bemerkung zur Möglichkeit des Missbrauchs der Rhetorik (1355b1–7) stellt unzweideutig klar, dass die Rhetorik ambivalent – ebenso für den gerechten wie für den ungerechten Gebrauch – eingesetzt werden kann. Damit wird erneut klar, dass die moralische Zielsetzung, die Aristoteles im Zuge der zuvor genannten Nutzen der Rhetorik expliziert hat, nicht das interne Ziel (zur Unterscheidung externer und interner Ziele vgl. oben, die Anm. (2.) zu 1355a20–1355b7) der Rhetorik betrifft, sondern ebenso wie die schädlich-missbräuchliche Verwendung zu den externen Zielen gehört, die zwar den Rahmen für die Wirkung der Rhetorik abstecken, sie jedoch nicht in ihrem Wesen bestimmen. Die Rhetorik als solche ist daher für Aristoteles wertneutral. Die Verknüpfungen mit bestimmten wertgebundenen Zielen, die es in der *Rhetorik* natürlich auch gibt (vgl. z.B. 1355a31: „man soll nämlich nicht zum Schlechten überreden"), sind daher als Aussagen darüber zu lesen, welche Verwendungsweisen der (an sich wertneutralen) Rhetorik Aristoteles für wünschenswert hält und um welcher Ziele willen er selbst eine rhetorische Kunstlehre für ausarbeitenswert hält.

(7.1) *Die Gefahr des Missbrauchs wird relativiert:* Das Zugeständnis der Missbrauchsgefahr impliziert für Aristoteles keinen wirklichen Einwand gegen die Rhetorik. Zunächst ist dies ein Merkmal, das die Rhetorik als τέχνη mit anderen Künsten gemeinsam hat (vgl. dazu oben Anm. (1.)), so dass es eher überraschend sein würde, wenn sich die Rhetorik in dieser Hinsicht anders verhielte. Wenn er zweitens darauf verweist, dass die Möglichkeit des schlechten bzw. ungerechten Gebrauchs grundsätzlich bei allen Gütern – mit Ausnahme der Tugend (vgl. unten, die Anm. zu 1355b4f.) – besteht, dann wird die Bedeutung dieser Gefahr damit grundsätzlich relativiert und die Unterstellung, Rhetorik enthalte an sich und kennzeichnenderweise eine Tendenz zum Missbrauch (vgl. dazu die 2. Nachbemerkung zu Kap. I 1, Abs. 1: „Das Problem der Rechtfertigung"), zurückgewie-

sen. Drittens deutet der Hinweis auf den größten Nutzen das Argument an, dass man sich durch den Verzicht auf das Mittel der Rhetorik auch um den zu erwartenden Nutzen bringen würde, der so groß ist, dass er das entsprechende Risiko des Missbrauchs aufwiegt.

(7.2) *Wertneutralität, ethischer Rahmen und pragmatischer Vorteil des gerechten Gebrauchs:* Wäre die Rhetorik nicht neutral gegenüber den Zielen, die mit ihrer Hilfe durchgesetzt werden können, würde das eine Einschränkung hinsichtlich der rhetorischen Kompetenz bedeuten; der Fachmann im Überzeugend-Sein dagegen muss imstande sein, „zu dem zu führen, was auch immer man sich vornimmt" (II 4, 1382a18f.). – Obwohl an diesem Befund selbst eigentlich kein ernsthafter Zweifel bestehen kann, haben Interpreten an der hier behaupteten Wertneutralität immer wieder Anstoß genommen, darunter auch solche Interpreten, die die Wertneutralität in einem bestimmten Sinn gar nicht leugnen wollen (dass Autoren, die das Ziel der Aristotelischen Rhetorik als ein unmittelbar moralisches beschreiben wollen, keine Freude an der Wertneutralitätsthese haben, versteht sich von selbst; vgl. dazu auch unten, die Anm. zu 1355a31): Beispielsweise konstatiert W. J. Oates (1963, 335) eine grundsätzliche Ambivalenz in der Aristotelischen *Rhetorik*: einerseits verstehe sich Aristoteles als Autor eines Rhetorikhandbuchs und nehme dabei keine Rücksicht auf eine bestimmte moralische Ausrichtung, andererseits versuche er, die Disziplin der Rhetorik mit Logik, Ethik und Politik in Verbindung zu bringen. Auch T. Engberg-Pedersen (1996, 119ff.) macht zwei „different lines of thought" in der *Rhetorik* aus; eine dieser beiden Tendenzen entspreche zwar der Konzeption einer wertneutralen Rhetorik, die andere jedoch versuche einen intrinsischen Zusammenhang zur Wahrheit herzustellen und fordere vom Redner, die Zuhörer nicht zu schlechten Dingen zu überreden.

Dass man die Wertneutralität der Rhetorik in irgendeiner Weise einzuschränken oder zu relativieren versucht, ist insofern berechtigt, als die Behauptung der Wertneutralität sozusagen nicht das letzte Wort hinsichtlich des Verhältnisses von Rhetorik und politisch-moralisch wünschenswerten Verwendungsweisen derselben darstellt. Jedoch darf dies nicht so verstanden werden, dass die Wertneutralität, wie sie oben in Anm. (7.) beschrieben wurde, dadurch irgendwie verunklart oder durch eine grundsätzliche Ambivalenz oder Unentschiedenheit der *Rhetorik* relativiert würde: Diejenigen Anhaltspunkte nämlich, die eine Verbindung der Rhetorik mit bestimmten politischen-moralischen Zielen herstellen, stehen mit der grundsätzlichen Wertneutralität der Rhetorik nicht auf derselben Stufe. Summarisch betrachtet gibt es zwei Typen von Überlegung, die neben der Wertneutralitätsthese berücksichtigt werden müssen, nämlich (i.) die Einbettung der Rhetorik in einen politisch-ethischen Rahmen sowie (ii.) der pragmatische Vorteil, der sich für denjenigen ergibt, der einen gerechten Gebrauch von der Rhetorik macht.

Politisch-ethischer Rahmen: Was Punkt (i.) betrifft, so gibt Aristoteles an verschiedenen Stellen zu verstehen, dass er die Rhetorik nicht isoliert, sondern im Rahmen der von ihm so genannten „politischen" Wissenschaft betrachtet, und dass er die spezielle, von ihm selbst konzipierte Rhetorik als ein geeignetes Hilfsmittel ansieht, um die Ziele zu verwirklichen, die aus politischer oder ethischer Perspektive gesehen wünschenswert sind. Was den politisch-ethischen Rahmen betrifft, so kommt hinzu, dass die Rhetorik selbst Anleihen aus der praktischen

Philosophie übernimmt, ohne die entsprechenden Sätze selbst zu begründen oder auch nur als sachlich richtig zu behaupten. Daher muss man, um ein vollständiges Bild von der Aristotelischen Rhetorik zu zeichnen, wenn man die Wertneutralität nennt, zugleich immer auch auf diesen politisch-ethischen Rahmen hinweisen, der für die Behandlung der Rhetorik bei Aristoteles so typisch ist. Dass es einen solchen Rahmen gibt und dass Aristoteles die Rhetorik für entsprechende Ziele nutzbar macht, beeinträchtigt die Wertneutralität der Rhetorik als solcher jedoch keineswegs.

Vorteil des gerechten Gebrauchs: Auch der in (ii.) genannte Aspekt zieht nicht die Wertneutralität selbst in Zweifel, sondern trägt zur Charakterisierung des Hintergrunds bei, vor dem das Aristotelische Interesse an der Rhetorik erst verständlich wird. Allgemein gilt nach Aristoteles, dass das Wahre und von Natur aus Bessere überzeugender ist. Daher ist immer derjenige Redner im Vorteil, der das Wahre und Bessere zu vertreten versucht. Da nun die Aristotelische Konzeption der Rhetorik genau diesen Vorzug zu nutzen versucht, indem sie das an jedem Gegenstand vorhandene Überzeugungspotential systematisch aufdeckt und die Überzeugung wesentlich sachorientiert und argumentativ zu erreichen versucht, wird nur derjenige den ganzen Gewinn von dieser Konzeption haben, der auch das Wahre und Gerechte (vgl. dazu oben, Anm. (3.)) mit ihrer Hilfe vertritt. Wer dagegen die Entscheidungsträger gegen das Wahre und Gerechte rhetorisch auf seine Seite bringen will, der wird tendenziell eher zu den konventionellen rhetorischen Mitteln zur Ablenkung und Verwirrung greifen. So betrachtet, stehen sich der gerechte und der ungerechte Gebrauch mit Blick auf die Aristotelische Konzeption der Rhetorik nicht gleichrangig gegenüber. Die Aristotelische Rhetorik ist in der Tat auf den Anwender zugeschnitten, der mit ihr dem Wahren, Gerechten oder Guten zur Durchsetzung verhelfen will. Somit bleibt es zwar dabei, dass auch die Aristotelische Rhetorik im Prinzip wertneutral ist und für unterschiedliche Zwecke eingesetzt werden kann; zu einem vollständigen Bild von der Aristotelischen Rhetorik muss aber – in konsequenter Weiterführung der von Aristoteles selbst genannten Grundsätze – hinzugefügt werden, dass sie den größeren Nutzen für den verspricht, der sie gerecht gebrauchen will.

a21 „von Natur aus stärker (φύσει … κρείττω)“: Wenn an dieser Stelle gemeint ist (wie unten in der Anm. zu 1355a23 ausgeführt), dass auch das Wahre und Gerechte, obwohl es stärker ist, zur faktischen Durchsetzung der Rhetorik bedarf, dann könnte man vermuten, dass mit dem Ausdruck „von Natur aus stärker“ auf den sophistischen Slogan „den schwächeren *logos* zum stärkeren machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)“ (vgl. Protagoras, Fragment 80 B 6 (Diels/Kranz)) angespielt wird. Der von Aristoteles hier explizierte Nutzen der Rhetorik würde dann aus der Umkehrung der sophistischen Parole erhellen: Die Rhetorik soll nicht das Schwächere stärker machen, sondern dem Stärkeren zur gebührenden Durchsetzung verhelfen.

a23 „so dass man … notwendig durch sich selbst unterliegt (ὥστε … ἀνάγκη δι’ αὑτὸν ἡττᾶσθαι)“: An dieser Stelle gibt es sowohl verschiedenartige Möglichkeiten, einen Zusammenhang zum Kontext herzustellen, als auch verschiedene textkritische Optionen, so dass bei jeder Interpretationsentscheidung eine gewisse

Beliebigkeit bestehen bleibt. Zuerst zur Textgestaltung: Überliefert ist „δι' αὑτῶν" (ω), Dionysios von Halikarnassos zitiert diese Stelle aber als „δι' αὑτὸν" (*Epistula ad Ammaeum* I 264, 3), was Kassel mit veränderter Aspiration als „δι' αὐτὸν" übernimmt; Ross schließlich liest „δι' αὑτῶν". Es kann an dieser Stelle also entweder eine Akkusativ-Singular- oder eine Genitiv-Plural-Form und zwar entweder als Reflexiv- oder als Definit-Pronomen gemeint sein.

Weil die Quellenlage allein keine dieser Möglichkeiten als die allein maßgebliche autorisieren kann, ist der Kontext dieser Stelle mit einzubeziehen. Auch auf dieser Ebene ergeben sich eine Reihe von Möglichkeiten. Was zunächst das Subjekt zu „ἡττᾶσθαι" angeht, so kommen; (i.) zunächst die (nicht ausdrücklich genannten) Redner bzw. die potentiellen Anwender der Redekunst in Frage, (ii.) dann die im Text unmittelbar zuvor genannten „Urteile", (iii.) schließlich „das, was wahr und gerecht ist"; (i.) könnte entweder so verstanden werden, dass es, falls eine reflexive Form von „αυτὸν/αυτῶν" angenommen wird, einen Plural erforderlich macht, oder so, dass es sich syntaktisch wie ein unpersönliches „man" bemerkbar macht. Sodann ist zu entscheiden, worauf sich das „δι' αὑτὸν/αὐτὸν/αὑτῶν/αὐτῶν" bezieht; in Frage kommen wieder (a.) die Redner bzw. die potentiellen Anwender der Redekunst (was in Verbindung mit (i.) eine reflexive Form erforderlich machen würde), (b.) die „Urteile" (was in Verbindung mit (i.) oder (iii.) eine nicht-reflexive Form, in Verbindung mit (ii.) eine reflexive Form erforderlich machen würde), (c.) die im Text genannten „Gegenteile" des Wahren und Gerechten (was in jedem Fall eine nicht-reflexive Form erfordern würde).

Wie soll man zwischen diesen Optionen entscheiden? Die Interpretation muss, wie Grimaldi (I 26) zutreffend ausführt, auf folgende drei Gesichtspunkte Rücksicht nehmen: (1.) Die Stelle schließt sich an die Behauptung an, Rhetorik sei nützlich, weil das Wahre und Gerechte stärker sei als die Gegenteile davon. (2.) Als Konsequenz aus der Überlegenheit des Wahren und Gerechten wird dargestellt, dass, wenn die Urteile der Richter nicht gebührlich, also dem Wahren und Gerechten entsprechend, ausfallen, irgendetwas oder irgendjemand unterliegen wird. (3.) Dieses Unterliegen ist tadelnswert. Vor diesem Hintergrund kommen zwei Interpretationen in die nähere Auswahl. Die erste kombiniert (iii.) mit (c.), liest daher „δι' αὑτῶν", und übersetzt (im Zusammenhang): „Rhetoric is useful because truth and justice are naturally stronger than their opposites; and so, if judgements are not made as they should be, it follows necessarily that truth and justice are defeated by their opposites [untruth and injustice]. And this merits censure" (Grimaldi (I 27); sinngemäß auch bei Kennedy (34)). Die zweite schließt sich Kassels Lesart „δι' αὐτὸν" an und kombiniert (i.) mit (a.); das entspricht der Übersetzung dieser Ausgabe und lässt sich wie folgt paraphrasieren: ‚Weil das Wahre und Gerechte von Natur aus dem Gegenteil davon unterlegen ist, ist es dem Vertreter der wahren und gerechten Sache selbst anzulasten, wenn die Urteile der Zuhörer (trotz dieser natürlichen Überlegenheit des Wahren und Gerechten) ungebührlich ausfallen und der Vertreter dieser Seite damit unterliegt'.

Grimaldi (I 26) wendet gegen die dem Kassel'schen Text entsprechende Interpretation ein, das plötzliche Eindringen angenommener Redner als Bezug für das Reflexivpronomen sei schwer zu erklären. Das mag in der Tat ein Schönheitsfehler sein, allerdings ist die Referenz auf Anwender der Redekunst, *für welche* diese

nützlich ist, nicht so weit hergeholt, wie Grimaldi es darstellt. Gegen die Interpretation von Grimaldi/Kennedy ließe sich hingegen Folgendes geltend machen: Wenn das Wahre und Gerechte von Natur aus stärker ist, wie kann es dann gegenüber dem Gegenteil unterliegen? Doch wohl nur durch die Mitwirkung eines Dritten, nämlich des Redners, der sich die entsprechende Sache zu Eigen macht. Ein weiteres Argument Grimaldis gegen die dem Kassel'schen Text entsprechende Interpretation ist, dass sie eine substantielle Aussage auf eine schiere Trivialität reduziere (a.a.O.). Auch das muss nicht so sein: Dass das Wahre und Gerechte von Natur aus *stärker* ist, meint offenbar nicht nur, dass ihm die faktische Durchsetzung in den Urteilen gebührt, sondern auch, dass es die besseren Voraussetzungen mitbringt, um sich in den Urteilen durchzusetzen. Das wiederum wäre nun gerade ein Argument *gegen* die Nützlichkeit der Rhetorik, wenn die Überlegenheit des Wahren und Gerechten nicht sogleich mit dem Gedanken kontrastiert würde, dass das Wahre und Gerechte faktisch aber nicht immer die Oberhand behält, was unter den gemachten Voraussetzungen offenbar auf die Personen zurückgeht, die die wahre und gerechte Sache in öffentlichen Zusammenkünften vertreten. So gelesen, scheint es auch sinnvoll zu sagen, dieses Unterliegen erfolge ‚durch einen selbst' und sei ‚tadelnswert'; denn das Unterliegen der von Natur aus stärkeren Sache kann nicht durch den Hinweis auf die Unerfüllbarkeit der rednerischen Aufgabe entschuldigt werden. Die Rhetorik ist demnach nützlich, genau weil es dem Vertreter der wahren und gerechten Sache zum Tadel gereichen würde, wenn sich durch ihn die wahre und gerechte Sache nicht durchsetzen würde, obwohl sich dies erstens gebührt und obwohl sie von Natur aus leichter durchzusetzen ist. Freier gesagt: auch die von Natur aus stärkere Sache bedarf der Rhetorik (vgl. oben die Anm. zu 1355a21), um ihr zur faktischen Durchsetzung in der öffentliche Domäne zu verhelfen. – Der so bestimmte Nutzen der Rhetorik läuft aber keinesfalls auf eine Trivialität hinaus.

Unabhängig von den zuvor ausgeführten Argumenten lässt sich Kassels „δι' αὐτὸν" schließlich auf folgende Weise stark machen: Man kann einen Tadel oder Vorwurf (ἐπιτίμησις) nur dann erheben, wenn es jemanden gibt, der sich etwas hat zu Schulden kommen lassen oder der „etwas dafür kann". Die Formulierungen ‚durch sich selbst', ‚durch einen selbst' werden von Aristoteles regelmäßig dazu benutzt, um die Freiwilligkeit oder Absichtlichkeit, welche Voraussetzung für jede Art von Tadel ist, zu kennzeichnen, so zum Beispiel in *Rhet.* I 10, 1368b33 ff., wo mit der Formulierung „δι' αὑτοὺς ... (πράττειν)" der Begriff der Freiwilligkeit erläutert wird, auf den in der Definition des Unrechttuns Bezug genommen wurde. Es wäre daher nur nahe liegend, wenn Aristoteles dem Hinweis auf den Tadel eine Formulierung vorausschicken würde, die anzeigt, dass es eine verantwortlich zu machende Person gibt.

a24–25 „genaueste Wissen (ἀκριβεστάτην ... ἐπιστήμην)": Am „genauesten" ist nach *Met.* I 2, 982a25 f., diejenige Wissenschaft bzw. dasjenige Wissen, die bzw. das in höchstem Maße mit „den ersten Dingen (τὰ πρῶτα)", also mit den obersten Prinzipien zu tun hat, und zwar ist das Wissen genauer, wenn es sich aus weniger Prinzipien speist. Als solches ist das genaueste Wissen am weitesten von der Wahrnehmung entfernt. Insofern meint Aristoteles an der vorliegenden Stelle in jedem

Fall ein ‚uneingeschränktes' oder ‚vollständiges' Wissen. Einen Vergleich zwischen der Genauigkeit verschiedener Wissenschaften gibt Aristoteles in *Zweite Analytik* I 27 (vgl. dazu Detel (1993, II 460–464)). Neben der Genauigkeit als Maßstab zum Vergleich verschiedener Wissenschaften spricht Aristoteles auch von der ‚Genauigkeit' als eines bereichsspefizischen Maßstabs (vgl. *EN* I 3, 1094b12–13: „τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον"); das bedeutet, dass er für unterschiedliche Gegenstandsbereiche jeweils einen besonderen Grad an Genauigkeit als „sachgerecht" (vgl. Höffe (1971, 108–113)) ansieht. Zum Thema „ἀκρίβεια" vgl. auch Kurz (1970, 124–151).

a25–26 „Belehrung (διδασκαλία)": Belehrung wird als ein dem Wissen entsprechender λόγος bezeichnet (die Gleichsetzung von beidem wird durch die Nominativ-Form „διδασκαλία" ermöglicht, die sich im Zitat von Dionysios Hallikarnassos findet und auch von γ konjiziert wird. In den Handschriften überliefert ist dagegen „διδασκαλίας", was zu übersetzen wäre als „... gehört zur Belehrung" o.ä.; vgl. zur Konjektur Kassel (1971, 121). Diese Gleichsetzung entspricht dem Standpunkt von *Soph. el.* 2, wo die „didaskalischen" bzw. „belehrenden" Argumente als solche bestimmt werden, „die aus den eigentümlichen Prinzipien eines jeden Lehrgegenstandes deduzieren und nicht aus den Meinungen des Antwortenden" (165b1 f.). Diese belehrenden Argumente werden wenige Zeilen später umstandslos mit den „ἀποδεικτικοί", also den beweisenden Argumenten gleichgesetzt. Das beweisende Argument oder der Beweis (ἀπόδειξις) wiederum ist die dem Wissen oder der Wissenschaft entsprechende Form, so dass sich die Aussagen der zitierten *Soph. el.*-Stelle und der vorliegende Zeile genau entsprechen. Das wirft eine Reihe interessanter Gesichtspunkte auf.

(1.) *Beweis und Belehrung:* Die oben zitierte *Soph. el.*-Stelle zeigt, dass Aristoteles dort keine Unterscheidung zwischen der Belehrung (διδασκαλία) und einem wissenschaftlichen Beweis (ἀπόδειξις) macht. Bleibt man bei der konjizierten Nominativ-Form „διδασκαλία", dann ist auch an der vorliegenden Stelle dieselbe Gleichsetzung von Belehrung und Beweis gegeben. Diese wiederum ist interessant für die nähere Deutung des Begriffs „Beweis (ἀπόδειξις)", wie er von Aristoteles ausführlich in der *Zweiten Analytik* entwickelt wird, wie er aber offenbar auch schon in früheren Schriften eine Rolle spielt. Die enge Verbindung von didaktischer Präsentation und wissenschaftlichem Beweis unterstützt nämlich eine Deutungsrichtung, die ausführlich zum ersten Mal von Barnes (1969, 138) vertreten wurde; sie beinhaltet auf die kürzeste Form gebracht dies: „the theory of demonstrative science was never meant to guide or formalize scientific research: it is concerned exclusively with the teaching of facts already won; it does not describe how scientists do, or ought to, *acquire* knowledge: it offers a formal model of how teachers should *present and impart* knowledge." Vgl. aber auch Wieland (1970, 20): „Denn hier (in den Lehrschriften; d. Verf.) treibt Aristoteles *Forschung*; die deduktive Methode dient aber bei Aristoteles nur zur *Darstellung* schon gewonnener Ergebnisse, sie verfolgt meist nur pädagogische Zwecke." Diese ‚pädagogisch-didaktische' Einordnung des wissenschaftlichen Beweises bei Aristoteles und damit auch der ganzen Schrift *Zweite Analytik* wurde von verschiedenen Autoren kritisiert; vgl. W. Kullmann, Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristote-

lischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin 1974, 180f.; M. Burnyeat, Aristotle on Understanding Knowledge, in: Berti (1985, 97–139, hier: 115–120) sowie Detel (1993, I 279–284). Man sollte bei dieser Kritik aber zwei Seiten der These unterscheiden: Die negative Seite besagt, dass die in der *Zweiten Analytik* entwickelte Wissenschaftstheorie nicht oder nicht in erster Linie einer Methodologie der Forschung dient. Dieser Teil der These dürfte eher Zustimmung finden. Der positive Teil, dass die Aristotelische Wissenschaftstheorie in erster Linie für pädagogische Zwecke verfasst wurde, scheint viel problematischer. Diese vermeintliche Problematik rührt aber zu einem nicht unwesentlichen Anteil daher, dass man mit ‚Pädagogik' und ‚Dialektik' Merkmale verbindet, die bei Aristoteles keine Rolle spielen. Daher hat Barnes inzwischen eine – verglichen mit der Formulierung von Barnes (1969) – schwächere These formuliert (1994, xix): Dass die *Zweite Analytik* nur von Lehrmethoden handle, sei in der Tat verfehlt. Richtig und von allgemeinerer Bedeutung sei jedoch, dass die Schrift in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, davon handelt, wie die von praktizierenden Forschern entdeckten Fakten und Theorien systematisch organisiert und verständlich dargestellt werden sollen. Die Verbindung zum Unterricht bzw. zur Belehrung sei dabei die: „in so far as a teacher is concerned to transmit a body of scientific knowledge, he will best do so by presenting it in a form in which its organization and explanatory coherence are intelligibly revealed."

Mit dieser abgeschwächten These lassen sich die Grundzüge der pädagogisch-didaktischen Interpretation des Beweises (ἀπόδειξις) retten, ohne dass man zu der – implausiblen – Konsequenz gezwungen wäre, das wissenschaftliche Beweisen sowie die in der *Zweiten Analytik* beschriebene Theorie überhaupt stets vor dem Hintergrund eines Lehrer-Schüler-Szenarios behandeln zu müssen. Daran lässt sich wiederum anknüpfen, um das an der vorliegenden Stelle fragliche Verhältnis von Belehrung und wissenschaftlichem Beweis aufzuklären: Etwas im uneingeschränkten Sinn zu wissen, heißt für Aristoteles, einen Beweis (ἀπόδειξις) dazu bilden zu können. Jeder Zugewinn an uneingeschränktem Wissen lässt sich daher in die Form eines Beweises bringen, bei dem der gewusste Satz als Konklusion eines deduktiven Schlusses auf eine wahre Prämisse dieses Schlusses zurückgeführt wird, die eine Erklärung für den betreffenden Satz darstellt. Der Beweis stellt daher auch die Form dar, derer man sich bedient, um ein solches Wissen zu vermitteln, also um zu lehren. Gegenüber der eigentlichen Entdeckung bleibt die Präsentation und Vermittlung des Wissens in Form eines solchen Beweises aber nachträglich; in diesem Sinn scheint es richtig zu sagen, dass die Aristotelische Apodeiktik, die Lehre vom wissenschaftlichen Beweisen, auf die Didaktik bezogen sei, bzw. dass der Beweis eine Belehrung darstelle. Dies bliebe unter bestimmten Voraussetzungen auch dann noch richtig, wenn man die Bildung eines korrekten Beweises als Teil der Entdeckung ansehen wollte – man müsste aber entweder hinzufügen, dass der verwendete Begriff von ‚Entdeckung' nicht die Entdeckung neuer Tatsachen beinhaltet (sondern nur die Rückführung schon bekannter Tatsachen aufeinander oder auf ihre jeweiligen Erklärungen), oder dass die Formulierung des Beweises nur das Ziel, nicht das Mittel der Entdeckung darstelle; so etwa Smith (1997, XVII).

Jetzt kann auch das Verhältnis von Belehrung und (argumentativer) Überzeu-

gung näher bestimmt werden. Belehrung im engeren Sinn besteht darin, dass zu dem Satz p, von dem ein Wissen erlangt werden soll, ein davon verschiedener Satz q angegeben wird, so dass p aus q (ggf.: zusammen mit anderen Prämissen) deduktiv hergeleitet werden kann und q eine wahre Erklärung für p enthält. Der Vorgang der argumentativen Überzeugung (im Sinne des dritten Überzeugungsmittels nach I 2) besteht darin, dass zu einem Satz p, welcher dem vom Redner angestrebten Urteil entspricht, ein Satz q angegeben wird, so dass p aus q (ggf.: zusammen mit anderen Prämissen) deduktiv hergeleitet werden kann und q eine Meinung der Zuhörer darstellt.

(2.) *Inwiefern ist Belehrung unmöglich?* Man wird Aristoteles' Beschreibung des zweiten Nutzens der Rhetorik darin zustimmen, dass unter bestimmten Umständen auch das genaueste Wissen von einer Sache nicht dazu ausreicht, um beliebige Zuhörer von einem entsprechenden Sachverhalt zu überzeugen, und dass in diesem Sinn eine Belehrung unmöglich ist. Trotzdem bleibt das Argument, so wie es im Text steht, unvollständig. Zumindest müsste angedeutet werden, wodurch eine Belehrung ausgeschlossen wird. Der pejorative Nebenton in der Formulierung ‚die Menge' deutet zwar an, in welcher Richtung die Gründe zu suchen sind, die eine Belehrung ausschließen (vgl. auch unten die Anm. zu 1355a28f.), jedoch bleibt es bei dieser Andeutung. Die näheren Gründe, die im Hintergrund dieses Arguments stehen dürften, lassen sich der Aristotelischen Beschreibung der ‚Belehrung (διδασκαλία)' entnehmen: Die schon oben zitierte Beschreibung des belehrenden Arguments aus *Sophistische Widerlegungen* lautet vollständig: „‚Belehrend' sind die (Argumente), die aus den eigentümlichen Prinzipien eines jeden Lehrgegenstandes deduzieren und nicht aus den Meinungen des Antwortenden – der Lernende muss nämlich vertrauen/überzeugt sein (πιστεύειν)" (*Soph. el.* 165b1–3). Der Nachsatz erscheint auf den ersten Blick überraschend, weil bei der Gegenüberstellung von Belehrung/Beweis und dialektischem Argument das Meinungs-/Überzeugungsmoment doch gerade auf Seiten der dialektischen und nicht der belehrenden Argumentation liegt und Belehrung/Beweis nicht von subjektiven Faktoren abhängig sein sollen. Welche Art von Vertrauen/Überzeugtsein Aristoteles hier im Sinn haben muss, wird aus einer Bemerkung zur Besonderheit des Lehrgesprächs in *Topik* VIII 5, 159a28–30, deutlich: „der Lernende muss die Meinungen immer zugestehen; denn niemand versucht, Falsches zu lehren". Das bedeutet: Um zu lernen, muss man die vom Lehrenden übermittelten Sätze zugestehen, bevor man verstanden hat, dass und warum sie wahr sind. In diesem Sinn muss man dem Lehrenden vertrauen oder davon überzeugt sein, dass er Wahres sagt. Welchen Grund hat man, dem Lehrenden zu trauen? Im Grunde nur den, dass man sich in einer Lern-/Lehrsituation zu befinden meint und dass ein Lehrender nicht versuchen würde, einen zum Zugeständnis falscher Sätze zu verleiten.

Warum ist dann eine Belehrung im Rahmen der öffentlichen Rede ausgeschlossen? Der Grund, der sich den voranstehenden Bemerkungen zur Belehrung entnehmen lässt, ist folgender: Die Zuhörer bringen dem Redner bei öffentlichen Zusammenkünften nicht die Art von Vertrauen (in die Wahrheit der von ihm übermittelten Sätze) entgegen, die Voraussetzung der Lehrsituation ist. Dies ist deshalb ein wesentliches Merkmal öffentlicher Rede, weil es zumindest in der Gerichts- und in der Beratungsrede um kontroverse Fälle geht, so dass immer zumindest ein

Teil der Zuhörerschaft nicht den Standpunkt des Redners teilt. Selbst wenn daher ein Redner, wie beim wissenschaftlichen Beweis aufgrund von wahren und ersten Prinzipien aus argumentieren würde, würde er damit niemanden belehren, weil die Zuhörer der öffentlichen Rede den vorgebrachten Gründen nur dann folgen, wenn sie mit ihren Meinungen übereinstimmen. Dies scheint zumindest *ein* Grund zu sein, warum eine Belehrung der Zuhörer in der öffentlichen Rede nicht möglich ist – aufgrund anderer Stellen könnte man als weitere Gründe hinzufügen: die intellektuelle Insuffizienz der Zuhörer (vgl. Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8), die Knappheit der Zeit (vgl. *Ath. pol.* 67, 2), emotionale Präokkupationen (vgl. 1354b34–1355a1), Methoden der Gegner (vgl. 1355a31–33) usw. Nun ist zwar die Vertrauensbildung auch ein Teil der kunstgemäßen Überzeugungsmittel, der Unterschied zwischen kunstgemäßer Vertrauensbildung und Lehrgespräch besteht aber darin, dass das Vertrauen bei der Belehrung die Voraussetzung, bei der kunstgemäßen Charakterdarstellung das Ziel ist.

Eine wirkungsgeschichtliche Bemerkung liefert schließlich den geeigneten Kontrast zu diesem Argument: Wenn die Lehre von den drei Überzeugungsmitteln Charakter-Emotion-Argument, wie man annimmt, auf Aristoteles zurückgeht (vgl. Solmsen (1941)), dann liegt im Fall der dritten, der sach- oder argumentationsbezogenen Überzeugungsweise, spätestens bei Cicero eine einschneidende Abweichung vom Vorbild vor: Bei Cicero wird die dritte Überzeugungsweise als ‚Beweis der Wahrheit' („ut probemus vera esse": *De Oratore* II 115) und ‚Belehrung' („docere": *De Oratore* II 121) eingeführt; dagegen zeigt die vorliegende *Rhetorik*-Stelle, dass Aristoteles auch noch bei dem argumentierenden Überzeugungsmittel einen wichtigen Unterschied zwischen Beweis/Belehrung und der Überzeugung im Rahmen der öffentlichen Rede annimmt.

(3.) *Geht es auch in der* Rhetorik *um Belehrung?* In einem bestimmten (anderen) Sinn geht es auch in der *Rhetorik* um ‚διδασκαλία': Dass die Belehrung im beschriebenen Sinn (in dem sie eine Übermittlung von wirklichem Wissen und mit dem beweisenden Argument identisch ist) der Aufgabe des Redners fremd ist, ist deutlich geworden. Aristoteles spricht aber auch noch in einem weiteren Sinn von ‚διδασκαλία', welcher auf die Tätigkeit des Redners sehr wohl Anwendung findet. Eine solche Verwendung von ‚διδασκαλία' wird von Aristoteles in *Poetik* 19 geprägt; dort wird zunächst zwischen sprachlicher Form (λέξις) und Gedanke (διάνοια) unterschieden und für letztere wird auf die Ausführungen über die Rhetorik verwiesen. Sie beinhalte unter anderem Beweisen und Widerlegen, das Erregen von Emotionen wie Mitleid, Furcht, Zorn usw. sowie die Bedeutung und Geringfügigkeit von Dingen. Diese Verfahrensweisen seien nun in einem bestimmten Sinn auch auf die (in der Tragödie dargestellten) Sachverhalte anwendbar, insoweit es darum gehe, das Geschehen als mitleidwürdig, furchterregend, usw. darzustellen. Trotz dieser Gemeinsamkeit bleibe jedoch ein Unterschied bestehen, und zur Bezeichnung dieses Unterschieds führt Aristoteles den Begriff ‚διδασκαλία' ein: ein Unterschied bestehe nämlich insofern, „als das eine (die Geschehnisse der Tragödie; d. Verf.) ohne διδασκαλία als derartig erscheinen muss, während das Gesagte vom Redenden hervorgerufen und durch die Rede entstehen muss" (*Poet.* 19, 1456b5–7). In dieser Gegenüberstellung scheint ‚διδασκαλία' gleichbedeutend damit, dass bestimmte Wirkungen durch das Reden zustande gebracht werden

(was im Übrigen mit einer der Bestimmungen der kunstgemäßen Überzeugungsmittel in der *Rhetorik* übereinstimmt; vgl. I 2, 1356a1: „Überzeugungsmittel, die durch die Rede zustande gebracht werden"). Damit hat es die Rhetorik bzw. der rhetorische Anteil der Tragödiendichtung ausschließlich zu tun. Offensichtlich aber handelt es sich bei dem in Opposition zu den Geschehnissen (πράγματα) der Tragödie gebrauchten Begriff der διδασκαλία nicht um eine Belehrung.

a24–25 „Auch wäre es, ...selbst wenn wir das genaueste Wissen besäßen, nicht leicht ...": Vgl. Thukydides, *Historiae* II 60, 6: „Wer nämlich etwas erkannt hat, es aber nicht klar darstellt, verhält sich gleich wie der, der keinen Gedanken gehabt hat."

a27 „mit Hilfe von gemeinsamen (Meinungen) (διὰ τῶν κοινῶν)": Der Ausdruck ‚τὰ κοινά (das Gemeinsame)' wird in der *Rhetorik* in ganz unterschiedlichen Funktionen gebraucht. Erstens bezeichnet er das den verschiedenen Redegattungen Gemeinsame, besonders die allen Redegattungen gemeinsamen Topen, die in Kapitel II 19 behandelt werden, und wahrscheinlich auch die allen Redegattungen gemeinsamen Topen der Kapitel II 23–24. Zweitens bezeichnet er das Allgemeine im Gegensatz zum Eigentümlichen und Naheliegenden (wie in II 22, 1396b11). Die zweite Bedeutung kommt für die vorliegende Stelle durchaus in Frage; der Sinn dieser Bemerkung wäre dann: ‚man soll die Überzeugungen nicht aus den eigentümlichen Prinzipien der Einzelwissenschaften, sondern aus allgemein gültigen Prinzipien bilden'. Das wäre insofern sinnvoll, als Aristoteles meint, dass eigentliches Wissen auf den bereichsspezifischen Prinzipien einer jeden Wissenschaft beruht, weswegen er hier – wo eine gewisse Entgegensetzung von wissenschaftlicher Belehrung und Überzeugung expliziert wird – meinen könnte, dass die Überzeugung aufgrund von allgemeinen, nicht von bereichsspezifischen Prinzipien zustande kommt. Andererseits wäre dann der Hinweis auf die *Topik* und die „Begegnung mit der Menge" nahezu irreführend, weil es dort nicht um die gemeinsamen Prinzipien verschiedener Wissenschaften, sondern um die anerkannten Meinungen und – wenn von ‚der Menge' die Rede ist – um die ‚gewöhnlichen' Meinungen geht. Also gibt der Hinweis auf die Begegnung mit der Menge und auf die *Topik* den Ausschlag zugunsten einer dritten, sonst in der *Rhetorik* weniger häufig gebrauchten Verwendung von ‚κοινά' im Sinne von ‚allgemein, verbreitet; ein weiteres Beispiel für diese Bedeutung findet sich in II 21, 1395a11 f.: „allgemein verbreiteten Sentenzen (κοιναῖς γνώμαις) ... dadurch dass sie allgemein verbreitet sind (διὰ τὸ γὰρ εἶναι κοινά)".

a28–29 „wie wir auch in der *Topik* über die Begegnung mit der Menge sagten (περὶ τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐντεύξεως)": Vgl. dazu *Topik* I 2, 101a30–34: „Für die Begegnung (ist sie nützlich), denn, nachdem wir die Meinungen der Menge gesichtet haben, werden wir uns mit ihnen nicht aufgrund (für sie) fremder, sondern aufgrund ihrer eigenen Meinungen auseinandersetzen, und dabei das zurechtrücken, was sie uns nicht richtig zu sagen scheint". Der Ausdruck „ἔντευξις" wird in der Regel mit „Unterredung" o.ä. übersetzt; das ist durchaus möglich (vgl. auch LSJ „intercourse"), andererseits geht dabei der (sich aus der Herkunft von „ἐντυγχάνω – zufällig auf jmdn. treffen" nahe legende) Aspekt verloren, dass es

sich um zufällige Begegnungen handelt bzw. um die Art von „Unterredung", die sich aus solchen Begegnungen entwickelt.

Tatsächlich sagt Aristoteles an der wohl gemeinten *Topik*-Stelle wenig Substantielles zum Thema der vorliegenden Stelle. Anscheinend kommt es Aristoteles hier mehr darauf an, nochmals darauf hingewiesen zu haben, dass es sich bei der skizzierten Situation um eine Begegnung mit „der Menge" handelt. Die diesem Ausdruck immanente Wertung gibt nämlich nochmals den Grund dafür an, warum eine Belehrung trotz des genauesten Wissens in der hier vorgestellten Situation „unmöglich" ist: Offenbar ist es die von Aristoteles auch sonst immer wieder herausgestellte intellektuelle Insuffizienz der Adressaten einer solchen Rede, die eine Belehrung im engeren Sinn unmöglich machen. – Die einzige methodische Konsequenz, die sich aus diesem Hinweis auf die in der *Topik* angesprochene Verwendungsweise der Dialektik (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1e)) ergibt, ist die, dass die Rhetorik ihre Argumente aufgrund der beim Publikum anerkannten Meinungen bilden soll. Dies stützt die oben (Anm. zu 1355a27) gegebene Interpretation des Ausdrucks „διὰ τῶν κοινῶν" im Sinne von „gemeinsame Meinungen".

Schließlich ist die vorliegende Stelle deshalb von Bedeutung, weil sie einen von der Gegenstück-(ἀντίστροφος)-Formel des Eingangssatzes unabhängigen Hinweis zum Zusammenhang von Rhetorik und Dialektik gibt: Wenn schon die Dialektik als solche für den Umgang mit der Menge nützlich ist, weil sie lehrt, wie die Ansichten der Menge von deren eigener Auffassung ausgehend geformt werden können, dann ist es nur nahe liegend, den gesamten Bereich der Rhetorik nach diesem Vorbild zu gestalten.

a30 „wie auch bei den Deduktionen (καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς)": Dass man „bei den Deduktionen" für die Gegenteile argumentieren kann, ist zweifellos richtig, aber fast trivial, weil die Deduktion als solche keine Qualifikation ihrer Prämissen enthält und auch mit keiner besonderen Anwendungsweise verknüpft ist. Daher scheint hier gemeint zu sein: ‚wie auch bei der mit den Deduktionen befassten Disputation' oder ‚wie auch in den Abhandlungen über die Deduktionen ausgeführt', m.a.W. also: wie bei der Dialektik oder der dialektischen Unterredung. Vgl. nämlich *Soph. el.* 5, 167b12f.: „Ebenso auch bei den deduktiven Disputationen (ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς)", wobei mit „τοῖς συλλογιστικοῖς" – wie der nachfolgende Bezug auf Melissos deutlich macht – die Dialektik (bzw. die Dialektik im weiteren, das Streitgespräch einschließenden Sinn) gemeint ist. Außerdem geht es dort wie an der vorliegenden Stelle darum, von der Rhetorik auf die Dialektik überzulenken. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich nochmals in *Soph. el.* 34, 184a8–b3: „In der Rhetorik (περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν) ... in der mit dem Deduzieren befassten Abhandlung (περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι) ...". Vgl. schon Portus (1598, 21), der den Ausdruck „ἐν τοῖς συλλογισμοῖς" durch den Zusatz „dialecticis" erläutert.

a31 „man soll nämlich nicht zum Schlechten überreden": Das ist die Kronzeugenstelle für Interpreten, die der Ansicht sind, Aristoteles verbinde seine Konzeption der Rhetorik mit der Forderung, der Redner müsse ein moralisch guter Mensch (‚vir bonus') sein (so z.B. Wörner (1990, 24)). Dass nun Aristoteles der Ansicht ist, man solle nicht zum Schlechten hin überzeugen, ist nicht sonderlich

überraschend (noch weniger, dass er es sagt). Zweifellos ist Aristoteles der Auffassung, dass eine sachbezogene Rhetorik, wie er sie lehrt, eher zu Entscheidungen führt, die unter moralischen und politischen Gesichtspunkten wünschenswert sind, als eine nach dem Vorbild der konventionellen Kunstlehren verfahrende Redekunst. Auch steht im Hintergrund seiner Beschäftigung mit Rhetorik zweifellos das Ziel, dass Menschen, die sich die Sache des „Wahren und Gerechten" (I 1, 1355a21 f.) zu Eigen machen, vielleicht vornehmlich Philosophen, sich als Redner betätigen und sich mit Hilfe einer überlegenen rhetorischen Methode damit auch durchsetzen. Eine weiter gehende Verbindung von rhetorischer Kunstlehre und moralischen Normen, etwa in dem Sinn, dass sich die von Aristoteles entwickelte Redekunst nur für den moralisch guten Redner eignen würde oder dass sie sich nur für gute Ziele einsetzen ließe, zieht Aristoteles ausdrücklich nicht in Betracht (vgl. I 1, 1355b2–7). Möglicherweise ist der Sinn solcher wertender Randbemerkungen eher der, an Stellen, wie der vorliegenden, wo die normative Ungebundenheit der rhetorischen Methode als solcher sichtbar wird, den eigenen Standpunkt anzuzeigen und damit mögliche Vorbehalte gegenüber einer für beliebige Ziele einsetzbaren Redekunst zu zerstreuen. So werden ähnliche Bemerkungen wie die vorliegende auch etwa Gorgias in den Mund gelegt (vgl. Platon, *Gorgias* 457b: „muss man ... die Rhetorik auf gerechte Weise gebrauchen", 457c: „Jener (der Rhetoriklehrer) hat sie (die Rhetorik) ihm zum gerechten Gebrauch übergeben"), wo sie – wie hier auch – den Zweck haben, die Möglichkeit des ambivalenten Gebrauchs als solche von moralischem Tadel frei zu halten. Vgl. für eine eingehende Diskussion dieser Problematik die 2. Nachbemerkung zum vorliegenden Kapitel.

a31–32 „damit uns nicht verborgen bleibt ... und damit ... (ἵνα μήτε λανθάνῃ ... καὶ ὅπως ...)": Ross ändert – offenbar aus Bedenken hinsichtlich der Konstruktion zu „ἵνα μὴ"; vgl. dagegen den Verweis in Kassel (1971, 122) auf dieselbe Konstruktion in *Der Staat der Athener* 16, 3.

a32–33 „... die Argumente nicht gerecht gebraucht, selbst in der Lage sind ... (μὴ δικαίως τοῖς λόγοις αὐτοὶ)": **A** überliefert an dieser Stelle ein durch falsche Angleichung entstandenes „αὐτοῖς" (vgl. Kassel (1971, 121), zu welchem in **F** noch eine veränderte Wortstellung („τοῖς λόγοις αὐτοῖς μὴ δικαίως") kommt. Roemer und Spengel lesen „αὐτοῖς" und tilgen dafür „τοῖς λόγοις". Dagegen korrigieren **γ** und in der Folge **Δ** zu „τοῖς λόγοις αὐτοὶ".

a36–37 „sondern immer ist das Wahre": Vgl. dazu oben „Zugleich aber sind auch die Menschen für das Wahre von Natur aus hinlänglich begabt ..." (1355a15–17).

b1 „für die vernünftige Rede (λόγῳ)": Zur Vieldeutigkeit von λόγος vgl. die Anm. zu 1354a5; hier ist die Mehrdeutigkeit kalkuliert: es geht sowohl um die Rede als auch um die Vernunft im Sinne der spezifisch menschlichen Fähigkeit bzw. des spezifisch menschlichen (und göttlichen) Seelenteils. Weil der Begriff in Opposition zu „Körper" steht, muss auch die Vernunft gemeint sein; würde man bei der Wiedergabe jedoch auf den Aspekt der Rede verzichten, würde der Zusammenhang zum Nachfolgenden ebenso verdunkelt wie der Umstand, dass es um die Selbsthilfe der Vernunft *durch* die Rede geht.

b4–5 „mit Ausnahme der Tugend“: Das ist ein typischer Gedanke für die Moralphilosophie von Sokrates, Platon über Aristoteles bis zur Stoa. Der Gedanke, dass die von uns geschätzten Güter die Tendenz haben, zum Guten oder auch Schlechten hin auszuschlagen je nachdem, ob sie gut oder schlecht gebraucht werden, ist auch in eher populärphilosophischen Schriften gut dokumentiert (vgl. z.B. Demokrit, DK 68 B 173). Von Sokrates an spielt in der Moralphilosophie der Gedanke eine zunehmende Rolle, dass es angesichts der Ambivalenz der meisten Güter ein Gutes geben muss, das immer und unter allen Umständen gut ist und nie zum Schlechten hin tendiert. Auch wenn unter den gewöhnlichen Gütern ein solches nicht-ambivalentes Gut nicht zu finden ist, so gibt es zumindest den richtigen Gebrauch der ambivalenten Güter, der als solcher per definitionem niemals falsch oder schlecht sein kann. Mit diesem Merkmal ist eine wesentliche Differenz zwischen den Gütern der gewöhnlichen Güterlisten und denjenigen Gütern benannt, auf die der Moralphilosoph seine Aufmerksamkeit richten wird. Außerdem begründet dieses Merkmal das von Sokrates bis Epikur immer wieder hervorgehobene Gefälle zwischen den inneren oder seelischen Gütern einerseits und den chronisch ambivalenten körperlichen und externen Gütern andererseits. Was als ein solches nicht-ambivalentes Gut angesehen werden muss, ist dagegen umstritten: Die genannten Moralphilosophen stimmen darin überein, die Tugend als ein solches nicht-ambivalentes Gut zu identifizieren. Die vorliegende Stelle, verleiht dieser Auffassung beispielhaft Ausdruck. Dasselbe Prinzip steht im Hintergrund, wenn es in *Pol.* VII 1, 1323b34ff., heißt, von allen Gütern gäbe es ein Zuviel, nur von der Tugend nicht; ähnlich kann es nach *EN* V (= *EE* IV) 1, 1129a6ff., keinen ungerechten Gebrauch der Gerechtigkeit geben. Nach *EE* VIII 3, 1248b26ff., ist derjenige gut bzw. tugendhaft, für welchen die so genannten natürlichen Güter, wie Ehre, Reichtum, körperliche Vortrefflichkeiten, gut sind: Für manche können diese nämlich auch aufgrund ihrer Charaktereigenschaft schädlich sein; nur dem Tugendhaften sind sie immer nützlich. Weil es daher keinen schlechten Gebrauch der Tugend geben kann, sondern die Tugend mit dem richtigen Gebrauch zusammenfällt, kommt es zu dem für den Typ der Tugendethik typischen Primat des Handelnden; vgl. z.B. *EN* II 3, 1105b5–9: „Die Handlungen heißen also gerecht und besonnen, wenn sie so sind, wie sie ein Gerechter und Besonnener ausführen würde. Gerecht und besonnen ist aber nicht derjenige, der solche Handlungen ausführt, sondern der so handelt, wie es der Gerechte und der Besonnene tut.“

Ein vermeintliches Gegenbeispiel zu der vorliegenden Aussage, dass es keinen unrechten Gebrauch der Tugend geben könne, scheint in *Pol.* I 2, 1253a34f., gegeben, wo es heißt, der Mensch verfüge durch seine Klugheit und seine Tugend von Natur aus über Waffen, die besonders zu entgegengesetzten Zwecken gebraucht werden könnten. Der Widerspruch löst sich aber auf, wenn man die Tugend hier wie Schütrumpf (1991, I 224) „eher als *naturgegebene* Fähigkeit (δύναμις, s.u. 9, 1258a10) versteht, die zu entgegengesetzten Handlungen befähigt“; diese natürlichen Tugenden (αἱ φυσικαὶ ἀρεταί) sind nach *EN* VI (= *EE* V) 13, 1144b1ff., nicht mit den eigentlichen Tugenden gleichzusetzen und erweisen sich ohne Vernunft sogar als schädlich (1144b9). Ein andersartiges Gegenbeispiel scheint zunächst in *EE* VIII 1, 1246b16ff., gegeben, erweist sich aber als Teil einer aporetischen Argumentation.

1355b7–1355b21 Aristoteles gibt hier eine Art Resümee, das sich vor allem auf die Behandlung des Nutzens bezieht. Jedoch geht diese Zusammenfassung über das bisher Dargelegte in zwei Hinsichten wesentlich hinaus. Zunächst wird nochmals die Gemeinsamkeit von Rhetorik und Dialektik sowie die Nützlichkeit der Rhetorik erwähnt, woraufhin unmittelbar die Feststellung folgt, dass die spezifische Aufgabe (ἔργον) der Rhetorik offensichtlich nicht das Überzeugen oder Überreden (πείθειν bzw. πεῖσαι) ist, sondern dass ihre Aufgabe darin besteht, „an der Sache das vorhandene Überzeugende (πίθανον) zu sehen". Diese Aussage allein ist durchaus überraschend, wenn man sie so versteht, dass sich die Behandlung der Rhetorik überhaupt nicht am möglichen Erfolg der Überzeugungsbemühung orientieren soll. Die von Aristoteles selbst gegebenen Erläuterungen stellen jedoch klar, dass er damit lediglich eine Einschränkung formuliert, die die Rhetorik mit anderen Disziplinen wie der Heilkunst teilt: Auch die Beherrschung der Heilkunst wird nicht daran gemessen, ob in jedem Fall Gesundheit (analog zum effektiven Überzeugtsein der Zuhörer in der Redekunst) wieder hergestellt, sondern daran, ob das unter den gegebenen Umständen Mögliche unternommen wird.

In einem zweiten Punkt geht Aristoteles in diesem Abschnitt über die bloße Zusammenfassung hinaus: Es ist Sache ein und derselben Fähigkeit, das Überzeugende und das nur scheinbar Überzeugende zu sehen; daher liegt der Unterschied zwischen dem Redner, der das tatsächlich Überzeugende vertritt, und dem Redner, der das nur scheinbar Überzeugende vertritt, nicht in der Art der Befähigung, sondern in der (guten oder schlechten) Absicht – so wie auch der Unterschied zwischen einem Dialektiker und einem Sophisten nicht in der Art der Befähigung, sondern in der Absicht liegt, die man bei der Betätigung dieser Fähigkeit verfolgt.

(1.) „und dass nicht das Überzeugen ihr Werk ist ... wie das auch bei anderen Künsten der Fall ist": Dass es bei dieser Bemerkung vor allem darum geht, dass die Beherrschung der rhetorischen Kunst, nicht davon abhängen darf, dass jeder beliebige Hörer *tatsächlich* überzeugt ist, zeigt die Parallele zu anderen Disziplinen, bei denen die Erreichung des jeweiligen Ziels ebenfalls von Faktoren abhängt, die nicht in der Gewalt des jeweiligen Experten liegen: vgl. *Topik* I 3, 101b5–10: „Vollständig im Besitz dieses Verfahrens werden wir sein, wenn wir darüber in ähnlicher Weise verfügen wie über die Rhetorik und die Heilkunde und derartige Fähigkeiten. Das bedeutet, dass wir nach Möglichkeit tun können, was wir vorhaben. Denn weder wird der Redner auf jede Weise überzeugen noch der Arzt heilen; wenn er aber keine der Möglichkeiten auslässt, werden wir sagen, dass er über die Wissenschaft in ausreichender Weise verfügt."

Hinzu kommt, dass die Kompetenz in einer Kunst wie der Medizin oder der Rhetorik schon deswegen nicht am Resultat allein abgelesen werden kann, weil das von einer Kunst anvisierte Resultat durch die Anwendung bestimmter, der Kunst gemäßer Regeln erfolgen muss. Derjenige beherrscht eine solche Kunst, der in Ausübung der kunstgemäßen Regeln das jeweilige Ziel soweit befördert, wie es in seiner Macht steht. – Es wäre nun aber übertrieben, daraus zu folgern, dass das Überzeugen nur ein externes Ziel (zur Unterscheidung externer und interner Ziele vgl. die Anm. (2.) zu 1355a20–1355b7) der Rhetorik darstelle. Dies folgert Garver (1994a, 25) aus dieser Stelle, allerdings unter Verwendung eines engen, dem Begriff der Praxis bei Alasdair MacIntyre entliehenen Begriff des internen Ziels (vgl. Mac-

Intyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, London 1981, 187: „By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity.").

(1.1) *Ergibt sich ein Widerspruch zu anderen Aussagen der Rhetorik?* Die Feststellung, dass nicht das Überzeugen/Überreden die Aufgabe der rhetorischen Theorie ist, scheint sich prima facie in Widerspruch (1.) zu anderen Darstellungen der *Rhetorik* zu befinden, wo es z.B. heißt, die Rhetorik ziele auf das Urteil der Zuhörer ab (II 1, 1377b21) oder der Redner könne den Gegner „zu dem führen, was auch immer (er) sich vornimmt" (II 4, 1382a18f.), und (2.) zu einer in der *Rhetorik* durchaus verbreiteten strategischen Vorgehensweise, die klar auf den rhetorischen Erfolg bezogen sind (z.B. die scheinbaren Enthymeme, die von Kapitel I 2 an berücksichtigt und deren Topen in II 24 ausgeführt werden; Lob und Tadel aufgrund von Eigenschaften, die den lobens- und tadelnswerten Eigenschaften nur ähnlich sehen, nicht aber selbst lobens- und tadelnswert sind (I 9, 1367a33ff.); aufgrund der Ausführungen zur Freundschaft ist es möglich, „Feinde und Freunde als solche zu erweisen, wenn sie es sind, und wenn sie es nicht sind, sie dazu zu machen" (II 4, 1382a16ff. usw.). Ob ein solcher Widerspruch tatsächlich besteht oder nicht, hängt weitgehend von der Interpretation ab, die man für angemessen hält. Schematisch scheinen folgende Deutungen in die engere Auswahl zu kommen:

(i.) Anders als in bisherigen Rhetorik-Handbüchern geht es der hier vorgelegten Theorie überhaupt nicht darum, Zuhörer dazu zu bringen, bestimmte Meinungen zu akzeptieren oder Urteile zu treffen. Überhaupt verfolgt die Disziplin keine Ziele im praktischen oder poietischen Sinn. Daher ist sie auch nicht anwendungsbezogen und gibt keine Anleitungen für die Tätigkeit des Redners. Es handelt sich vielmehr um eine theoretische Disziplin, die nach dem Vorbild der analytischen Untersuchungen die Bedingungen des Überzeugendseins untersucht.

(ii.) Mit dieser Aussage soll gar nicht bestritten werden, dass die Rhetorik die mögliche Erzeugung bestimmter Meinungen und Urteile im Augen haben muss. Vielmehr handelt es sich um eine Bemerkung zu der Frage, unter welchen Bedingungen eine Kunst (τέχνη) hinreichend beherrscht wird. Macht man nämlich die Beherrschung einer Disziplin allein von der Erreichung bestimmter Ziele abhängig, dann könnte es erscheinen, dass der Arzt, dessen Patient stirbt, seine Kunst nicht beherrscht (vgl. Platon, *Politeia* I, 340d: „Aber ich meine, wir sagen das so als Redensart, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Grammatiker; ich meine aber, jeder von diesen, insofern er das ist, was wir ihn nennen, irrt doch niemals. So dass nach der genauen Rede ... keiner der Fachleute jemals irrt."), und ebenso der Dialektiker, der sich in einer Unterredung mit dem von ihm vertretenen Standpunkt nicht durchsetzt, und schließlich auch der Redner, der bei einer Abstimmung unterliegt.

Dass die Vorwegnahme und Entkräftung eines derartigen Einwandes der Sinn der vorliegenden Passage sein könnte, wird erstens plausibel, wenn man bedenkt, dass die Etablierung der Rhetorik als τέχνη gegen die Vorbehalte Platonischen Typs eines der vorherrschenden Themen des ersten Kapitels ist. Zweitens spricht für diese Interpretation die oben angeführte Parallelstelle aus *Topik* I 3, 101b5–10:

Dort wird dasselbe Beispiel (der Arzt kann nicht unter allen Umständen heilen) ausdrücklich zur Erklärung des Umstandes herangezogen, dass auch jemand, der in der analogen Weise das angestrebte Ziel verfehlt, seine Kunst hinreichend beherrschen kann. Die Heranziehung der *Topik*- Stelle wiederum wird zusätzlich dadurch nahe gelegt, dass dort die Rhetorik sogar an erster Stelle als Beispiel für das zu erklärende Merkmal der Dialektik genannt und die vorliegende *Rhetorik*-Stelle wiederum auf die entsprechende Begebenheit der Dialektik hinweist.

Somit gibt es zwei starke Argumente zugunsten von Interpretation (ii.), während sich gute Argumente für (i.) zumindest nicht aufdrängen und (i.) außerdem zu Widersprüchen mit Stellen außerhalb von Kapitel I 1 führt. Nun kann man aber auch (ii.) in unterschiedlicher Weise lesen:

(ii.a) Wenn die vorliegende Stelle ein Beitrag zur Berichtigung einer verfehlten Anforderung an die Beherrschung einer Kunst darstellt, wäre es unangebracht, außerdem noch Rückschlüsse auf den Charakter der hier gegebenen Lehre im Vergleich zu konkurrierenden Lehren ziehen zu wollen. Insbesondere werden keine Aussagen darüber getroffen, in welcher Weise das Ziel der Erzeugung bestimmter Meinungen und Urteile in die Theoriebildung eingeht. So gesehen spricht nichts dagegen, dass das Überzeugen ebenso das Ziel der Aristotelischen Rhetorik ist wie es dasjenige der bisherigen Rhetoriklehren war. Die dieser Deutung scheinbar widersprechende Aussage, „dass nicht das Überzeugen ihre Aufgabe ist“, meint nur, dass die effektive Erzeugung bestimmter Meinungen und Urteile nicht in dem Sinn Ziel der Rhetorik ist, dass die Beherrschung der Rhetorik von der Erreichung dieses Ziels abhängen würde.

(ii.b) Zwar geht es an der vorliegenden Stelle ebenso wie an der betreffenden Stelle der *Topik* darum, dass man die rhetorische Kunst vollständig beherrschen kann, auch wenn man nicht in jedem Fall die intendierte Überzeugung herstellen kann, dies hat aber zusätzlich Konsequenzen für die allgemeine Anlage der rhetorischen Theorie: Die Erzeugung bestimmter Meinungen und Urteile beim Hörer hängt letztlich auch von Faktoren ab, auf die der Redner keinen Einfluss hat; dieses Ziel kann daher auch nicht den Maßstab für den Erfolg der rhetorischen Theorie abgeben. Jedoch kann die rhetorische Theorie beanspruchen, eine vollständige Behandlung der Prinzipien und Ursachen des Überzeugendseins zu geben; die Formulierung „an jeder Sache das Überzeugende zu sehen“ und die Ankündigung des ersten Abschnitts der Schrift, man könne „den Grund“ untersuchen, warum der eine das Ziel zu überzeugen erreicht und der andere nicht, scheinen durchaus in diese Richtung zu weisen. Der Redner wird demnach an der Beherrschung dieser Prinzipien und nicht ausschließlich oder unmittelbar am Erfolg der Überzeugungsbemühung gemessen. Anders als in Interpretation (i.) geht es der Rhetorik durchaus um das Ziel, bestimmte Meinungen und Urteile durch die Rede zu erzeugen, insofern sie die Ursachen und Prinzipien untersucht, die für das Überzeugendsein im Allgemeinen verantwortlich sind. Anders als die bisherigen Rhetorikhandbücher macht die philosophische Rhetorik das Ziel des Überzeugens aber nicht zum letzten Maßstab, insofern es ihr darum geht, durch die Kenntnis und Anwendung der einschlägigen Ursachen und Prinzipien das unter bestimmten Umständen Bestmögliche zu erreichen, während der Vertreter der bisherigen Theorien, wie Aristoteles sie sieht, das Ziel des Überzeugens verfolgt, ohne auf die

besagten Ursachen und Prinzipien zurückzugehen. Dass so jemand den intendierten Effekt – etwa durch Erfahrung und Geschicklichkeit – erreichen kann, auch ohne kunstgemäß vorgegangen zu sein, zeigt auf andere Weise erneut, dass die Beherrschung der Rhetorik im Sinn einer wirklichen Kunst nicht an diesem Ergebnis, sondern nur an der Erreichung des unter bestimmten Umständen Möglichen durch Anwendung der kunstgemäßen Methode gemessen werden kann.

Für die Möglichkeit (ii.b) und gegen (ii.a) spricht, (1.) dass das Kapitel I 1 im Allgemeinen Wert auf den Unterschied zwischen einer im engeren Sinn „kunstgemäß" gestalteten Rhetorik und einer Rhetorik mit kunstfremden Mitteln legt, (2.) dass die starken Formulierungen, die Aristoteles im vorliegenden Abschnitt gebraucht („dass nicht das Überzeugen ihr Werk ist", „sondern (dass ihr Werk darin besteht,) an jeder Sache das vorhandene Überzeugende zu sehen"), der Ausrichtung und Anlage der rhetorischen Lehre gegenüber keineswegs indifferent zu sein scheinen, (3.) dass Aristoteles die in diesem Zusammenhang gebrauchten Formulierungen zu Beginn des Kapitel I 2 unabhängig vom Zusammenhang des vorliegenden Abschnitts nochmals bekräftigt („bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten": 1355b26f.; „Die Rhetorik aber scheint, sozusagen bei dem, was ihr vorgelegt wird, das Überzeugende untersuchen zu können": 1355b32–34). Im Unterschied zu (i.) geht es (ii.b) durchaus auch darum, bei Hörern bestimmte Meinungen zu erzeugen, doch liegt der Schwerpunkt anders als bei den bisherigen Lehren darauf, dass dieses Ziel auf die richtige Weise verfolgt wird, und dies setzt den Umweg über die Ursachen und Prinzipien des Überzeugend-Seins voraus. Ein weiterer Unterschied zu (i.) besteht darin, dass (ii.b) für eine Ergänzung der rhetorischen Lehre durch anwendungsbezogene und strategische Aspekte grundsätzlich durchaus offen ist, wenngleich dadurch die Priorität der kunstgemäßen Methodik gegenüber nur strategischen oder anwendungsbezogenen Momenten nicht berührt wird.

(2.) „sondern ... an jeder Sache das vorhandene Überzeugende zu sehen": Hier wird das eigentümliche ἔργον (Aufgabe, Leistung, Werk) der Rhetorik angegeben. Zum Unterschied zwischen „Aufgabe/Werk" und „Nutzen" vgl. oben die Anm. (2.) zu 1355a20–b7. Dieselbe Bestimmung der eigentümlichen Aufgabe der Rhetorik wird zu Beginn von I 2, 1355b26–28, mit fast denselben Worten wieder aufgenommen.

(3.) „dass es Sache derselben (Fähigkeit) ist, das Überzeugende und das nur scheinbar Überzeugende zu sehen": Die Unterscheidung zwischen dem Überzeugenden und dem nur scheinbar Überzeugenden ist aufschlussreich, weil damit klar wird, dass Aristoteles das Überzeugend-Sein nicht ausschließlich nach dem subjektiven, beim Zuhörer erreichten Effekt beurteilen will. Einen solchen Schluss könnte man ziehen, weil das Überzeugende andererseits vom Wahren unterschieden wird, so dass für die Kategorie des Überzeugenden – im Gegensatz zum Wahren – nur noch eine Beschreibung im Sinne eines subjektiven Effekts übrig zu bleiben scheint. Wenn nun Aristoteles offenbar bereit ist, das Überzeugende *auch* nach objektiven Kriterien zu beschreiben, dann hat das wichtige Konsequenzen für den Charakter der Disziplin, die es mit der Erforschung des Überzeugenden zu tun hat (vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1356b26–1357a1).

Weil jedoch außer Frage steht, dass Aristoteles das Überzeugende nur relativ –

durch Bezug auf die Adressaten (vgl. 1356b26f.: „Weil nämlich das Überzeugende für jemand Bestimmtes überzeugend ist ...") – beschreiben zu können meint, kann das nur scheinbar Überzeugende nicht dadurch vom wirklich Überzeugenden unterschieden werden, dass es nur *für jemand Bestimmten* überzeugend ist, während das wirklich Überzeugende *schlechthin* überzeugend sein soll. Wie kann dann der Unterschied zwischen dem wirklich und dem scheinbar Überzeugenden durchgeführt werden, ohne dass man dafür das wirklich Überzeugende absolut (ohne Berücksichtigung eines Adressaten) konstruiert und dadurch dem Wahren angleicht? Eine Erklärung in Anlehnung an den Begriff der nur scheinbar anerkannten bzw. anerkennenswerten Meinungen (ἔνδοξα) ist die, dass das nur scheinbar Überzeugende etwas ist, was man aufgrund einer *Ähnlichkeit* mit dem bei genauerer Prüfung Überzeugenden verwechselt; vgl. dazu *Top.* I 1, 100b26–101a1: „Denn nicht alles, was eine anerkannte Meinung zu sein scheint, ist auch eine anerkannte Meinung. Denn keine der genannten anerkannten Meinungen trägt die Scheinhaftigkeit ganz auf der Oberfläche, wie es bei den Prinzipien der eristischen Argumente der Fall ist, wo die Natur des Fehlers in der Regel sofort denjenigen vollkommen klar ist, die auch nur ein wenig den Überblick bewahren können."

Das nur scheinbar Überzeugende wäre demnach am ehesten etwas, das zwar auf den ersten Blick überzeugt, den Charakter des Überzeugenden aber verliert, sobald man es näher betrachtet. Und das kann heißen, dass es sich als inkonsistent mit anderen oder längerfristigen Überzeugungen erweist oder dass sich der Grund, aus dem man es für überzeugend gehalten hat, als trügerisch herausstellt, etwa weil die Ähnlichkeit mit tatsächlich überzeugenden Sätzen irreführend oder das entsprechende Argument ein Fehlschluss war (vgl. dazu auch die 1. Nachbem. zu Kap. I 2 über die psychologischen Voraussetzungen des Überzeugens).

Das scheinbar Überzeugende und die kunstgemäße Täuschung: Mit der Zuständigkeit der Rhetorik für das nur scheinbar Überzeugende fällt auch die Täuschung in ihren Kompetenzbereich. Diese wird gewissermaßen traditionell als eine Aufgabe der Rhetorik angesehen; so wird auch in Platons *Phaidros* die Forderung nach der Kenntnis der wahren Natur der behandelten Dinge u.a. damit begründet, dass anderenfalls die Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit nicht beurteilt werden könne, und die Beurteilung der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ist eine notwendige Voraussetzung für die Kompetenz der kunstgemäßen Täuschung; vgl. *Phaidros* 262a: „Es muss also, wer einen anderen täuschen und selbst nicht getäuscht werden will, die Ähnlichkeit zwischen den Dingen und die Unähnlichkeit genau kennen." Der vorliegende Abschnitt versucht nun zu zeigen, dass die Täuschung, welche als Bestandteil konventioneller Rhetorik bekannt ist, auch einen Teilbereich der kunstgemäßen Rhetorik ausmacht, ohne dass dadurch ein Missbrauch in der Disziplin selbst angelegt wäre, weil der Missbrauch in der Absicht, nicht in der Kompetenz liegt (vgl. unten die Anm. zu 1355b17–21). In der ausgearbeiteten Rhetorik schlägt sich die Kompetenz für das dem Überzeugenden Ähnliche, aber nicht wirklich Überzeugende in der Behandlung der nur scheinbaren Enthymeme (vgl. dazu auch die Nachbem. zu Kap. II 24) nieder.

b12–14 „es ist nämlich nicht Sache der Heilkunst ...": Die Pointe beim Vergleich mit der Heilkunst ist, dass auch die Ärzte, die ihre Kunst vollständig beherrschen,

ihre Patienten nicht immer heilen können; vgl. dazu Hippokrates, *Prognostikon* Kap. 1 (111): „Alle Kranken zu heilen ist nämlich unmöglich".

b16–17 „wie auch bei der Dialektik die Deduktion und die nur scheinbare Deduktion": Die Dialektik ist auch für die Behandlung der eristischen Schlüsse und damit auch für die nur scheinbaren Deduktionen zuständig; die Schrift *Topik* bezieht daher auch von ihrem ersten Kapitel an die eristischen Schlüsse mit ein, welche dann im neunten Buch der *Topik*, den *Sophistischen Widerlegungen*, behandelt werden. Genau genommen stellen die „nur scheinbaren Deduktionen" nur die Hälfte des Phänomens eristischer Schlüsse dar, denn eristische Schlüsse kommen nicht nur dadurch zustande, dass die verwendeten Deduktionen nur Scheindeduktionen sind, sondern auch dadurch, dass nur scheinbar anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) verwendet werden; vgl. *Topik* I 1, 100b23–25: „Eristisch aber ist eine Deduktion, die aus Meinungen (deduziert), die scheinbar, aber nicht wirklich anerkannt sind, oder diejenige, die aus anerkannten Meinungen oder aus scheinbar anerkannten Meinungen scheinbar (deduziert)."

Dass der Dialektiker als Fachmann für (gültige) Deduktionen auch für das Aufdecken nur scheinbar gültiger Deduktionen zuständig ist, soll hier begründen, warum auch der Rhetoriker sowohl für das Überzeugende als auch für das nur scheinbar Überzeugende zuständig ist. Dies Letztere könnte als problematisch erscheinen, weil damit ein Aspekt der Täuschung auch in die kunstgemäße Rhetorik mit aufgenommen wird. Aristoteles will dagegen zeigen, dass die Zuständigkeit der Rhetorik für das wirklich und das nur scheinbar Überzeugende nur der analogen Zuständigkeit der Dialektik entspricht und deswegen noch keinen Anlass für den ‚Sophistik-Verdacht' gibt; ein solcher wird – wie die nachfolgende Bemerkung in 1355b17–21 zeigt – erst durch eine bestimmte Ausrichtung der Rhetorik begründet.

b17–21 „Die Sophistik liegt nämlich nicht in der Befähigung, sondern in der Absicht ...": Vgl. dazu auch *Met.* IV, 1004b22–25: „Sophistik und Dialektik behandeln nämlich dieselbe Gattung wie die Philosophie, aber die unterscheidet sich von dieser durch die Art des Vermögens, von jener durch die Entscheidung für die Lebensform". Zu den Hauptthemen der historischen Sophistik-Bewegung sowie zu weiteren Literatur-Hinweisen vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 3.

Nahe liegend wäre eine Lesart, nach der der Redner dann zum Sophisten wird, wenn eine bestimmte Art der Absicht hinzukommt; allerdings gerät diese Lesart in Komplikationen, weil der Text dann eine unmotivierte Wiederholung enthalten würde: „Hier wird indessen der eine gemäß dem Wissen Redner, *der andere gemäß seiner Absicht, dort aber Sophist gemäß seiner Absicht*" (mit den beiden kursiv gesetzten Formulierungen würde jeweils auf den Redner mit sophistischen Absichten verwiesen). Daher scheint das Argument etwas komplizierter; denn die Vorstellung des Sophisten bleibt lediglich ein Analogon: so wie dem Dialektiker der Sophist als jemand entspricht, der dieselben Dinge, aber mit besonderer Absicht behandelt, so entspricht dem (kunstgemäß verfahrenden) Redner ein gleichsam sophistischer Redner, dessen Absicht die Täuschung ist. Der fragliche Satz wäre also so zu lesen:

„Die Sophistik liegt nämlich nicht in der Befähigung, sondern in der Absicht. *[Deshalb bedeutet die Zuständigkeit des Dialektikers für die nur scheinbaren Deduktionen keineswegs, dass der Dialektiker zum Sophisten würde, wenn er sich mit solchen Schlüssen befasst.]* Hier *[im Bereich der Rhetorik]* wird indessen der eine gemäß dem Wissen Redner *[nämlich der, der es aufgrund einer wirklichen Kunstlehre wird]*, der andere *[der, der ohne Kunstlehre Redner wird, oder der, der es zwar aufgrund einer Kunstlehre, jedoch mit einer bestimmten Absicht wird]* gemäß seiner Absicht *[nämlich gemäß einer Absicht wie sie im Bereich der Dialektik der Absicht des Sophisten entspricht]*, dort aber *[in der Dialektik]* Sophist gemäß seiner Absicht, Dialektiker aber wird man nicht gemäß einer Absicht, sondern gemäß der Befähigung *[so wie der kunstgemäße Redner seine Kompetenz durch eine Kunstlehre erwirbt und sich nicht durch eine Absicht allein auszeichnet]*."

1355b22–1355b24 Das Kapitel endet mit einem knappen Ausblick auf die folgende Untersuchung: Diese soll sich jetzt mit „der Methode selbst" befassen und soll dazu nochmals mit einer Definition der Rhetorik beginnen.

Der Schlusssatz von *Rhet.* I 1 entspricht einer Formulierung am Anfang des II. Buches von *Über die Seele*:

Rhetorik I 1, 1355b23 f.	*Über die Seele* II 1, 412a4–6
	Τὰ μὲν δὴ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἰρήσθω.
πάλιν οὖν οἷον ἐξ ὑπαρχῆς ὁρισάμενοι αὐτὴν τίς ἐστι, λέγωμεν τὰ λοιπά.	πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχή …

Diese Entsprechung ist interessant, weil Aristoteles mit diesen Worten in *Über die Seele* den Übergang von der Behandlung fremder Lehrmeinungen zu einer systematischen Behandlung desselben Themas markiert. Übertragen auf die *Rhetorik* unterstützt diese Entsprechung die Auffassung, dass Kapitel I 1 überwiegend der Auseinandersetzung mit fremden Lehren gilt und dazu auch deren Terminologie heranzieht, während die systematische Behandlung der Überzeugung erst in Kapitel I 2 beginnt und Aristoteles auch erst dort seine eigene Terminologie einführt. Zu einer ähnlichen Überleitung vgl. auch *EN* VI (= *EE* V) 3, 1139b14: „Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν."

1. Nachbemerkung zu Kap. I 1:
Der vermeintliche ‚Bruch' zwischen dem ersten Kapitel und der restlichen Schrift

1. Eine einfache und eine anspruchsvolle Erklärung

Das Problem: Die erste Hälfte des Kapitels I 1 ist von der Kritik an den konventionellen Rhetorikhandbüchern geprägt; deren Autoren hätten „nur einen geringen Teil von ihr (der Redekunst) zuwege gebracht. Denn nur das Überzeugen (πίστεις) ist der Kunst gemäß, das andere sind Zugaben. Über die Enthymeme aber, die den Leib der Überzeugung (πίστις) bilden, haben sie nichts gesagt, sondern größtenteils handeln sie über das außerhalb der Sache Liegende. Beschuldigung nämlich, Mitleid, Zorn und solche Emotionen der Seele gehören nicht zur Sache, sondern zielen auf den Richter ..." (1354a11–18).

In Kapitel I 2 dagegen wird die Erregung von Emotionen als eines von drei kunstgemäßen Überzeugungsmitteln (πίστεις) eingeführt. Dieses Überzeugungsmittel, das Aristoteles in Kapitel I 1 noch abzulehnen scheint, wird dann in II 1 wieder aufgegriffen und in den Kapiteln II 2–11 eingehend behandelt. Es scheint also in der Frage, ob die Emotionserregung eine kunstgemäße und legitime Methode der Rhetorik darstellt, ein Bruch zwischen Kapitel I 1 und dem Rest der Schrift zu bestehen. Dieser Bruch wiederum wird zur Grundlage für die Behauptung genommen, dem Kapitel I 1 liege überhaupt eine ganz andere Auffassung von Rhetorik zugrunde wie dem Rest der Schrift, nämlich eine „strenge" Auffassung (in der Literatur als „the austere view" bekannt) im Vergleich zur konventionellen Sicht in den folgenden Kapiteln, wobei „streng" von manchen Autoren auch als „platonisch" übersetzt wird.

1.1 Lösung des ersten Teilproblems

Der vermeintliche Bruch zwischen Kapitel I 1 und dem Rest der Schrift macht sich in zugespitzter Weise in der Verwendung des Ausdrucks „πίστις" bzw. „πίστεις" bemerkbar. Wenn Aristoteles nämlich in I 1, wie oben zitiert, gegenüber den Praktiken der Vorgänger, die im Wesentlichen auf Emotionserregung beruhen, darauf verweist, dass allein die πίστεις (Überzeugungen/Überzeugungsweisen) kunstgemäß seien, dann scheint zwischen diesen Ausführungen und dem Kapitel I 2, wo die Emotionserregung bereits selbst als eine der kunstgemäßen πίστεις auftritt, ein konzeptioneller Bruch zu bestehen. Dass *diese* Art von Bruch nicht besteht, konnte Primavesi (im Druck) schlüssig nachweisen. Er zeigt, dass sich Aristoteles in Kapitel I 1 der Fachterminologie der kritisierten Vorgänger bedient und erst von Kapitel I 2 an seine eigene Terminologie einführt. Für das Wort „πίστις" bzw. „πίστεις" bedeutet das, dass es in Kapitel I 1 denjenigen Teil der Rede bezeichnet, der in den herkömmlichen Rhetoriklehren den sachbezogenen Argumenten vor-

behalten war, während es in Kapitel I 2 von Aristoteles erstmals im Sinn der drei kunstgemäßen Überzeugungsweisen „durch den Hörer" – „durch den Redner" – „durch das Argument selbst" gebraucht wird. Es besteht also zwischen diesen Kapiteln kein Bruch im Begriff der πίστις, vielmehr wird es in I 1 im Sinn der Vorgänger und in I 2 in der von Aristoteles selbst geprägten Bedeutung gebraucht (ausführlicher dazu ist Anm. (1.2) zu I 1, 1354a11–31).

Nachdem dieser Punkt hinlänglich geklärt ist, wird deutlich, dass es sich dabei nur um einen Teil des gesamten Problems handelte: Auch wenn es zu keinem unmittelbaren Widerspruch bei der Verwendung des Ausdrucks „πίστις" bzw. „πίστεις" kommt, so bleibt doch zu klären, warum Aristoteles in Kapitel I 1 die Emotionserregung ausdrücklich verurteilt, und sie dann ab Kapitel I 2 ohne weiteren Rechtfertigungsversuch in seine eigene Überzeugungsmethodik aufnimmt. Ist die Aristotelische Methode der Emotionserregung gegen die im ersten Kapitel erhobenen Vorwürfe etwa immun?

1.2 Lösung des zweiten Teilproblems

Der folgende Vorschlag zur Auflösung des vermeintlichen Bruchs zwischen Kapitel I 1 und dem Rest der Schrift besteht aus zwei Stufen. Der Vorschlag der ersten Stufe ist ziemlich primitiv, löst aber den vermeintlichen Bruch dem Wortlaut nach auf. Er kann daher für sich selbst stehen. Vermutlich wird der Leser in Anbetracht dieser ersten Stufe aber den Eindruck haben, dass sich hinter dem Problem, das so viele Forscher so hartnäckig beschäftigt hat, doch mehr verbergen muss. Dieser Art von Bedenken trägt die zweite Stufe Rechnung, die eine anspruchsvollere, aber auch riskantere Erklärung enthält. Wem nun die Folgerungen dieser zweiten Stufe zu weit gehen, der kann sich immer noch anhand der ersten Stufe davon überzeugen, dass der vermeintliche Bruch tatsächlich nicht besteht.

Die einfachste Erklärung ist die, dass Aristoteles – für den, der genauer hinsieht – in Kapitel I 1 nicht die Erregung von Emotionen schlechthin ablehnt. Er kritisiert nur, dass bestimmte Rhetoriklehrer nichts über das Enthymem sagen (was sie aber sollten, weil es für die Überzeugung zentral ist, und der mit der Überzeugung befasste Redeteil das einzige an ihrer Lehre ist, was im eigentlichen Sinne zur Kunst gehört), und sich *anstelle dessen* und *größtenteils* mit dem befassen, was außerhalb der Sache liegt, nämlich mit der Erregung von Emotionen (vgl. dazu die Anm. (1.3) zu 1354a11–31). Für die Behandlung der Emotionserregung durch Aristoteles selbst hingegen gilt nicht, dass sie anstelle einer Beschäftigung mit dem Enthymem erfolgen würde, und gilt nicht, dass sie den größten Teil seiner rhetorischen Theorie ausmachen würde. Bei Aristoteles ist die Emotionserregung nur eines von mehreren Überzeugungsmitteln und neben ihr findet das Enthymem ausreichende Beachtung. Auf diese Weise ist die Behandlung der Emotionserregung als eine von mehreren (ihr gegenüber zumindest gleichberechtigten) Methoden und unter ausreichender Berücksichtigung des Enthymems mit der Kritik an einer bevorzugten Behandlung dieses Mittels und an der Behandlung auf Kosten des Enthymems vollständig vereinbar. Aber Achtung: Schon mehrere Autoren ha-

ben aus einer ähnlich lautenden Analyse der Vorgängerkritik den (daraus nicht folgenden) Schluss gezogen, für Aristoteles sei die Emotionserregung in der isolierten Verwendung tadelnswert, aber in Kombination mit den anderen Überzeugungsmitteln unbedenklich; vgl. Arnhart (1981, 22): „The fault of the teachers of sophistry, then, lies not in their use of emotional appeals but in their teaching that such appeals are independent of rational proof." Darum geht es aber gar nicht, wie Aristoteles' Gedankenexperiment in I 1 zeigt: Wenn die Erregung von Emotionen verboten wäre oder wenn diese Rhetoriker in der Beratungsrede sprechen würden, in der die Emotionserregung weniger einbringt, dann hätten sie nichts zu sagen (1354a20f.). Warum hätten sie nichts zu sagen? (Nicht etwa, weil die Emotionserregung nur in Verbindung mit den anderen Methoden eingesetzt werden dürfte, sondern:) Weil sie sich allein auf das außerhalb der Sache Liegende konzentrieren und es dadurch versäumt haben, eine kunstgemäße und um das Enthymem zentrierte Methode der Überzeugung zu entwickeln.

Die anspruchsvollere Erklärung beruht auf der Annahme, dass Aristoteles zwischen der herkömmlichen und der von ihm selbst entwickelten Methode der Emotionserregung einen so wichtigen Unterschied annimmt, dass seine Ablehnung in I 1 nur die herkömmliche, nicht aber die eigene Methode der Emotionserregung trifft. Und in der Tat hatte sich bereits (in Anmerkung (1.) zu I 1, 1354a11–31) gezeigt, dass die älteren Rhetoriklehrer, die von Aristoteles mit der Lehre von den verschiedenen Redeteilen in Verbindung gebracht werden, zur Emotionserregung wahrscheinlich nur bestimmte Standardfloskeln zur Verfügung hatten. Die stärkste Version dieser Erklärungsstrategie würde behaupten, dass Aristoteles Grund hatte, die von ihm entwickelte Methode der Emotionserregung nicht als ‚außerhalb der Sache liegend (ἔξω τοῦ πράγματος)' anzusehen: damit wäre auch der letzte Anschein einer Inkonsequenz zwischen I 1 und dem Rest der Schrift beseitigt, weil Aristoteles in I 1 die Emotionserregung der Vorgänger nur insofern angreift, als sie ‚außerhalb der Sache liegt'. Kann man also von der Aristotelischen Methode der Emotionserregung sagen, dass sie nicht ‚außerhalb der Sache liegt'?

Erster Schritt der anspruchsvolleren Erklärung: Die Spannung, die hier zwischen dem Konzept einer allein in der zugrunde liegenden Sache begründeten Überzeugung und der Verwendung personenbezogener Überzeugungsmittel auftritt, hat mehrere Parallelen in der *Rhetorik*, darunter die Spannung zwischen der Behandlung des Gedankens und der sprachlichen Form und die Spannung zwischen einer in der Sache oder im Verstehensprozess begründeten Überzeugung und der konventionellen Behandlung der Redeteile. An den verschiedenen Stellen kann man sehen, dass Aristoteles in derartigen Konfliktfällen mit zwei verschiedenen Modellen operiert. Modell A: Er distanziert sich von der jeweils unsachlicheren Methode, macht aber klar, dass man auf die Anwendung dieser Methode wegen der Wirkung, die sie unter den gegebenen Umständen der öffentlichen Rede besitzt, nicht verzichten kann. Dieses Modell wird am besten durch die Formel „nicht richtig, aber notwendig" (1404a2f.) auf den Begriff gebracht. Modell B: Die Methode, die nach Modell A nicht richtig, aber notwendig ist, wird so umgeformt, dass sie doch in den Dienst der richtigen, eher sach- oder verstehensbezogenen Vorgehensweise gestellt werden kann.

Auch mit Blick auf die hier gegebene Spannung zwischen dem Gebot, allein aufgrund der Sache zu argumentieren, und der Anwendung der Emotionserregung wendet Aristoteles beide Modelle an: Wenn er in Kapitel I 2 und II 1 zeigt, dass die Überzeugung nicht allein aufgrund der sachbezogenen Argumente zustande kommt, sondern auch die hörer- und sprecherbezogenen Methoden braucht, dann muss das nicht als Zurücknahme der in Kapitel I 1 ausgedrückten Kritik an der Emotionserregung aufgefasst werden, sondern kann im Sinne von Modell A dahingehend verstanden werden, dass diese Methoden trotz ihres außersachlichen Charakters unverzichtbar sind. Ein klarer Hinweis auf die Anwendung von Modell A liegt in dem Hinweis auf die guten Verfassungen, in denen die personenbezogenen Methoden nicht zur Anwendung kommen können; daraus kann man ganz im Sinne der Formel „nicht richtig, aber notwendig" den Schluss ziehen, dass diese Methoden genau deswegen notwendig sind, weil die Verfassungen nicht ideal sind. Deshalb trifft die Erklärung von Sprute/Schütrumpf (siehe unten) einen wichtigen Punkt (allerdings bleibt auf diese Weise außer Acht, dass für Aristoteles hierbei auch das Modell B eine wichtige Rolle spielt).

Nun gibt es Hinweise, dass Aristoteles der Praktik der Emotionserregung durchaus mehr abgewinnen kann, als durch die Anwendung von Modell A zum Ausdruck kommt. Die nächsten Schritte der anspruchsvolleren Erklärung zeigen, dass Aristoteles der Emotionserregung im Sinn von Modell B eine Rolle geben möchte, in der sie nicht mehr im Gegensatz zu der in der Sache begründeten Überzeugung steht, sondern diese unterstützt oder bis zu einem gewissen Grad sogar selbst sachbezogen ist.

Zweiter Schritt der anspruchsvolleren Erklärung: Aristoteles sieht den Unterschied zwischen dieser herkömmlichen Emotionserregung und seiner eigenen Methode als erheblich an; das kann man aus folgenden Hinweisen erschließen:

Erstens sagt Aristoteles von der herkömmlichen Emotionserregung, sie sei kunstfremd, während er die von ihm gelehrte Methode als kunstgemäß ansieht. Den Unterschied von ‚kunstfremd' und ‚kunstgemäß' definiert Aristoteles in I 2 damit, dass im einen Fall eine Überzeugungsquelle unabhängig von der Rede besteht, während sie im anderen Fall erst durch die Rede hervorgebracht werden muss. Im vorliegenden Zusammenhang ist zusätzlich oder vielleicht sogar vorwiegend der Unterschied zwischen einem nur auf Erfahrung und Geschicklichkeit beruhenden und einem aus der Kenntnis der einschlägigen Ursachen entwickelten Vorgehen gemeint (vgl. dazu die Anm. (1.2) zu 1355b35–1356a1). Zweitens sagt Aristoteles von der herkömmlichen kunstfremden Emotionserregung, sie verhindere ein wirkliches Urteil (vgl. die Anm. zu 1355a1), während er von der kunstgemäßen Erregung von Emotionen sagt, sie modifiziere das Urteil (vgl. 1356a15f.; 1377b31–1378a6). Dazu passt drittens, dass Aristoteles in den psychologischen Schriften hervorhebt, dass Überzeugung eine Leistung des vernünftigen Seelenteils impliziere (vgl. dazu die 1. Nachbemerkung zu Kap. I 2, Abs. 1). Möglicherweise meint er daher, dass seine Methode der Emotionserregung über die Modifikation der Urteile zur Überzeugungsbildung beiträgt, während die konventionelle Bemühung, den Hörer durch Emotionen von der Sache abzulenken, eher dahin geht, eine Überzeugungsbildung zu verhindern. Viertens verwendet Aristoteles mit Bezug auf die kunstfremde Vorgehensweise stets, mit Bezug auf seine eigene Me-

thode der Emotionserregung aber nie den Vorwurf, man rede außerhalb der Sache. Fünftens bringt Aristoteles in 1354a16 die Emotionen in einen engen Zusammenhang mit den Beschuldigungen/Verleumdungen; so wie man aber für diese fragen kann, ob sie einen Rückhalt in der Sache haben, könnte man auch für die Emotionen fragen, ob die angeführten, emotionsauslösenden Sachverhalte der Wahrheit entsprechen oder nicht (was natürlich schon eine Theorie der Emotionserregung voraussetzt, welche den Zusammenhang zwischen bestimmten Sachverhalten bzw. unseren Meinungen darüber und bestimmten Emotionen herzustellen vermag), und dies wiederum gibt Anlass zu der Unterscheidung zwischen ‚unberechtigten‘ und ‚berechtigten‘ Emotionen, wodurch Aristoteles eine Differenz zwischen der eigenen und der früheren Methode geltend machen könnte. Sechstens heißt es bei Platon über die Redekunst, sie sei eine Routine in der Erzeugung von Schmeichelei und Lust (*Gorgias* 462c: „[χ]άριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας“), und auch Aristoteles äußert sich in I 1 in einem ähnlichen Sinn (1354b34: „πρὸς χάριν ἀκροώμενοι διδόασι“). Damit ist deutlich, dass Platon und Aristoteles eine wesentliche Wirkung herkömmlicher Rhetorik in der Erzeugung eines gewissen Vergnügens (oder des Gegenteils) ansahen und wahrscheinlich auch die der Emotionserregung dienenden Mittel im Dienst dieser Aufgabe sahen. Bei Aristoteles hingegen ist die Emotionserregung nicht auf die Erzeugung einer Annehmlichkeit gerichtet, sondern auf die Modifikation des Urteils. Der Aspekt der Lust bzw. des Schmerzes, welche auch nach seiner Konzeption mit jeder Emotion verbunden sind, treten zurück hinter die jeweilige Art dieser Empfindung und die mit ihr verbundenen Urteile, durch welche sich der Effekt der jeweiligen Emotion auf das anstehende Urteil zielsicher einschätzen lässt.

Damit ist klar, dass sich Aristotelische und herkömmliche Emotionserregung (nach Ansicht des Aristoteles) in solchen Aspekten unterscheiden, die für die Beurteilung der Emotionserregung von Bedeutung sind. Daher ist auch einleuchtend, dass die an der herkömmlichen Emotionserregung geübte Kritik nicht unbedingt auf die Aristotelische Emotionserregung angewandt werden muss. Aber geht denn die Neuerung der Aristotelischen Emotionserregung auch dahin, dass sie weniger als die herkömmliche von der Sache ablenkt?

Dritter Schritt der anspruchsvolleren Erklärung: Die Emotionserregung gehört zum Bereich des Gedankens und stellt daher eine inhaltsbezogene Weise der Überzeugung dar. – Beim Übergang von den ersten beiden Büchern zum dritten Buch der *Rhetorik* fasst Aristoteles das Thema der ersten beiden Bücher unter dem Oberbegriff des ‚Gedankens (διάνοια)‘ zusammen, um es dem Thema der Kapitel III 1–12, der so genannten ‚sprachlichen Form (λέξις)‘, gegenüberzustellen. Das stellt eine aufschlussreiche Selbstinterpretation der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel dar, denn erstens wird bei dieser Gegenüberstellung kein Unterschied mehr zwischen der argumentativen sachbezogenen Überzeugung einerseits und der personenbezogenen Charakterdarstellung oder Emotionserregung andererseits gemacht, und zweitens steht bei dieser nachträglichen Unterscheidung der Bereich des Gedankens insgesamt als Vertreter der sachbezogenen Überzeugung der sprachlichen Form als dem oberflächlichen und nur auf Wirkung bezogenen Aspekt der Überzeugung gegenüber. Diese Einschätzung rührt daher, dass durch die nachträgliche Gegenüberstellung mit der sprachlichen Form die eigentümliche

Fähigkeit des Gedanken deutlicher hervortritt; und diese besteht darin, dass sie durch das, *was* der Redner sagt, den Hörer dazu bringt, bestimmte Meinungen zu haben. Weil auch die kunstgemäße Emotionserregung an dieser Fähigkeit teil hat, ist dadurch klar, dass sie die Überzeugung nur durch bestimmte Inhalte und nicht durch das Ablenken von den Inhalten zustande bringt. Diese Inhalte können falsch sein oder sie können die beteiligten Personen anstelle der behandelten Sache betreffen, aber der Zug zur inhaltlichen Auseinandersetzung stellt auch einen wichtigen Schritt in Richtung auf die sachbezogene Auseinandersetzung dar. (Das wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, dass Wortwahl, Vortrag, Auftreten usw. dazu eingesetzt werden können, den Zuhörer zu verwirren, ihn aufzubringen, und von allen Inhalten und damit auch von der Sache im engeren Sinn abzulenken.)

Vierter Schritt der anspruchsvolleren Erklärung: Die nähere Untersuchung der von Aristoteles konzipierten Methode der Emotionserregung zeigt, dass der solchermaßen instruierte Redner über die Sache reden und dabei Emotionen erregen kann. *Um dies zu leisten, müsste sich der Aristotelische Redner darauf verstehen, die Emotionen aus objektiv beschreibbaren Merkmalen eines vorliegenden Falles heraus zu entwickeln.* Dies wiederum würde ein Bild der Emotionen voraussetzen, bei dem zumindest eine verlässliche Kovarianz von beschreibenden Urteilen über einen vorliegenden Fall und bestimmten emotionalen Zuständen gegeben ist (vgl. dazu die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 2 und 5).

Vergleicht man Aristoteles' Vorgehen mit dem seiner Vorgänger, dann zeichnet sich zumindest eine klare Tendenz in diese Richtung ab. Denn Aristoteles' wichtigster Fortschritt gegenüber den Vorgängern besteht offenbar darin, dass er sich einer Definition der einzelnen Emotionen bedient und daraus bestimmte Urteile ableitet, aus denen die betreffende Emotion entsteht, so dass der Redner in die Lage versetzt wird, an einem vorliegenden Fall solche Merkmale aufzuweisen, die beim Zuhörer bestimmte Emotionen auslösen werden (vgl. dazu die Anm. (2.) – besonders (2.2) – zu 1354a11–31). Das bedeutet nicht, dass die kunstgemäße Methode nicht auch dazu gebraucht werden könnte, von der Sache abzulenken. Es bedeutet auch nicht, dass eine aus der vorliegenden Sache entwickelte Emotion immer schon gerechtfertigt oder für die Beurteilung des Sachverhalts relevant wäre. Es bedeutet lediglich, dass hier systematisch die Möglichkeit entwickelt wird, Konstellationen aufzuspüren und darzustellen, die furchterregend, bemitleidenswert usw. sind, so dass Emotionen nicht mehr nur durch Appelle, Floskeln und durch das Ablenken von der Sache erregt werden müssen. – Emotionen in der Aristotelischen *Rhetorik* stehen in einem transparenten Zusammenhang zu bestimmten Urteilen; und diese Urteile können genauso auf den behandelten Gegenstand bezogen sein wie die argumentativen Überzeugungsmittel. Auch hinsichtlich der Wirkung lässt sich die Emotionserregung, die auf der Kenntnis vom Wesen der einzelnen Emotionen beruht, zielgerichteter einsetzen als die konventionellen Appelle an eine affektive Reaktion der Hörer, so dass ein Urteil dadurch nicht grundsätzlich korrumpiert oder verhindert werden muss, sondern auch gezielt modifiziert und ggf. unterstützt werden kann (vgl. die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 5.1).

Damit ist schließlich auch klar, inwiefern Aristoteles den vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Gebot einer sachbezogenen Überzeugung und der Verwen-

dung der Emotionserregung auch im Sinne von Modell B bewältigt: Das Überzeugungsmittel, das zunächst dem Ziel einer in der Sache begründeten Überzeugung entgegensteht, wird so umgestaltet, dass es nicht nur den ursprünglich bestehenden Bedenken entzogen wird, sondern sogar in den Dienst der sachbezogenen Überzeugung gestellt werden kann.

Auf diese Weise hat sich auch die These von einem Bruch zwischen dem ersten Kapitel und dem Rest der *Rhetorik* erledigt. Die Behebung eines vermeintlichen Widerspruches zwischen verschiedenen Textteilen durch die These, es seien an der betreffenden Stelle zwei zu verschiedenen Zeitpunkten entstandene Bruchstücke ohne Sinn für die inhaltliche Unvereinbarkeit zusammengesetzt worden, stellt allgemein nicht mehr als das Eingeständnis des Kommentators dar, dass er nicht weiter weiß, und sollte daher stets die *ultima ratio* sein. Da aber im vorliegenden Fall, wie gezeigt, noch ganz andere *rationes* zur Verfügung stehen, besteht kein Anlass, auf diesen Ausweg zurückzugreifen. Dass Aristoteles bei der Kritik der Vorgänger in I 1 noch nicht auf seine eigene Theorie der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel verweist, ist allein in dem Verfahren der ‚fortschreitenden Differenzierung‘ begründet; im ersten Kapitel der *Rhetorik* ging es nur darum, den Status der Rhetorik als einer Kunst durch die Verwandtschaft mit der Dialektik zu sichern und eine Rechtfertigung für das Rhetorik-Projekt durch den Entwurf einer beweisenden Rhetorik zu umreißen. Was sonst noch – außer dem Beweis – für den Überzeugungsprozess relevant ist, braucht im Rahmen dieser Fragestellung noch gar nicht zu interessieren. Daher führt auch erst der differenzierte Zugang zu der Frage nach den Faktoren der Überzeugung in Kap. I 2 zur Einführung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel. Weil auch nach der Einführung aller drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel die sachorientierte und beweisende Überzeugung zentral bleibt (vgl. die Anm. zu 1354a15), wird davon die in I 1 entworfene Rechtfertigung nicht berührt.

2. Frühere Erklärungsversuche

Der folgende Abschnitt behandelt beispielhaft einige Erklärungsversuche für den vermeintlichen Bruch zwischen dem Kap. I 1 und dem Rest der Schrift in der Frage der Emotionserregung. Da sich fast jeder *Rhetorik*-Interpret mit dieser Frage befasst hat, können selbstverständlich nicht alle Lösungsvarianten genannt werden. Die Frage, wodurch Aristoteles in Kapitel I 2 die Emotionserregung für gerechtfertigt halten kann, mischt sich mit der Frage nach der rhetorischen Funktion der Emotionen; vgl. dazu die Vorbem. zu Kap. II 2–11.

2.1 Entwicklungsgeschichtliche Lösung

Die am weitesten verbreitete Lösung teilt die Vorgängerkritik aus *Rhet.* I 1 und die Formulierung der drei Überzeugungsmittel zwei unterschiedlichen Schaffensperioden mit zwei unvereinbaren Auffassungen von Rhetorik zu. Die beiden Kapitel I 1 und I 2 müssten dann jeweils als eigenständige Einleitungen zur *Rhetorik*

verfasst und nur durch ein Versehen zugleich dem Rumpf der *Rhetorik* beigegeben worden sein; vgl. etwa Barnes (1995, 262): „Perhaps we should rather suppose that the two chapters are 'doublets', one of them originally written to supplant the other, which were unconvincingly published together by Andronicus?". In der Regel (Ausnahme: Teßmer (1957)) wird dabei Kap. I 1 als die frühere der beiden Versionen angesehen. Zusammen mit dieser Voraussetzung tritt regelmäßig die These vom platonischen Charakter des Kapitels I 1 auf; vgl. etwa Fortenbaugh (1986, 248). Für die wichtigsten Repräsentanten der entwicklungsgeschichtlichen *Rhetorik*-Interpretation vgl. in der Einleitung Kap. VII, Abs. 2; mit Blick auf Kapitel I 1 sind folgende Positionen hervorzuheben:

Varianten mit und ohne Redaktor: Nach Marx (1900, 289) ist die Divergenz des Kapitels I 1 gegenüber I 2 ein Beleg dafür, dass nicht Aristoteles, sondern ein Zuhörer von dessen Vorlesungen der Autor des Kapitels ist und dieser „von der Lehre eine unrichtige und unzutreffende Darstellung" gegeben hat. Kantelhardt (1911, 40) sieht durch die Gegenüberstellung von Kap. I 1 und I 2 seine These bestätigt, dass erst ein fremder Redaktor verschiedene, unvereinbare Fassungen zu einem einzigen Text zusammengestellt haben kann: „Aristoteles si hoc opus ipse publici iuris fecisset, certo illam partem (p. 1354a11 seqq.) in qua argumentum artis rhetoricae longe aliud est, omisisset. redactor autem, quem effugit, quae res esset, edidit omnia, quae ab Aristotele relicta erant ...". Solmsen (1929, 221) verzichtet zwar auf die Annahme eines unverständigen Redaktors, nimmt hier aber auch zwei Fassungen eines Proömiums an und hält diese beiden für völlig unvereinbar:

> „Es lässt sich nicht leicht sagen, wie weit Aristoteles die Fassung des ersten Proömiums beibehalten hat, als er auf neuer gedanklicher Grundlage die Rhetorik in einem stark erweiterten Umfang neu bearbeitete; doch darf man kaum glauben, dass Äußerungen, die den veränderten Anschauungen und Intentionen des Aristoteles stracks zuwiderliefen wie 1354a24f., 26f., b21f., stehen geblieben sind."

Außerdem geht Solmsen davon aus, dass die Kapitel II 2–11 die einzelnen Emotionen in der Form von Protasen bzw. Prämissen aufbereiten, welche Kennzeichen einer späteren Entwicklungsphase sind als das gänzlich am Repertoire der Dialektik bzw. der Schrift *Topik* orientierte Kapitel I 1. Teßmer (1957, 159) schreibt die Zusammenfügung einer die Emotionen berücksichtigenden und einer die Emotionen ausschließenden Schicht wieder einem Redaktor zu, allerdings stellt sie insofern eine Ausnahme dar, als sie die emotionsfreie Schicht für die spätere hält. Ohne Redaktor, dafür aber wieder in der gewohnten Reihenfolge und mit dem Gemeinplatz der Platonnähe erklärt Gohlke (1959, 242, Endn. 2) den Standpunkt von Kapitel I 1:

> „Wer so spricht, stellt sich auf den platonischen Standpunkt und kann eigentlich nicht gut vorhaben, einen besonderen Teil über die Gefühle zu schreiben mit genauen Anweisungen, wie man die Gefühle der Richter zu beeinflussen habe."

Warum die entwicklungsgeschichtliche Lösung falsch ist (Einbettung der beiden Kapitel): Der Versuch, den Standpunkt des Kapitels I 1 als in der *Rhetorik* singulär zu isolieren, ist schon deswegen nicht überzeugend, weil ähnliche Standpunkte in

Rhet. III 1 wiederkehren, und das dritte Buch der *Rhetorik* zuletzt im Verdacht steht, früher als der Kern von *Rhet.* I & II verfasst worden zu sein (vgl. die Vorbem. zu Buch I & II sowie die Anmerkungen zu 1403b18–27). Auch die Auffassung, dass das Kap. I 1 nur mehr oder weniger zufällig im Text verblieben oder wieder in den Text aufgenommen worden sei, ist abwegig aufgrund (i.) der Funktionsteilung zwischen den Kapiteln I 1 und I 2 und (ii.) den Querverweisen zwischen beiden Kapiteln. (i.) Das erste Kapitel handelt die für eine Aristotelische Schrift fast unerlässliche Vorgängerkritik ab, auf welche das zweite Kapitel mit keinem Wort mehr zurückkommt, weil es der Entfaltung der Aristotelischen Theorie dient. Der Schlusssatz des ersten Kapitels unterstreicht diese Aufgabenteilung (vgl. die Anm. zu 1355b22–24). Nur das erste Kapitel widmet sich der Rechtfertigung des Rhetorik-Projekts, welche das zweite Kapitel bereits als erledigt voraussetzt. Aussagen zum Nutzen der Rhetorik, welche, wie der Vergleich mit *Topik* I 2 zeigt, einen festen Programmpunkt bei der Eröffnung einer Schrift zu den dialektischen Künsten bilden, finden sich nur im ersten Kapitel, und würden fehlen, wenn die *Rhetorik* mit Kapitel I 2 beginnen würde. (ii.) In I 2, 1356a16f., wird ausdrücklich und genau auf die Ausführungen zur Emotionserregung bei den Vorgängern in Kap. I 1 zurückverwiesen, was nicht sinnvoll wäre, wenn dieses Kapitel lediglich eine frühe, inzwischen aber überholte Theorie präsentiert hätte. Ein zweiter Rückverweis auf Kap. I 1 findet sich in 1356a30–32; der dazu passende implizite Vorverweis auf die Aussage, die Rhetorik sei ein Teil der Dialektik, findet sich in I 1, 1355a10ff., wonach die Rhetorik eine bestimmte Art von *syllogismoi* zum Gegenstand habe.

Warum die entwicklungsgeschichtliche Lösung falsch ist (Platon als Supervisor?): Die unausrottbare These vom (noch) platonischen Charakter des Kapitels I 1, verglichen mit dem das Kapitel I 2 eine von Platons strenger Supervision befreite, jetzt genuin aristotelische Entwicklungsstufe darstellt, reproduziert nicht nur das überholte Klischee einer Entwicklung von der Platonnähe zur zunehmenden Platonferne des Aristoteles (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 2), sondern führt auch zu immanenten Schwierigkeiten. Wenn überhaupt, dann könnte nämlich nur die Platonkritik des *Gorgias* für das Kap. I 1 Pate gestanden haben (vgl. dazu in der Einleitung Kap. III, Abs. 1); durch den *Phaidros* aber müsste man mit einem sehr viel differenzierteren Rhetorik-Begriff rechnen, und aufgrund von dessen Entstehungszeit um 369 v. Chr. (vgl. G. J. de Vries, A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam 1969, 7–11; H. Thesleff, Studies in Platonic Chronology, Helsinki 1982, 171–180) wäre die Kenntnis des *Phaidros* bei Aristoteles in jeder Schaffensperiode vorauszusetzen. Nun könnte man zwar das im *Phaidros* entwickelte Gebot der Sachkenntnis als Vorbild für den Standpunkt von Kap. I 1 reklamieren, ebenso plausibel wäre aber, das Schlagwort von der „ψυχαγωγία“ zum Ausgangspunkt für die Konzeption von Kap. I 2 zu machen, so dass die vermeintlich stärkere Platonbindung des jüngeren Aristoteles keine Präferenz für die eine oder andere Konzeption begründen könnte.

Warum die entwicklungsgeschichtliche Lösung falsch ist (Affinität zur Topik): Eine Variante der entwicklungsgeschichtlichen Lösung (u. a. von Solmsen vertreten) verknüpft das Kap. I 1 enger als das Kap. I 2 mit dem Projekt der *Topik*, so dass dieses Kapitel nur auf das Repertoire der Dialektik, nämlich auf die Beweise,

zurückgreift, während die wichtigsten Abschnitte von Kap. I 2 eine Stufe verkörpern, auf der sich Aristoteles von der Dialektik schon gelöst haben soll. Aber auch das ist nicht plausibel, denn die Behandlung der Einzelemotionen in den Kapiteln II 2–11 weist ebenfalls zahlreiche Parallelen zur Definition von Emotionen in der *Topik* auf (vgl. etwa *Topik* IV 5, 126a6–12; II 7, 113a35–b3; IV 6, 127b30–36; IV 5, 125b28–34; IV 5, 125b20–27; II 2, 109b35–110a4; VI 13, 151a14–19; VIII 1, 156a32f.), so dass die Emotionskapitel II 2–11 eine ebenso einschlägige Affinität zur *Topik* aufweisen wie das Kapitel I 1. Um das Argument zu retten, müsste man also schon so weit gehen zu behaupten, dass Aristoteles die Kapitel II 2–11 verfasst hatte, bevor er sich über die Zulässigkeit ihrer rhetorischen Verwendung im Klaren war.

Warum die entwicklungsgeschichtliche Lösung falsch ist (das Enthymem als das wichtigste, nicht das einzige Überzeugungsmittel): Der wichtigste Grund, warum viele Interpreten unvereinbare Konzeptionen in I 1 und I 2 annehmen, ist der, dass Aristoteles in Kapitel I 1 von einer (kunstgemäßen) πίστις und in Kapitel I 2 von drei kunstgemäßen πίστεις spricht (vgl. oben: „Lösung des ersten Teilproblems). Genau besehen, behauptet das Kap. I 1 aber nirgendwo, dass die Überzeugung mit dem Enthymem zusammenfallen würde, vielmehr wird zweimal behauptet, dass das Enthymem für die Überzeugung zentral sei (vgl. die Anm. zu 1354a15) bzw. dass es das wichtigste Überzeugungsmittel sei (1355a7f.); auch die Aussage, dass das Überzeugen eine Art von Beweis sei, lässt offen, ob im Überzeugungsprozess noch andere Faktoren eine Rolle spielen (vgl. dazu die 1. Nachbem. zu Kap. I 2), solange nur klar ist, dass der Überzeugungsprozess *im Wesentlichen* der Struktur eines Beweises folgt (vgl. Anm. (4.1) zu 1355a3–20). Wenn aber das Enthymem als zentrales und nicht als einziges Mittel der Überzeugung eingeführt wird, dann ist eine Erweiterung um zusätzliche Überzeugungsmittel schon im ersten Kapitel vorbereitet; es *müssen* weitere Überzeugungsmittel eingeführt werden. Dass dennoch im ersten Kapitel ein Schwerpunkt auf der beweisenden Überzeugung verbleibt, der sich im zweiten Kapitel nicht mehr findet, erklärt sich durch die unterschiedlichen Funktionen der beiden Kapitel: das erste dient der Rechtfertigung des Rhetorikprojekts und gibt dazu nur einen Umriss für den Standpunkt der zu entwerfenden Rhetorik, während das zweite Kapitel um die Rechtfertigung und damit um die Betonung des Beweisens und der Wahrheitsaffinität nicht mehr bemüht zu sein braucht, und die bis dahin nur angedeutete Theorie des Überzeugens entfaltet.

2.2 Ideale Verfassung (Sprute/Schütrumpf)

Sprute (1982, 37ff. und 64ff.) und (1994) erklärt die Einschränkung der kunstgemäßen πίστις in I 1 auf das Enthymem damit, dass Aristoteles an der entsprechenden Stelle von einer idealen Rhetorik spreche (1982, 65): „Die Aufgabe dieser ideale Rhetorik ... müsste darin bestehen, ausschließlich Mittel zu erarbeiten, welche einen überzeugenden Nachweis der Sachverhalts ermöglichen oder erleichtern.“ Eine solche ideale Rhetorik ist jedoch nicht der Gegenstand der *Rhetorik* als ganzer, vielmehr könne diese nur in einer idealen Verfassung verwirklicht werden.

Aristoteles führe nun in Kap. I 1 das Gedankenexperiment durch, wie unter der Voraussetzung einer idealen Verfassung die Rhetorik aussehen würde, weil sich am Modell der idealen Rhetorik am besten zeigen lasse, was für die Rhetorik das Wesentliche sei; vgl. (1982, 39). Nur unter den Bedingungen einer idealen Gesetzgebung ist auf das Mittel der Emotionserregung zu verzichten. In einem nicht-idealen Gesetzeskontext ist die Emotionserregung nützlich. Schütrumpf (1994, 115) unterstützt grundsätzlich eine solche Einschätzung des ersten Kapitels: „The introductory chapter states the purpose of rhetoric and what limitations well-ordered states impose; it explains what is the most valuable form etc. Once this is done, Aristotle can move on to rhetoric as it is practiced in states that do not enjoy a good order. He takes into account the imperfections of the audience which force the orator to do more than just present a logical argument." Kullmann (1998, 450f.) gibt Sprute in dem Punkt Recht, dass in Kap. I 1 eine ideale Rhetorik entworfen werde, die einer idealen gesetzlichen Situation entspreche; er folgt ihm allerdings nicht in der Annahme, dass der Hauptteil der *Rhetorik* empfiehlt, sich bewusst über moralische Bedenken hinwegzusetzen. Primavesi (im Druck) gibt eine gute Kritik der ersten Version von Sprutes These.

Aristoteles kritisiert die Emotionserregung keineswegs nur für ideale Verfassungen – der Gedanke einer idealen Verfassung, die das Außerhalb-der-Sache-Reden verbietet, so dass dort die bisherigen Rhetoriklehrer gar nichts zu sagen hätten, wird erst später eingeführt. Trotzdem verfolgt dieser Erklärungsansatz einen richtigen Gedanken: Tatsächlich scheint Aristoteles beim Übergang von der argumentativen zu der nicht-argumentativen Überzeugung den Unterschied zwischen idealen und nicht-idealen Bedingungen im Blick zu haben. Dabei meint ‚ideal‘ und ‚nicht-ideal‘ aber nicht nur den Gesetzeskontext. ‚Nicht-ideal‘ meint, dass die Bedingungen der öffentlichen Rede (der Zeitrahmen, die Voreingenommenheit, das Desinteresse, die Methoden der Gegner, die moralische und intellektuelle Insuffizienz der Zuhörer) nicht so sind, dass sich das bessere Argument bzw. das Argument, das dem genauesten Wissen entspricht, durchsetzen würde. Dieser Unterschied zwischen idealen und nicht-idealen Bedingungen allein ist aber auch nicht ausreichend; denn der Unterschied zu den Bedingungen der dialektischen Argumentation liegt nicht allein in den Rahmenumständen, sondern auch im Gegenstand der öffentlichen Rede; so deutet Aristoteles an, dass es in einem Fall, in dem es nur geteilte Meinungen, also keine letztlich zuverlässigen Kriterien, gibt, für die Überzeugung wichtig ist, von welcher Person eine Empfehlung vorgebracht wird; d.h. es ist zum Teil auch die Besonderheit des rhetorischen Gegenstandes, welche die Hinzuziehung nicht-argumentativer Mittel rechtfertigt. Außerdem spricht gegen die Berufung auf das Experiment der idealen Verfassung, dass Aristoteles seine Kritik an der Emotionserregung der Vorgänger unabhängig von der Frage der Verfassungsart einführt und ähnliche Argumente in Buch III (vgl. Anm. (3.) zu 1408a19–25), vor allem in III 1, wiederholt, wo von idealen und nicht-idealen Verfassungen sicher nicht die Rede ist. Ferner könnten sich auch die kritisierten Vorgänger darauf berufen, nur auf Praktiken in nicht-idealen Verfassungen zu reagieren. Vor allem aber trägt diese Erklärung nicht dem Umstand Rechnung, dass Aristoteles seine kunstgemäße Art der Emotionserregung von der herkömmlichen abzuheben versucht; auf diese Weise unterschätzt der Erklärungsansatz von

Sprute die Möglichkeiten, die in einer elaborierten Theorie der Emotionen enthalten sind.

3. Mehrere Bedeutungen von „πίστις" (Grimaldi)

Voraussetzung für die Auflösung des Widerspruchs zwischen der Vorgängerkritik in I 1 und der Einführung der drei πίστεις nach Grimaldi ist dessen These, dass Kapitel I 1 ein Sinn von ‚πίστις' vorliegt, in welchem der Ausdruck nichts anderes als den rhetorischen Beweis (ἀπόδειξις) meint, während diese Wortverwendung nichts mit den πίστεις ἔντεχνοι aus I 2 zu tun hat, die die Emotionserregung enthalten; (vgl. dazu Grimaldi (1957); (1972, 52–68); Grimaldi (I 9, 39f., 349–356)). In der zweiten dieser Bedeutungen stellen die πίστεις lediglich die verschiedenen Quellen dar, aus denen die πίστις in der ersten Bedeutung die rhetorischen Argumente formt. Das erste Kapitel besagt demnach, dass es „nur eine kunstgemäße Überzeugungsmethode gebe; und das zweite Kapitel (besage, d. Verf.) ohne jeden Widerspruch, dass diese eine Überzeugungsmethode ihr Material aus drei verschiedenen Quellen schöpfe" (so Primavesi (im Druck) über Grimaldi). Wichtig ist dabei Folgendes. *Erstens* kann nach dieser Interpretation das dritte der in I 2 eingeführten Überzeugungsmittel nicht mit dem Beweis oder dem Enthymem zusammenfallen, sondern muss lediglich eine von drei Materialquellen darstellen; diese dritte Art von Materialquelle bezeichnet er zur Unterscheidung von ἦθος und πάθος als ‚πρᾶγμα' im Sinne von ‚subject of discourse'. Zur Auseinandersetzung mit Grimaldis Interpretation des πίστις-Begriffs vgl. unten Anm. (3.) zu Abschnitt 1356a1–1356a20. *Zweitens* kritisiert Aristoteles nach Grimalid in I 1 die missbräuchliche Verwendung der Emotionen in der rhetorischen Praxis, bei welcher die Emotionen vollständig irrelevant für die behandelte Sache sind („totally unrelated to the subject under discussion": Grimaldi (I 10), „totally extraneous to the issue": Grimaldi (I 11)). Dagegen gehörten die Emotionen als Quelle der kunstgemäßen, enthymematischen Argumentation durchaus zur Sache (a.a.O.). Wie kommt das? Offenbar dadurch, dass die Emotionen als kunstgemäße Überzeugungsquelle in die Form eines Enthymems gebracht werden, und das Enthymem aus den verschiedenen Aspekten der behandelten Sache ein organisches Ganzes formt, in dem die Emotionen einen Teil der jeweiligen Sache mit Bezug auf den Hörer und nicht mehr ein der Sache fremdes Moment ausmachen; das scheint man zumindest aus Stellen wie der folgenden entnehmen zu müssen (1972, 17): „The enthymeme brings together the logical and psychological reasons which convey meaning to an auditor, and thus Aristotle recognizes that person speaks to person not only with the mind but with the emotions and feelings as well."

Kritik: Angenommen, Grimaldis spezielle Theorie über den Unterschied von beweisender πίστις und den drei πίστεις ἔντεχνοι wäre haltbar (was sie natürlich nicht ist), könnte er dann den vermeintlichen Widerspruch zwischen Kapitel I 1 und dem Rest der *Rhetorik* befriedigend auflösen? Nicht einmal das: Indem er das dritte der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel mit dem πρᾶγμα identifiziert, schneidet er gerade die anderen beiden Überzeugungsmittel vom πρᾶγμα ab und

muss sie außerhalb der Sache (ἔξω τοῦ πράγματος) ansiedeln, was wiederum unverträglich mit der Behauptung scheint, dass es sich um *kunstgemäße Überzeugungsmittel* handle (vgl. dazu Lossau (1967)). Vielleicht hat er dieses Problem erkannt, denn wie wäre sonst die (von Primavesi (im Druck) beschriebene) Inkonsequenz zu erklären, dass er sowohl die ersten beiden Überzeugungsmittel in gewisser Weise am πρᾶγμα teilhaben lässt („ethos und pathos are aspects of the subject which appeal to the emotions, the feelings, the will" (1957, 189)) als auch dem dritten Überzeugungsmittel einen logisch-beweisenden Charakter zugesteht („the subject in itself considered in its logical aspect, or the subject considered under those aspects which appeal to the intellect": (a.a.O.))? Während nämlich das erste Zugeständnis zeigt, dass auch seine spezielle Auslegung der πίστις vom traditionell angenommenen Widerspruch zwischen den Kapiteln I 1 und I 2 eingeholt wird (was im Übrigen fatale Folgen für sein Projekt einer ‚unitarischen' *Rhetorik*-Interpretation hätte: Grimaldi (1972, 18–52)), offenbart das zweite Zugeständnis ein schweres Defizit seiner πίστις-Konzeption selbst: Dass das in der dritten kunstgemäßen πίστις bereitgestellte Material, das zur rhetorischen Verwendung in die logische Form der beweisenden πίστις gegossen werden muss, selbst schon „logisch" geformt sei, zeigt, wie artifiziell Grimaldis Trennung des dritten Überzeugungsmittels von Enthymem und Beispiel ist.

2. Nachbemerkung zu Kap. I 1: Lässt sich der Gebrauch der Rhetorik rechtfertigen?

1. Das Problem der Rechtfertigung

Das Projekt einer von einem Philosophen verfassten Rhetorik steht durch die Vorgeschichte des Verhältnisses von Philosophen und Rhetoren in Athen unter einem besonderen Rechtfertigungsdruck. So braucht auch Aristoteles' *Rhetorik* gerade einmal elf Zeilen, um zum Thema der Rechtfertigung zu gelangen, denn die Vorwürfe des Typs, der Zuhörer werde durch Einsatz rhetorischer Mittel „verbogen" und sein Urteil verdunkelt, die Aristoteles selbst gegen die Vorgänger richtet, geben Bedenken wieder, die gegenüber jeder Art von Rhetorik nahe liegen. Das gewöhnliche Rechtfertigungsproblem für die Rhetorik ergibt sich aus der Missbrauchsgefahr: Wer sich um rhetorische Technik bemüht, muss im Prinzip begründen können, wofür er sie gebraucht, wenn nicht zu dem missbräuchlichen Zweck, andere zu seinem eigenen Vorteil zu manipulieren. Auch Aristoteles' *Rhetorik* zeigt ein deutliches Bewusstsein für das Problem, dass die Möglichkeiten des unrechten Gebrauchs mit dem Fortschritt in der rhetorischen Kunst wachsen (vgl. III 15, 1416b4–8). Für einen in der Platonischen Tradition stehenden Philosophen besteht jedoch neben diesem gewöhnlichen ein zugespitztes Rechtfertigungspro-

blem, das durch die Rhetorikkritik in Platons *Gorgias* vorgegeben ist; denn Platon steigert im *Gorgias* die bekannte Missbrauchs*gefahr* geradezu zu einer Missbrauchs*tendenz*. Dies erreicht er dadurch, dass er zwei die Rhetorik definierende Merkmale in Gegensatz zu einer gerechten und philosophischen Orientierung bringt. Auf diese Weise wird es möglich, dass der Dialog mit der Frage nach dem Wesen der Rhetorik beginnt und mit einer Gegenüberstellung der pleonektischen und der philosophischen Lebensform endet.

Das zugespitzte Rechtfertigungsproblem in Platons Gorgias*:* Es geht hierbei um die beiden Merkmale, dass Rhetorik erstens keine Belehrung über einen Gegenstand, sondern Überzeugung zum Ziel hat, und dass sie zweitens an keinen bestimmten Wert gebunden ist, sondern für die Durchsetzung entgegengesetzter Ziele benutzt werden kann. Beides sind Merkmale, die im gewöhnlichen Verständnis der Rhetorik ihren Platz haben und später auch von Aristoteles in gewisser Hinsicht bestätigt werden. Würden die Gesprächspartner des Platonischen Sokrates diese Merkmale preisgeben, müsste das die ohnehin zur Debatte stehende Eigenständigkeit der Rhetorik als Disziplin aufheben: Gäbe der Vertreter der Rhetorik nämlich das erste Merkmal auf, würde die Rhetorik mit den entsprechenden Fachdisziplinen zusammenfallen, gäbe er das zweite Merkmal, die Wertneutralität, auf, müsste er entweder eine essentielle Verbindung der Rhetorik mit bestimmten egoistischen, despotischen usw. Zielen festschreiben oder sich der philosophischen Bemühung um das Gute und Gerechte anschließen. (Welche Funktionen die Rhetorik vor diesem Hintergrund noch hätte, führt Sokrates in der gnadenlos parodistischen Passage *Gorgias* 480a ff. vor.) Kommen der Rhetorik aber diese beiden beschreibenden Merkmale zu, dann folgt nach der allgemeinen Argumentationslogik des *Gorgias* die Missbrauchs*tendenz* der Rhetorik: Wer nämlich nicht aufgrund von Belehrung überzeugen möchte (vgl. *Gorgias* 454e–455a) und sich daher um ein Wissen von der betreffenden Sache nicht sorgt, der bringt sich in Opposition zu einem an der Wahrheit orientierten Vorgehen. Wer bei der Überzeugung/Überredung die Frage nach der Wahrheit ausgrenzt, dem kann es nur um einen rein zuhörerbezogenen Effekt ohne Wahrheitsbindung gehen. Welchen Grund aber könnte man dafür haben, einen Wissens- und Wahrheits-unabhängigen Schein erzeugen zu wollen? Dass ein solcher Redner nicht an der Durchsetzung des Guten und Gerechten interessiert ist, geht (nach der typisch Platonischen Verknüpfung von ‚das Gute kennen' und ‚das Gute wollen') schon daraus hervor, dass der Überzeugungsvorgang nicht auf der Erkenntnis des Wahren beruhen soll. Daher bleibt als natürliches Motiv für ein solches Vorgehen nur die Aussicht auf einen persönlichen Vorteil, der genau dadurch entsteht, dass die Adressaten einer derartigen Überzeugungs-/Überredungsbemühung die Differenz zwischen dem rhetorisch erzeugten Schein und der Wahrheit nicht durchschauen. Am Anfang des so skizzierten Prozesses steht die persönliche Beeinflussung der einzelnen Zuhörer, diese führt zum Zugewinn an politischer Macht, und diese wird letztlich dazu genutzt, den Erwerb von äußeren Gütern und die Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung unbegrenzt zu steigern, was wiederum nur im Rahmen einer pleonektischen und radikal-hedonistischen Lebenskonzeption ein nachvollziehbares Ziel darstellt. Somit wird aus der Wertneutralität der Rhetorik und ihrer Indifferenz gegenüber dem Wissen von den betreffenden Gegenständen so etwas wie die ein-

gebaute Tendenz zum Missbrauch und zu einer moralisch fragwürdigen Lebensweise hergeleitet. Diese Verbindung zwischen definierenden Merkmalen und einer bestimmten missbräuchlichen Verwendung umreißt das zugespitzte Rechtfertigungsproblem.

Hintergrund der Platonischen Zuspitzung: Nun könnte man Platons Versuch, die Wertneutralität und die Wahrheitsindifferenz der Rhetorik mit bestimmten verwerflichen Werten und mit einer gegen das Wahre gerichteten Tendenz zu assoziieren, als eine geradezu groteske Verzerrung ansehen, welcher der Vertreter der Rhetorik keine weitere Beachtung zu schenken braucht. Vorwürfe dieser Art wären berechtigt, wenn es in dem Platonischen Projekt tatsächlich nur um die reine Definition der Rhetorik ginge, wie es der Dialog an der Oberfläche darstellt. Im Hintergrund der Definitionsproblematik steht jedoch die viel grundsätzlichere Frage, ob Philosophie oder Rhetorik die Stellung einer Einheits- und Grundlagendisziplin einnehmen sollen. Mit der Entscheidung für die eine oder die andere dieser Disziplinen fällt zugleich eine Entscheidung über die grundsätzliche und allgemeine Einstellung, die man zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Umgang mit moralischen Werten einnimmt. Es geht also nicht darum, ob sich die Rhetorik als solche auf eine wertneutrale und wahrheitsindifferente Überzeugungsbemühung beschränken darf, während sie die Suche nach Wahrheit und den Umgang mit wahren Werten anderen Disziplinen und Lebensbereichen überlässt, sondern darum, ob die Haltung der Rhetorik zum universalen Modell für den Umgang mit der Wahrheit gemacht werden kann. Vor diesem Hintergrund ist es nicht zwingend, aber durchaus nachvollziehbar zu argumentieren, dass eine wahrheitsindifferente Haltung letztlich in Widerspruch gerät mit einer an der Suche nach dem Wahren orientierten Einstellung, weil die konsequente Nichtbeachtung des Wahren verbindliche Maßstäbe und Kriterien ausschließt, und so dem natürlichen Streben nach Durchsetzung und Mehr-haben-Wollen das Feld überlässt.

Das zugespitzte Rechtfertigungsproblem bei Aristoteles: Für Aristoteles ist der hypertrophe Universalitätsanspruch der Rhetorik längst nicht mehr das große Thema, das es bei Platon noch war. Spuren dieser Debatte finden sich in der Aristotelischen *Rhetorik* nur noch sporadisch. Aristoteles setzt dem expansiven Anspruch der Gorgianischen und Isokrateischen Rhetorik die Konzeption einer Rhetorik mit eingeschränktem Zuständigkeitsbereich entgegen. Wenn sich daher Aristoteles hinsichtlich der Wertneutralität der Rhetorik und des Verzichts auf wirkliches Wissen von den zugrunde liegenden Gegenständen ähnlich äußern wird wie schon Gorgias, dann ist das nicht Ausdruck derselben Gesamtkonzeption, weil damit keiner allgemeinen Einstellung, sondern nur der Besonderheit der Rhetorik im Vergleich mit anderen Disziplinen und Wissenschaften Ausdruck verliehen wird. Dass Aristoteles die Zuständigkeit und Leistungsfähigkeit der Rhetorik konsequent beschränkt, ist Teil seiner Antwort auf das durch Platon zugespitzte Rechtfertigungsproblem. Weil die Missbrauchstendenz aber unterschiedslos für jede wertneutrale und wahrheitsindifferente Konzeption der Rhetorik nachgewiesen wurde, muss sich auch Aristoteles den zugespitzten Rechtfertigungsanforderungen stellen.

Man könnte gegenüber dem so verstandenen Rechtfertigungsproblem einwenden, dass nur der Gebrauch der Rhetorik, nicht aber eine Theorie derselben der

Rechtfertigung bedarf, so dass Aristoteles als Autor einer rhetorischen Kunstlehre sich überhaupt nicht rechtfertigen müsste. Das stellt sich jedoch von der Aristotelischen Konzeption der verschiedenen Theorietypen aus durchaus anders dar: nur die im engeren Sinn theoretischen Wissenschaften sind ohne Bezug auf externe Zwecke legitimiert. Der theoretische Anteil der Rhetorik dagegen ist wie bei jeder τέχνη auf eine bestimmte Anwendung bzw. Hervorbringung bezogen, von dem sich der bei jeder τέχνη ebenfalls vorhandene theoretische Kern nicht einfach ablösen lässt. Einer τέχνη ist vielmehr eine bestimmte Hervorbringung und einer δύναμις (wie Aristoteles die Rhetorik in Kap. I 2 bezeichnet) eine bestimmte Verwirklichung wesentlich, die den Übergang von der Theorie zum Gebrauch kennzeichnen. Hinzu kommt im Fall der Rhetorik, dass es sich um eine τέχνη handelt, die mehrfach als Hilfsdisziplin der praktischen Wissenschaft dargestellt wird, und weil die praktische Wissenschaft bei Aristoteles nicht die Erkenntnis der Wirklichkeit allein, sondern letztlich die Verbesserung der Praxis zum Ziel hat, kann Rhetorik auch dadurch bewertet werden, auf welche Weise sie zu einem solchen, ihr selbst externen Ziel beitragen kann. Deshalb muss sich auch der Rhetoriktheoretiker der Frage stellen, wie sich der Gebrauch der Rhetorik rechtfertigen lässt.

Traditionelle Reaktionen auf das Rechtfertigungsproblem: Zu den bekanntesten Rechtfertigungsmodellen gehört die in römischer Zeit populäre Theorie des *vir bonus*: Wenn die Forderung, dass der Redner selbst ein moralisch guter Mensch sein müsse, zum Teil der rhetorischen Theorie wird und die Umsetzung dieser Forderung dadurch gefördert wird, dass sich die Rhetorik selbst als eine Art moralischen Erziehungsprogramms versteht oder in ein solches Programm eingebettet wird, dann wird damit der Missbrauch der Rhetorik systematisch ausgeschlossen. Dasselbe rechtfertigungsstrategische Ziel wird erreicht, indem man Rhetorik als ein Instrument versteht, welches wesentlich mit der Durchsetzung moralisch gebotener Ziele und Werte verknüpft ist, so dass sie sich stets und sofort als untauglich erweisen würde, wenn sie für entgegengesetzte Ziele benutzt werden sollte. Beide Strategien begnügen sich nicht damit, die missbräuchliche Verwendung der Rhetorik durch den Nachweis einer fruchtbaren Verwendungsmöglichkeit aufzuwiegen; offenbar scheint ihren Vertretern die Konzeption einer wertneutralen, sowohl für die missbräuchliche als auch für die fruchtbare Verwendung offenen Rhetorik verdächtig zu sein. Dass aber im Fall der Rhetorik – anders als bei anderen, an sich wertneutralen Hilfsmitteln – nicht nur die erwiesenermaßen missbräuchliche Verwendung, sondern schon die Wertneutralität als solche tadelnswert erscheint, dürfte mit der oben für Platon skizzierten Tendenz zusammenhängen, der rhetorischen Wertindifferenz eine immanente Neigung zum Missbrauch zuzuschreiben.

Aristoteles vertritt keine dieser beiden maximalistischen Rechtfertigungsstrategien, wie die beiden folgenden Abschnitte 2. und 3. zeigen werden. Der 4. Abschnitt stellt Aristoteles' Antwort auf das durch Platon zugespitzte Rechtfertigungsproblem vor.

2. Muss der gute Redner ein guter Mensch sein?

Nach Cato dem Älteren und Cicero muss der gute Redner ein guter Mensch sein, ein „vir bonus dicendi peritus"(zur Geschichte dieses Begriffs mit reichen Belegen vgl. Robling (2000)). Weil damit die richtigen Ziele und die richtige Verwendung in der Person des Redners verankert sind, werden ernsthafte Einwände gegen den Gebrauch der Rhetorik von vornherein ausgeschlossen. Auch Aristoteles-Interpreten haben in neuerer Zeit auf das *vir-bonus*-Modell zurückgegriffen; so formuliert Wörner (1990, 24): „Vom Redner selbst wird verlangt, dass er ein epieikês, ein agathos, ein *vir bonus* ist, der in der Lage ist, aufgrund seiner praktischen Einsicht Zutreffendes zu erkennen und in angemessener Weise zur Sprache zu bringen." Diese Beschreibung wird bei Wörner ohne Textbeleg vorgebracht, was nicht weiter überrascht, weil er Mühe haben dürfte, irgendeine vergleichbare Aussage in der Aristotelischen *Rhetorik* zu finden. Immerhin wäre es möglich, dass die Formel vom *vir bonus* eine bei Aristoteles in anderen Worten ausgedrückte oder auch nur implizit angelegte Lehre auf den Punkt bringt. Aber auch diese Möglichkeit scheint in der Gesamtabsicht der Rhetorik nicht vorgesehen zu sein:

Die Vortrefflichkeit des Redners und die Vortrefflichkeit des guten Menschen: Sollte die Forderung nach einem *vir bonus* ein angemessenes Interpretationsmodell sein, dann müsste die Aufgabe und die vortreffliche Ausübung der Rhetorik auf erkennbare Weise mit der Vortrefflichkeit (ἀρετή) des guten Menschen verknüpft sein. Nun gebraucht Aristoteles verschiedene Formulierungen, die das Ziel oder die Aufgabe der Rhetorik beschreiben, aber keines davon stellt einen Zusammenhang zu den moralischen Tugenden her. Die wichtigsten Aussagen dazu lauten, dass die spezifische Aufgabe (ἔργον) der Rhetorik darin bestehe, an jeder Sache das vorhandene Überzeugende (πιθανόν) zu sehen (1355b10f.) bzw. dass die Rhetorik eine Fähigkeit sei, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten (1355b26f.). In solchen Aussagen bekräftigt die Rhetorik ihren Status als Äquivalent zur Dialektik, die ein Verfahren darstellt, zu jedem Problem beweisende oder widerlegende Argumente zu bilden: in derselben Weise richtet sich die Rhetorik auf das Überzeugende *an jeder Sache*, d.h. ungeachtet der Frage, ob es sich um die von einer tugendhaften oder schlechten Person vertretene Sache handelt. Auch bei der Behandlung des Nutzens der Rhetorik sagt Aristoteles klar, dass die Rhetorik einen in die Lage versetze, über entgegengesetzte Dinge Schlüsse zu bilden (1355a29f.).

Weil er aber an derselben Stelle auch bemerkt, der Redner solle diese Möglichkeit nicht nutzen, um zum Schlechten zu überreden, und die Befähigung, über die Gegenteile zu sprechen, habe vor allem die Aufgabe, den ungerechten Gebrauch der Rhetorik bei anderen aufzudecken, sehen einige Interpreten hierin geradezu ein Bekenntnis zum *vir-bonus*-Ideal. Eine solche Lesart ist für die betreffende Stelle allein vielleicht möglich, wirkt aber etwas ‚erzwungen' und wird durch den Gesamttext nicht bestätigt: Zunächst ist es – nach der oben skizzierten Vorgeschichte der Rechtfertigungsproblematik – nicht weiter überraschend, dass sich Aristoteles veranlasst fühlt, dem Hinweis auf die gegenteilige Überzeugungsmöglichkeit durch einen solchen Hinweis die Spitze zu nehmen (typisch für die durch

Platon vorbelastete Konzeption einer wertneutralen Rhetorik, dass ein solcher Hinweis nur für die Rhetorik, nicht aber für die entsprechende Eigenschaft der Dialektik gemacht werden muss); der Hinweis hat – unter diesen Voraussetzungen – eher die Aufgabe, die Akzeptanz für das Projekt einer Rhetorik auch bei solchen Hörern und Lesern zu ermöglichen, denen eine an sich wertneutrale Rhetorik suspekt erscheint. Der Hinweis, dass die Fähigkeit, von Gegenteiligem zu überzeugen, dazu beiträgt, den ungerechten Gebrauch der Rhetorik durch Gegner besser zu durchschauen, darf außerdem nicht generalisiert wird; schon die Formulierung, mit der dieser Punkt eingeführt wird, zeigt, dass es nur um einen möglichen Anwendungsfall dieser besonderen Fähigkeit handelt. Aristoteles schreibt nämlich nicht, man erlerne diese Fähigkeit, *um* den Missbrauch des Gegners zu entlarven, sondern „(i.) damit uns nicht verborgen bleibt, wie es sich verhält, und (ii.) damit wir, wenn ein anderer die Argumente nicht gerecht gebraucht, selbst in der Lage sind, sie zu entkräften". Hierbei bezeichnet (i.) klarerweise ein Merkmal für die Beherrschung der rhetorischen τέχνη: Wer diese in vollem Maße beherrscht, sieht das Überzeugende auch an entgegengesetzten Positionen, so wie sich der Meister der Heilkunst dadurch auszeichnet, Krankheit ebenso wie Gesundheit herbeiführen zu können; dagegen wird (ii.) erst nachträglich als exemplarischer Anwendungsfall, der sich auf entgegengesetzte Positionen erstreckenden Kompetenz des Rhetorikkundigen bezieht, eingeführt. Daher lässt sich nicht argumentieren, die Gegenteile des Guten und Gerechten spielten für den Rhetoriker *nur* insofern eine Rolle, als er den Missbrauch des Gegners erkennen muss; im Gegenteil: Weil der Meister der an keinen bestimmten Wert gebundenen Rhetorik eine uneingeschränkte Kompetenz für das an jeder Sache Überzeugende mitbringt, ist es für ihn auch kein Problem, die Überzeugungsressourcen des jeweiligen Gegners beurteilen zu können.

Schließlich lässt die Formulierung ‚man soll nicht zum Schlechten überreden' selbst mehrere Deutungen zu. Um sie als direkten Beleg für die *vir-bonus*-These zu nehmen, müsste man sie im Sinne von ‚wer ein guter Redner sein will, darf nicht zum Schlechten überreden' lesen; näher liegt jedoch eine einfache moralische Lesart nach dem Muster ‚es ist verwerflich, zum Schlechten zu überreden; deswegen darf man das nicht tun'. Eine solche moralische Beschränkung impliziert jedoch keineswegs die *vir-bonus*-These, denn man muss unterscheiden, ob der Redner als Redner beurteilt wird oder ob das, was der Redner als Redner gut oder schlecht tut, moralisch beurteilt wird. Und eine solche moralische Beurteilung ist vollkommen verträglich mit einer wertneutralen Konzeption der Rhetorik: Ob sich ein Redner auf das Überzeugende versteht und ob er in der Lage ist, die Zuhörer „zu dem zu führen, was auch immer (er) sich vornimmt" (II 4, 1382a18f.), ist die eine Frage; zu welcher Art von Zwecken er diese Kompetenz einsetzt, ist eine Frage, die für Aristoteles durchaus von Bedeutung ist, aber es ist eben eine ganze andere Frage.

Wonach wird der gute Redner beurteilt? Eine ähnliche Mehrdeutigkeit wie die des vorigen Abschnitts liegt in Formulierungen des Typs ‚der Redner muss ein guter Mensch sein'; vgl. Wörner (1990): Wozu oder wofür muss er ein guter Mensch sein? (i.) Um ‚das an jeder Sache Überzeugende' betrachten zu können oder (ii.) um in der Beratungsrede einen guten Rat zu geben, in der Gerichtsrede das Ge-

rechte zu treffen usw.? Antwort (i.) entspräche Aristoteles' Bestimmung der Rhetorik, inwiefern jedoch die Kompetenz für das Überzeugende eine bestimmte moralische Qualifikation voraussetzt, bleibt ohne die Nennung zusätzlicher Prämissen komplett unverständlich. Antwort (ii.) dagegen scheint auf ein außerhalb der Rhetorik gelegenes Ziel zu verweisen – es sei denn, man versteht die Fähigkeiten, in der Beratungsrede gut zu raten, in der Gerichtsrede das Gerechte zu treffen usw., als Kompetenzen, die durch die Rhetorik selbst vermittelt werden. Kann das gemeint sein? Um für solche Aufgaben gut gerüstet zu sein, müsste man dreierlei Kompetenzen aufweisen: erstens Kompetenzen, wie sie in der politischen Philosophie vermittelt werden, d.h. Kenntnisse allgemeiner Zusammenhänge, zweitens Faktenwissen, Informiertsein über die einzelnen Vorgänge der betreffenden Polis, drittens Qualitäten der Urteilskraft, um im Einzelfall zu erkennen, was gut, gerecht usw. ist. Die erste Art von Kompetenz, nämlich die der politischen Wissenschaft entsprechende, vermittelt die Rhetorik nicht. Im Gegenteil wird in I 4, 1359b2–18, darauf hingewiesen, dass die Bemühung um wissenschaftliche Sätze im Sinne der politischen Wissenschaft den eigentümlichen Charakter der Rhetorik zerstören würde, weil es sich bei der Rhetorik um eine analytische und nicht um eine gegenstandsbezogene Disziplin handelt. Die zweite Art von Kompetenz soll sich der Redner nach *Rhet.* I 4 und II 22 selbst beschaffen, Faktenwissen ist von rhetorischer Kompetenz unabhängig. Und selbst wenn der Redner dazu aufgefordert wird, sich Informationen zu beschaffen, dann nicht in erster Linie damit er besser raten, besser anklagen kann, sondern weil er ohne dieses Faktenwissen nichts hätte, worauf er seine Überzeugungsbemühung gründen könnte (vgl. 1396a4). Die dritte Art von Kompetenz, die der Aristotelischen φρόνησις entspricht, erwirbt man nach den *Ethiken* durch Erfahrung und moralische Praxis; durch eine rhetorische τέχνη kann sie natürlich nicht vermittelt werden. – Dass der Redner nicht nur überzeugend, sondern auch gut rät, dass er nicht nur seine Anklage durchsetzt, sondern auch gerecht urteilt, sind für Aristoteles sicherlich wünschenswerte Ziele; aber es sind Ziele, die der Rhetorik als Lehre vom Überzeugenden äußerlich sind. Der gute Redner als solcher wird danach beurteilt, ob er das Überzeugende an jedem Fall auffinden und ob er die Zuhörer zu dem bringen kann, was er sich vorgenommen hat (vgl. II 4, 1382a18f.).

3. Verfolgt die Rhetorik ein moralisches Ziel?

Aristoteles' Rhetorik als solche ist wertneutral (auch wenn er jederzeit einen pragmatischen Vorteil für denjenigen zugestehen würde, der für das Wahre argumentiert: vgl. die Anm. (7.2) zu 1355a20–b7). Das deutlichste Zeichen hierfür ist, dass ein Missbrauch der Rhetorik bei technisch korrekter Anwendung jederzeit möglich ist (vgl. Anm. (7.) zu 1355a20–b7). Wäre sie nicht immer für beide Seiten eines Falls – also auch dort, wo es eine gute und eine schlechte Seite gibt – anwendbar, wäre sie als Methode zur Auffindung des Überzeugenden unvollständig. Nun weist Aristoteles darauf hin, dass die Durchsetzung des Wahren und Gerechten einer der Nutzen sei, den er von seiner Rhetorik erwartet (vgl. Anm. (3.) zu

1355a20–b7). Dies ist für den Rahmen, in dem man Aristoteles' Beschäftigung mit der Rhetorik sehen muss, von größter Bedeutung, gibt aber der Rhetorik als solcher kein moralisches Ziel. Denn Aristoteles unterscheidet zwischen dem definierenden ἔργον einer Kunst – wir könnten auch von einem ‚internen Ziel' sprechen – und dem Nutzen einer Kunst – man könnte dies ein ‚externes Ziel' nennen (vgl. Anm. (2.) zu 1355a20–b7). Das interne Ziel bestimmt die eigentümliche Aufgabe einer Disziplin und gibt zugleich den Maßstab dafür ab, wie gut man die betreffende Disziplin beherrscht. Dieses interne Ziel der Rhetorik ist es, das Überzeugende an jeder Sache zu sehen. In diesem Bereich also finden sich keine moralischen Ziele der Rhetorik. Dagegen gehören die von Aristoteles angeführten moralischen Ziele zum Nutzen, also zu den externen Zielen der Rhetorik. Externe Ziele aber haben gegenüber der Disziplin, durch die sie erreicht werden sollen, eine gewisse Beliebigkeit, denn ein anderer Anwender könnte ebenso gut ein anderes, sogar ein entgegengesetztes externes Ziel mit dieser Disziplin verfolgen.

Nun sind viele Interpreten der *Rhetorik* davon beeindruckt, dass diese voll ist von Begriffen, die für die Aristotelische Moralphilosophie signifikant sind: das Gute, Tugend, Glück, Klugheit, Unrecht usw. Dies lässt sich allerdings einfach damit erklären, dass es sich dabei eben um diejenigen Themen handelt, die in der öffentlichen Rede diskutiert werden. Würde Aristoteles diese Begriffe außerdem noch anführen, um dem Redner das Material an die Hand zu geben, mit dem er die Aristotelische Ethik in den Bereich öffentlicher Debatten einführen könnte, dann allerdings wäre es erforderlich, dass die *Rhetorik* diese Grundbegriffe im Sinn der Aristotelischen *Ethiken* bestimmt. Untersucht man daher die Konzeptionen, die hinter diesen Grundbegriffen stehen, dann zeigt sich, dass die vermeintlichen Übereinstimmungen zwischen *Rhetorik* und *Ethiken* oberflächlicher Natur sind: Die Redner der Beratungsrede beraten mit Blick auf das Glück, und Glück ist auch Ziel und Ausgangspunkt für die praktische Philosophie; jedoch bedeutet dies nicht, dass der Glücksbegriff, der dafür in der *Rhetorik* expliziert wird, irgendetwas mit Aristotelischer Ethik zu tun hätte. Vielmehr zeigt sich, dass Aristoteles bei der Bestimmung signifikanter Begriffe durchweg das zugrunde legt, was er für populäre Auffassungen hält; diese sind nicht schlechthin und vollends falsch (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 15), aber der Unterschied zu dem Standpunkt der *Ethiken* zeigt deutlich, dass es nicht die Absicht der *Rhetorik* ist, jemanden durch die Rhetorik zu einer Position umzustimmen oder ihn auch nur im Sinne einer Position zu beraten, die dem Standpunkt seiner praktischen Philosophie entsprechen würde. Umgekehrt gesagt, müsste die *Rhetorik*, wenn sie als Rhetorik ein moralisches Ziel verfolgen würde, diejenigen moralischen Konzeptionen zugrunde legen, die Aristoteles selbst für die richtigen hält.

Die Detailvergleiche des vorliegenden Kommentars (vgl. vor allem die Anmerkungen zu Kap. I 5 und I 9) zeigen nun deutlich, dass der Unterschied zwischen den in der *Rhetorik* verwendeten Konzeptionen und Aristoteles' philosophischen Auffassungen viel größer ist, als oft angenommen: Zwar erwähnt eine von vier Glücksdefinitionen das Stichwort ‚Tugend', das viele Interpreten sofort auf eine Übereinstimmung mit den *Ethiken* schließen lässt, doch fehlen in der ganzen *Rhetorik* gerade die Tugenden, die für Aristoteles das eigentliche Glück bedeuten, die dianoetischen Tugenden. Zwar nennt Aristoteles in der *Rhetorik* dem Namen nach

dieselben (Charakter-)Tugenden wie in den *Ethiken*, jedoch zeigt sich, dass die dabei benutzten Tugendkonzeptionen mit der Ethik schon deshalb nichts zu tun haben, weil ihnen keine Seelenlehre und keine emotionale Analyse zugrunde liegt (von der *mesotês*-Lehre ganz zu schweigen). Zwar spricht Aristoteles wiederholt von der φρόνησις, doch ist dies in der *Rhetorik* eine auf den Nutzen gerichtete Fähigkeit, die mit den tugendhaften Einstellungen in Konflikt geraten kann. Zwar heißt es auch von der φρόνησις der *Rhetorik*, sie sei die Fähigkeit, mit Blick auf das Glück zu beraten, jedoch heißt das nicht viel, wenn die korrespondierende Glückskonzeption eine Konzeption der Güterhäufung ist, usw. – Meistens wird für die moralische Signifikanz der Aristotelischen Rhetorik die Situation der Beratungsrede angeführt, in der die Beteiligten über das Glück bzw. darüber, wie es zu erreichen sei, beraten. In einer solchen Beratung können nun aber prinzipiell alle Arten von Glückskonzeption auf alle möglichen Weisen verfolgt werden, ob dabei Maßstäbe eingehalten werden, die durch den Glücks- und Tugendbegriff der *Ethiken* bestimmt werden, spielt dabei überhaupt keine Rolle. So führt Aristoteles in I 3 aus, dass der Beratungsredner nur auf das Nützliche schauen dürfe; wenn er etwa empfiehlt, ein Volk zu überfallen und zu versklaven, dann müsse er die Frage ausklammern, ob dies gerecht sei, weil dies nicht zum Ziel der Beratungsrede gehört (I 3, 1358b33–37). – Auch hierbei handelt es sich um eine Beratung mit Blick auf das Glück der Polis, doch hat dies mit den formal ähnlichen Erwägungen der *Ethiken* offenbar nicht viel zu tun.

3.1 Der Redner in der Polis

Eine unterstützende Argumentation gegen eine moralisierende Interpretation der Aristotelischen Rhetorik ist die: Der *politikos*, der als Redner auftritt und durch die öffentliche Rede Erkenntnisse der politischen Philosophie durchzusetzen versucht (was als externes Ziel der Rhetorik natürlich jederzeit möglich ist), hat erstens nur sehr bedingte Möglichkeiten; zweitens sind auch die Ratschläge, die der politische Philosoph (im Sinne der Aristotelischen *Politik*) geben könnte, in der Mehrzahl nicht von der Art, dass damit die Maßstäbe des im Sinne der *Ethiken* Tugendhaften auf die Politik angewandt würden.

An einer der wenigen Stellen, an denen die *Politik* ausdrücklich auf die Rolle der Rhetorik eingeht, heißt es, man könne nur eine solche Ordnung einführen, von der sich die Menschen von der bestehenden Ordnung aus *überzeugen* lassen (vgl. *Politik* IV 1, 1289a1 ff.). Da der Redner Überzeugungen nur von bestehenden Überzeugungen aus zustande bringen kann, indem er an das anknüpft, wovon die Adressaten bereits überzeugt sind, sind somit die Möglichkeiten der Einflussnahme auf bestehende politische Verhältnisse gering. Ob die Bevölkerung einer Polis für demokratische Reformen geeignet ist oder nicht, oder ob in dieser Polis Grundsätze der Gerechtigkeit etabliert sind, kann der Redner nicht grundsätzlich beeinflussen. Er muss mit den vorgefundenen Gegebenheiten als Redner zurecht kommen. Das heißt, er kann, wenn er die Absicht verfolgt, eine Polis an eine bessere Verfassung heranzuführen, jeweils nur *einen* Schritt von den bestehenden Ver-

hältnissen aus tun, aber er kann keine Überzeugungsleistung gegen die angetroffenen, robusteren Überzeugungen durchsetzen.

Sind die von einem Redner angetroffenen Überzeugungen und Ziele nicht die eines tugendhaften Menschen, dann kann er in diesem Fall wenig tun, um die Adressaten seiner Rede zu einem tugendhaften Standpunkt zu bringen, denn dies würde eine Art der Erziehung voraussetzen, und diese ist nicht nur überhaupt bei Erwachsenen sehr schwierig, wenn nicht sogar ausgeschlossen, sondern ist vor allem auch unter den Bedingungen der öffentlichen Rede eigentlich nicht zu realisieren; vgl. dazu *EN* X 10, 1179b4–18:

> „Wenn nämlich die Reden allein ausreichend wären, um den Menschen tugendhaft zu machen, dann würden sie zu Recht vielen und großen Lohn davontragen nach dem Ausspruch des Theognis, und man müsste sich diese Reden beschaffen. Nun aber scheint es, dass sie zwar die Kraft haben, die anständigen unter den jungen Menschen zu ermahnen und anzuspornen und einen vornehmen und wirklich das Schöne liebenden Charakter für die Tugend empfänglich zu machen, die große Menge vermögen sie aber nicht zum Guten und Schönen hinzuwenden. Denn von Natur aus gehorchen sie nicht der Scham, sondern der Furcht, und sie enthalten sich der schlechten Dinge nicht wegen des Schändlichen, sondern wegen der Bestrafung. Sie leben nämlich nach dem Impuls der Emotionen und verfolgen den ihnen gemäßen Lustgewinn und das, wodurch sich dieser einstellen wird, und sie meiden die entgegengesetzten Schmerzen. Vom Schönen und wahrhaft Angenehmen haben sie jedoch nicht einmal eine Idee, weil sie davon noch nie probiert haben. Welche Rede könnte solche Leute umstimmen? Es ist nämlich nicht oder nicht leicht möglich, das, was der Charakter schon seit langer Zeit aufgenommen hat, durch die Rede umzuformen."

Schließlich ist daran zu erinnern, dass die Verbesserungsanstöße, die der politische Philosoph als Redner in der Polis würde durchzusetzen versuchen, gar nicht ausnahmslos von der Art sind, dass sie eine Annäherung an das Tugendideal der *Ethiken* enthielten, und in diesem Sinn auch nicht ‚moralischer' Natur sind. Aristoteles unterscheidet in *Pol.* III 4 sehr klar zwischen der Tugend des Staatsbürgers und der Tugend des guten Menschen. Nur die Bürgertugend ist vom Ziel der Polis abhängig; es handelt sich dabei aber nicht um den Begriff von Tugend, den die Moralphilosophie behandelt. Deshalb konvergieren das für den tugendhaften Menschen Gute, gewissermaßen das moralisch Gute, und das für die Polis Gute nur im idealen Staat. Der überwiegende Teil von Aristoteles' politischer Theorie befasst sich jedoch nicht mit dem idealen Staat (und außer den Büchern *Pol.* VII und VIII, die zu einem von der restlichen *Politik* unabhängigen Anlass entstanden sind und der Frage der idealen Verfassung gerade ausweichen, haben wir noch nicht einmal eine Abhandlung über die ideale Polis), sondern mit sub-optimalen Staatsformen: nämlich mit dem unter bestimmten Bedingungen besten Staat (der relativ beste Staat für Bürger, die bestimmte Voraussetzungen mitbringen, jedoch nicht nur tugendhafte Ziele verfolgen), dem besten Staat für Bürger unter durchschnittlichen Bedingungen (die Staatsverfassung der Mitte) und den existierenden Staaten. Zwar unterscheidet Aristoteles begrifflich immer das gute Leben vom bloßen Überleben, weil nur das gute Leben intentional erstrebt wird; es können aber auch die

Umstände so schlecht sein, dass das bloße Überleben zum Gut wird. Unter solchen Umständen ist das gute Leben mit rein pragmatischen Zielen verknüpft. Auch für die anderen, nicht-idealen Verfassungsarten legt Aristoteles nur pragmatische oder minimal moralische Kriterien an, nämlich ob sie zu der gegebenen Einwohnerschaft passen, ob sie die Stabilität der Polis gewährt und ob sie prinzipiell gemeinwohl- oder nur herrscherwohlorientiert sind. Bei der Beschäftigung mit Zielen der nicht-idealen Staaten hat der Redner nicht mit moralischen Zielen zu tun, die Frage nach der Tugend berührt er nur indirekt. Schließlich haben diejenigen Einflüsse, die der politische Philosoph aufgrund der zentralen Bücher *Pol.* IV–VI durch die öffentliche Rede einbringen könnte, eher mit einer Art von Politik-Beratung (Welche Verfassung passt zu welcher Bevölkerung? Wie lässt sich diese Verfassungsform bewahren? In welche geeignetere Verfassung lässt sie sich umbauen? Wie lässt sich ein Umsturz verhindern?) als mit dem Projekt der moralischen Verbesserung zu tun: vgl. dazu Schütrumpf (2001).

4. Aristoteles' Antwort auf das Rechtfertigungsproblem

Aristoteles rechtfertigt die Entwicklung und den Gebrauch einer Rhetorik nicht dadurch, dass er eine moralisch wünschenswerte Verwendung derselben zu garantieren versucht. Die Missbrauchsmöglichkeit bleibt bei der Aristotelischen Rhetorik grundsätzlich bestehen. Die in *Rhet.* I 1 umrissene Rechtfertigungsstrategie enthält vielmehr folgende Momente: (1.) Die gewichtigsten Vorwürfe, die man gegen die Rhetorik vorbringen kann, treffen eine Überzeugungstechnik, die wesentlich sachbezogen und beweiszentriert ist, nicht. (2.) Rhetorik ist im Kontext der öffentlichen Rede auch dann erforderlich, wenn man genauestes Wissen besitzt und die Zuhörer von dem für wahr Gehaltenen überzeugen will. (3.) Um dem wahren und Gerechten im Kontext öffentlicher Rede zur Durchsetzung zu verhelfen, benötigt man eine Überzeugungstechnik, die den konventionellen Rhetoriklehren an Effizienz nicht nachsteht.

(1.) Die bisherigen Rhetoriklehrer haben sich größtenteils mit dem außerhalb der Sache Liegenden befasst (vgl. I 1, 1354a15ff.), also damit, wie man von der Sache ablenkt, wie man dem Zuhörer schmeichelt, wie man ihn zu Wohlwollen und Mitleid oder zu Zorn verleitet usw. Die Aristotelische Rhetorik soll dagegen untersuchen, welches Überzeugungspotential an jeder zu verhandelnden Sache selbst vorhanden ist (vgl. I 1, 1355b10f., und I 2, 1355b26f.), und verspricht somit, eine in der Sache begründete Methode der Überzeugung zu entwickeln. Die Gegenüberstellung von neuartiger und konventioneller Rhetorik ist deutlich; aber inwiefern verdient die sachbezogene Überzeugungsmethode den Vorzug? Zunächst gibt es einen rein pragmatischen Vorteil: Wenn es das Gesetz verbietet, außerhalb der Sache zu sprechen, dann haben die in herkömmlicher Rhetorik ausgebildeten Redner „nichts, was sie sagen könnten“ (vgl. I 1, 1354a20f.), d.h. ihre Redekunst versäumt es gerade, sie mit legitimen Überzeugungsmitteln auszustatten. Wichtiger ist aber, dass diese gesetzliche Regelung einen Grundsatz verwirklicht, den Aristoteles ausdrücklich billigt (vgl. I 1, 1354a23f.) und den er für so selbstverständlich

hält (I 1, 1354a21 f.: „Denn alle meinen, dass die Gesetze dies verlangen sollten"), dass er dafür gar nicht eigens argumentiert, nämlich dass die Urteile, die am Ende einer rhetorisch geführten Auseinandersetzung stehen – vornehmlich die in den Gerichtsprozessen und Volksversammlungen – aufgrund der für die Sache relevanten Faktoren zustande kommen sollen. Das ist die Voraussetzung dafür, dass Urteile „richtig" oder „vernünftig" ausfallen; und dass dies ein allgemein anerkannter Grundsatz ist, sieht man daran, dass die Zuhörer immer dann, wenn ihre eigenen Interessen im Spiel sind, selbst auf die Sachrelevanz der vorgebrachten Reden achten (I 1, 1354b29–31). Wünschenswert (aus Sicht der Polis, der daran gelegen sein muss, dass die vom Gesetz nicht vorbestimmten Entscheidungsprozesse auf eine rationale, an sachlichen Kriterien ausgerichtete Weise vonstatten gehen – und aus Sicht des Bürgers, der am Wohlergehen der Polis partizipiert) ist eine sachbezogene und beweiszentrierte Rhetorik; denn es kann dem Zusammenleben in der Polis nicht bekommen, wenn in Prozessen und in den Volksversammlungen Entscheidungen getroffen werden, die nur auf die kurzfristigen Interessen einiger Beteiligter ausgerichtet sind, die aber das Gesamtziel der Polis nicht beachten.

Die philosophische Voraussetzung für die Brauchbarkeit einer derart sachbezogenen Überzeugungsmethode ist die: Das Wahre, Gerechte, Bessere ist seiner Natur nach überzeugender als die Gegenteile davon (vgl. I 1, 1355a21 f. und 1355a37 f.), denn auch die Menschen sind von Natur aus für die Erfassung des Wahren begabt (vgl. I 1, 1355a15–17). Diese Auffassung bringt Aristoteles nicht nur in der *Rhetorik* zum Ausdruck; die menschliche Begabung zur Wahrheit hat ihre Basis letztlich in der Lehre von der Zweckmäßigkeit der verschiedenen Erkenntnisvermögen. Der Redner kann sich daher im Wesentlichen von dem Wahren und dem, was dem Wahren ähnlich ist (vgl. I 1, 1355a14), leiten lassen und dessen genuine Überzeugungskraft ausnutzen. „Dem Wahren ähnlich", meint dabei nicht das vorgetäuschte Wahre, sondern das im Großen und Ganzen Wahre, welches nur den Klarheits- und Begründungsstandards des Philosophen nicht entspricht. Eine derart sachbezogene Rhetorik ist aus nahe liegenden Gründen beweiszentriert. Der Beweis in der Rhetorik ist das Enthymem. Obwohl das Enthymem nicht das einzige kunstgemäße Überzeugungsmittel ist, bleibt die argumentative Überzeugung in der Theorie der Rhetorik zentral, denn „wir sind am meisten dann überzeugt, wenn wir meinen, dass etwas bewiesen ist". Der optimistischen Voraussetzung, dass sich die gewünschten Urteile einstellen werden, wenn man den Gegenstand nur möglichst sachbezogen und unter Verwendung des in der Sache liegenden Überzeugungspotentials darlegt, entspricht im Bereich der Politik eine Haltung, die dem Urteil der Vielen insgesamt eine hohe Bedeutung beimisst. (Eine solche Haltung wird in der so genannten „Summierungstheorie" in *Politik* III 11 gestützt, nach der das Urteil der Vielen zusammen genommen besser ist als das Urteil der Besten.)

(2.) Bei der Skizze des Rechtfertigungsproblems hatte sich gezeigt, dass in Platons *Gorgias* der Gebrauch der Rhetorik schon deshalb für suspekt gehalten wird, weil Rhetorik als die Kunst des Scheins allen wahrheitsbezogenen Disziplinen entgegengesetzt ist: Wer sich um Wahrheit und auf Wahrheit bezogene Belehrung bemüht, braucht nicht zusätzlich die auf den Anschein bezogene Rhetorik. D.h. umgekehrt: Wer sich der Rhetorik bedient, kann nicht an der Wahrheit interessiert

sein. Bei Aristoteles wird diese Opposition von Wahrheit und Rhetorik u.a. durch die Auffassung durchbrochen, dass die Kenntnis der Wahrheit allein nicht ausreicht, um diese unter den Bedingungen der öffentlichen Rede zu vermitteln. Um ein öffentliches Publikum überzeugen zu können, muss man zumindest die Unterschiede zwischen einem wissenschaftlichen und einem rhetorischen Beweis kennen (vgl. die Anm. (4.) zu 1355a20–b7), d.h., man muss die Kunst des Schließens aufgrund anerkannter Prämissen beherrschen, und dies fällt bereits in die Zuständigkeit der Rhetorik.

(3.) Die unter (1.) und (2.) ausgedrückten Grundsätze zeigen, inwiefern Aristotelische Rhetorik nicht den Verdächtigungen herkömmlicher Rhetorik ausgesetzt ist und warum sie erforderlich ist, um beliebige Sätze vor einem öffentlichen Publikum durchzusetzen. Diese beiden Grundsätze lassen aber unerklärt, (i.) warum Aristoteles Praktiken berücksichtigt, von denen er ausdrücklich sagt, sie zielten auf das außerhalb der Sache Liegende, (ii.) warum „sophistische" Praktiken eingeführt werden, bei denen der Redner den Hörer zu einem Urteil zu bringen versucht, von dem er weiß, dass es falsch ist oder dass es, falls wahr, nicht auf diese Weise erreicht werden kann, (iii.) welche Funktion die von einem elitären Standpunkt aus gefällten Aussagen des Aristoteles über die Schlechtigkeit des Publikums, über die notwendige Beschneidung der Urteilskompetenz usw. haben. Die genannten Punkte müssen daher durch einen weiteren Grundsatz ergänzt werden; je schlechter nämlich die äußeren Bedingungen (Niveau der Zuhörer, rechtlicher Rahmen, Praktiken der Gegner usw.) sind, um so weniger kann man darauf vertrauen, dass sich das Wahre, Gerechte, Bessere aufgrund der natürlichen Veranlagung der Menschen zum Wahren durchsetzen wird. Ein weiterer, für die Rechtfertigung der Rhetorik zentraler Grundsatz lautet daher, dass der Redner so weit von der sachbezogenen Überzeugung abweichen muss, wie es erforderlich ist, um dem gerechten oder vernünftigeren Standpunkt zur Durchsetzung zu verhelfen (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1355a20–b7).

(i.) Aristoteles verurteilt Praktiken, durch die von der Sache abgelenkt wird (dies gilt keineswegs nur für Kapitel I 1; vgl. *Rhet.* III 1, 1403b35ff., III 14, 1415b4ff.), zugleich aber nimmt er solche Praktiken in die von ihm selbst entwickelte Überzeugungsmethode auf. Das Rechtfertigungsschema für diesen Widerspruch ist konstant dies, dass solche Praktiken „zwar nicht richtig, aber notwendig" seien „wegen der Schlechtigkeit der Zuhörer" (III 1, 1404a2–4 und 8). Wenn der Zuhörer „schlecht ist und auf das außerhalb der Sache Liegende hört" (III 14, 1415b5f.), muss der Redner, damit das Urteil so ausfällt, wie es der Sache angemessen wäre, auf Methoden zurückgreifen, für die der Hörer zugänglich ist, und das schließt die Abweichung von der sachbezogenen Überzeugung mit ein.

(ii.) Gelegentlich beschreibt Aristoteles „sophistische" Überzeugungsmittel, bei denen der Hörer vom Redner gezielt getäuscht wird. Einige Kommentatoren werden nicht müde zu betonen, dass Aristoteles solche Methoden nur beschreibt, damit man ihre Verwendung beim Gegner aufzudecken vermag; Aristoteles selbst dagegen legt keinen erkennbaren Wert auf diese Feststellung. Vor dem Hintergrund von Punkt (3.) ist dies nur konsequent, denn die Überzeugung stellt sich beim Hörer auch dann ein, wenn er nur *meint*, dass der Redner glaubwürdig oder dass etwas bewiesen worden sei usw. Hinweise auf solche manipulativen Mittel

finden sich über das ganze Werk verstreut: (a) Die scheinbaren Enthymeme, die von Kapitel I 2 an berücksichtigt und deren Topen in II 24 ausgeführt werden. (b) Lob und Tadel aufgrund von Eigenschaften, die den lobens- und tadelnswerten Eigenschaften nur ähnlich sehen, nicht aber selbst lobens- und tadelnswert sind (I 9, 1367a33 ff.). (c) Aufgrund der Ausführungen zur Freundschaft ist es möglich, „Feinde und Freunde als solche zu erweisen, wenn sie es sind, und wenn sie es nicht sind, sie dazu zu machen“ (II 4, 1382a16 ff.). (d) Indem man so spricht wie jemand, der unter dem Eindruck einer bestimmten Emotion steht, bewirkt man den Fehlschluss, dass es Anlass zu einer solchen Emotion gebe (III 7, 1408a19 ff.), (e) indem man die Worte wählt, die einem bestimmten Charaktertyp eigentümlich sind, bewirkt man dieselbe Art von Fehlschluss mit Blick auf den Charakter (III 7, 1408a25 ff.). (f) Durch Weglassen der Konjunktionen wird der Eindruck erweckt, man habe vieles gesagt (III 12, 1413b29 ff.) usw.

(iii.) Grundsätzlich sind die Menschen zum Erfassen der Wahrheit begabt und hat jeder Mensch etwas zur Wahrheit beizutragen, im Einzelnen jedoch hat nicht jeder diese Anlagen entwickelt, und offenbar kommen sie besonders unter den Bedingungen öffentlicher Entscheidungsfindung nur schwer zum Zuge. Aristoteles' Aussagen in der *Rhetorik* über die intellektuellen und charakterlichen Insuffizienzen des durchschnittlichen Zuhörers sowie ihre Anfälligkeit für sachfremde Anteile der Rede lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig (vgl. u.a. III 1, 1403b35–1404a8; II 5, 1382b4 f.; II 21, 1395a32–b3; III 14, 1415b4–6; III 18, 1419a18). Einen ähnlichen Hintergrund haben die Aussagen, das Gesetz solle möglichst viel regeln und möglichst wenig den Richtern zur Entscheidung überlassen (vgl. I 1, 1354a31–1354b16). Die Perspektive, die hinter solchen Bemerkungen steht, ist offenbar die des Philosophen, der so viel wie möglich von dem, was er für vernünftig und richtig hält, politisch realisiert sehen möchte und sich dazu der Rhetorik bedient. So betrachtet, ist auch klar, warum Aristoteles die Rhetorik als Hilfswissenschaft der Ethik/Politik charakterisiert (*EN* I 1, 1094b2 f.). Auch hier hat Rhetorik klarerweise die Aufgabe, das philosophisch als richtig Erkannte unter Menschen zu etablieren, die sich nicht auf demselben kognitiven Niveau bewegen. Man braucht hierfür gar nicht anzunehmen, dass es eine exklusive Art der Wahrheitserkenntnis nach Platonischem Vorbild ist, durch die das kognitive Gefälle auftritt; dass in einem solchen Fall aber der Rhetorikbenutzer zu wissen beansprucht, was die Adressaten der Rede selbst nicht oder weniger gut beurteilen können (wie ihre Situation politisch zu bewerten ist, welche Verfassungsart für sie besser wäre usw.), ist unbestreitbar. Schließlich ist die rhetorische Art der Durchsetzung irgendwelcher Standpunkte unausweichlich, sobald sich die rhetorische Art zu reden in einer Polis festgesetzt hat; vgl. *Politik* V 5, 1305a7–14:

> „Immer wenn in der Vergangenheit ein und dieselbe Person Demagoge und Feldherr war, kam es zu einem Verfassungswechsel zur Tyrannis. So sind so ziemlich die meisten Tyrannen der Vorzeit aus der Stellung als Demagogen in diese Machtposition gelangt. Der Grund dafür, dass dies zwar in der Vergangenheit der Fall war, aber nicht mehr heutzutage, liegt darin, dass damals die Demagogen aus den Reihen der Feldherrn kamen – denn sie besaßen noch nicht die Kraft rednerischer Überzeugungsgabe –, während jetzt, nachdem die Rede-

> kunst solche Fortschritte gemacht hat, bedeutende Redner zwar Demagogen sind, aber wegen ihres Mangels an militärischer Erfahrung nicht (mit Waffengewalt nach der Alleinherrschaft) zu greifen versuchen, mit der Ausnahme von wenigen solcher Fälle.“ (Übersetzung: Schütrumpf)

Insgesamt ist Rhetorik für Aristoteles eine Art Selbsthilfeeinrichtung des *logos* (1355a38ff.; vgl. Anm. (6.) zu 1355a20–b7), des vernünftigen Standpunktes. Um sich selbst zu helfen und zu verhindern, dass das Wahre, Gerechte, Bessere unter den Umständen der öffentlichen Rede unterliegt (I 1, 1355a20ff.), muss er sich zunächst eine ihm gemäße Rhetorik konzipieren, die durch sachbezogene Überzeugung die natürliche Überlegenheit des Wahren, Gerechten, Besseren zur Geltung bringt. Auf diese Weise schafft sich der *logos* mit der Rhetorik ein Mittel, um sich auch unter *logos*-widrigen Bedingungen durchzusetzen.

Kapitel 2

Kapitel I 2 enthält die Kernpassagen zur Systematik von *Rhet.* I & II. Im Mittelpunkt steht die Entfaltung der Lehre von den drei kunstgemäßen Überzeugungsmitteln (πίστεις), die Einführung von Enthymem und Beispiel als rhetorische Formen von Deduktion (συλλογισμός) und Induktion (ἐπαγωγή), eine Abhandlung über die Zeichen (σημεῖα) sowie die für den Aufbau der weiteren Abhandlung zentrale Unterscheidung von bereichsspezifischen und universalen Topen.

Inhalt: Die Rhetorik ist die Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten (1355b26–35). Unterscheidung von kunstfremden und kunstgemäßen Überzeugungsmitteln (1355b35–1356a1). Es gibt genau drei kunstgemäße Überzeugungsmittel, wovon das erste den Charakter des Redners, das zweite den emotionalen Zustand des Zuhörers und das dritte das Argument selbst betrifft (1356a1–20). Aufgrund dieser Überzeugungsmittel steht fest, dass sich der Redner erstens auf Deduktionen und zweitens auf Fragen des Charakters und der Emotionen verstehen muss; Rhetorik kann daher als „Seitenzweig" der Dialektik und der mit dem Charakter befassten Theorie angesehen werden (1356a20–35). Die durch Beweis erfolgende Überzeugung bedient sich immer entweder der Deduktion oder der Induktion. Das Enthymem ist die rhetorische Deduktion, das Beispiel die rhetorische Induktion (1356a35–b10). Definition von Beispiel und Enthymem (1356b10–26). Das Überzeugende ist immer nur für jemand Bestimmten überzeugend (1356b26–1357a1). Die Reden handeln von solchen Gegenständen, die sich auch anders verhalten können. Die Möglichkeiten der Zuhörer, weitläufigen Argumenten zu folgen, sind begrenzt (1357a1–7). Schlüsse, deren Prämissen erst durch andere Deduktionen eingeführt werden müssen, sind ebenso ungeeignet wie Schlüsse, die auf nicht anerkannten Voraussetzungen beruhen (1357a7–22). Die Gegenstände, mit denen sich die Rhetorik befasst, gehören überwiegend nicht zum Notwendigen, sondern können sich auch anders verhalten; die rhetorische Deduktion hat es vor allem mit Prämissen zu tun, die nicht immer, sondern in der Regel gelten und die wahrscheinlich sind (1357a22–b1). Enthymeme werden entweder aus dem Wahrscheinlichen oder aus Zeichen gebildet. Es gibt drei Arten von Zeichen (1357b1–25). Die rhetorische Induktion ist das Beispiel, es verhält sich wie ein Teil zu einem Teil oder ein Ähnliches zu einem Ähnlichen (1357b25–1358a2). Im Bereich der Enthymeme gibt es einen wichtigen Unterschied: Die einen sind den Regeln der Rhetorik gemäß gebildet, die anderen aufgrund von Kenntnissen aus anderen Disziplinen. Entsprechend muss man auch bei den Topen unterscheiden zwischen solchen, die allen Gattungen gemeinsam sind, und solchen, die nur für bestimmte Bereiche anwendbar sind (1358a2–35).

Anmerkungen

1355b26–1355b35 Die Rhetorik wird als die Fähigkeit (δύναμις) bestimmt, „bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν) zu betrachten". Dies unterscheidet sie von anderen Kunstlehren (τέχναι), die durch

einen eingegrenzten Gegenstandsbereich definiert sind: auch diese sind zwar in ihrem Bereich „belehrend“ und „überzeugend“, jedoch kommt dieses Merkmal offenbar nur beiläufig zur Behandlung ihres eigentümlichen Lehrgegenstandes hinzu und scheint außerdem von der Beherrschung des jeweiligen Gegenstandes abzuhängen, während die Rhetorik in der Lage ist, an jedem beliebigen Gegenstand, den man ihr vorlegt, das Überzeugende zu sehen.

(1.) *Aufgabe und Definition der Rhetorik:* Wie schon in I 1, 1355b10f., wird hier die spezifische Aufgabe der Rhetorik damit bestimmt, dass sie das an jeder Sache vorliegende Überzeugende (πιθανόν) erfassen kann. Das Überzeugende ist daher auf ähnliche Weise Gegenstand der Rhetorik wie die Schlüssigkeit bzw. die schlüssigen Argumente Gegenstand der Dialektik sind (vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 1). Dass das Überzeugende adäquater Gegenstand einer Kunst und somit einer Theorie (im weiteren Sinn) sein kann, ist ein Zeichen dafür, dass Aristoteles hierunter nicht nur den subjektiven Effekt der rhetorischen Bemühung, sondern eine durch objektive Kriterien beschreibbare Qualität von Reden versteht (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1355b7–21). Deutlich hebt sich Aristoteles mit dieser Bestimmung von der Auffassung ab, Aufgabe der Rhetorik sei die Herstellung einer Rede im Sinne einer poietischen bzw. herstellenden Disziplin. Auch gegenüber der Tradition, die die Rhetorik als ‚Meisterin der Überredung (πειθοῦς δημιουργός)‘ bestimmt (vgl. Platon, *Gorgias* 453a; weitere Belege bei Quintilian, *Institutio* II 15), ist die Aristotelische Auffassung hierdurch deutlich unterschieden, weil der explizite Hinweis auf das Überreden/Überzeugen als Ziel der Disziplin fehlt. Heißt das nun, dass die Aristotelische Rhetorik nicht das Ziel verfolgt, jemanden zu überreden bzw. zu überzeugen? Nach anderen Bemerkungen des Aristoteles zielt die Rhetorik durchaus auf das Urteil der Zuhörer ab (1377b21) und hat der Redner durchaus die Fähigkeit, andere „zu dem zu führen, was auch immer (er) sich vornimmt“ (1382a18f.). Also kann die Aristotelische Rhetorik doch dazu *benutzt* werden, jemanden von einer Sache, die sich der Redner vornimmt, zu überzeugen. Besteht daher ein Widerspruch zwischen der vorliegenden Bestimmung der Rhetorik als einer Theorie des Überzeugendseins und den pragmatischen, auf das Ziel der Überzeugung abhebenden Bestimmungen? Ein Widerspruch besteht nicht (vgl. die Anm. (1.) zu 1355b7–21); Aristoteles betont an dieser Stelle aber von den beiden Aspekten, die einer Kunst zukommen, dem theoretischen und dem anwendungsbezogenen (vgl. dazu unten, Anm. (3.)), vor allem den ersteren. Für den Gesamtcharakter einer Rhetorikkonzeption ist es nicht ohne Bedeutung, wenn wie hier das Überreden nicht im definierenden ἔργον (Aufgabe, Werk, Leistung) der Rhetorik verankert ist, sondern dem Nutzen der Rhetorik zufällt (vgl. zur Unterscheidung von ἔργον und Nutzen die Anm. (1.) zu 1355a20–b7). Die Überredung nämlich, die unter Anwendung einer Rhetorik erfolgt, die sich in erster Linie als Theorie vom Überzeugenden versteht, hat in jedem Fall einen anderen Status als die Überredung im Sinne der traditionellen ‚πειθοῦς δημιουργός‘-Formulierung, insofern hier nicht das Überzeugen/Überreden als ein bestimmter Effekt im Vordergrund steht, sondern die Ausübung einer Methode, die auf einer systematischen Analyse des Überzeugenden beruhen soll. Ein solches Überzeugen kann anders als die effekt-bezogene Rhetorik auf der vollständigen Analyse der am vorliegenden Fall überzeugenden Merkmale beru-

hen und hat insofern einerseits mehr Mittel zur Verfügung als eine rein wirkungsbezogene Rhetorik und wird andererseits auf den Gebrauch bestimmter Mittel verzichten, die in der wirkungsbezogenen Rhetorik üblich sind.

Vgl. zur vorliegenden Bestimmung auch *Top.* VI 12, 149b25: „Eine solche (Definition) ist die des Redners ..., wenn ein Redner derjenige ist, der an jedem Gegenstand das Überzeugende betrachten kann und nichts auslässt (ὁ δυνάμενος τὸ ἐν ἑκάστῳ πιθανὸν θεωρεῖν καὶ μηδὲν παραλείπων)." Wichtig für das Verständnis der in der *Rhetorik* gegebenen Bestimmung ist nun der Zusammenhang der zitierten *Topik*-Stelle: es geht nämlich darum, dass es Definitionen gibt, die nicht die zu definierende Sache schlechthin treffen, sondern die zu definierende Sache, sofern sie sich in einem guten Zustand befindet oder vollkommen ist. Bezogen auf die vorliegende Stelle würde das bedeuten, dass die Fähigkeit, das an einem gegebenen Gegenstand Überzeugende zu sehen, Merkmal einer guten bzw. einer wohlverstandenen Rhetorik ist.

(2.) *Gibt es einen engeren und einen weiteren Rhetorik-Begriff bei Aristoteles?* Nach der vorliegenden Bestimmung kann die Rhetorik das Überzeugende „bei jeder Sache" betrachten; heißt das, dass Aristoteles die Konzeption einer universalen Rhetorik vertritt? Dieselbe Frage stellte sich schon im Zusammenhang mit der ἀντίστροφος-Formel; die wichtigsten Aspekte werden daher bei der Gegenüberstellung von Dialektik und Rhetorik diskutiert: vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 3, darin: „Universalität – ein Problem um Merkmal (i.)". Dass Aristoteles in der *Rhetorik* keine uneingeschränkte Konzeption der Rhetorik *entwickelt*, sondern einen engen, auf die spezifischen Anlässe der öffentlichen Rede eingeschränkten Begriff der Rhetorik expliziert, ist klar: Abgesehen von einigen allgemeinen Topen und abgesehen von einigen Gesichtspunkten der sprachlichen Form, ist sich Aristoteles immer im Klaren darüber, dass die von ihm angeführten Mittel in einer der drei Gattungen (vgl. unten, die Anmerkungen zu *Rhet.* I 3) der öffentlichen Rede verwendet werden sollen. Einige Merkmale der Überzeugungsmittel, vor allem auch diejenigen des Enthymems, sind allein dadurch bestimmt, dass die Situation der öffentlichen Rede bei einem der drei durch die Redegattungen spezifizierten Anlässe vorausgesetzt wird. – Nun könnte man einwenden, dass Aristoteles vielleicht nur eine eingeschränkte Konzeption der Rhetorik in seiner Schrift *Rhetorik* entfaltet, während er aber theoretisch einen uneingeschränkten Begriff von Rhetorik vertritt. Auch das trifft nicht zu, denn es gibt klare theoretische Aussagen über die Zuständigkeit von Rhetorik: So handle die Rhetorik nach I 2, 1357a1 ff., nur über solche Dinge, die wir auch beraten und von denen es keine Kunst gebe. Nach II 18, 1391b9, gilt: „worüber wir nämlich Wissen haben und was wir (bereits) beurteilt haben, darüber bedarf es keiner Rede". D.h., Rhetorik hat nach Aristoteles keine Bedeutung für Fragen, die sich philosophisch-wissenschaftlich beantworten lassen. – Warum spricht er dann davon, dass die Rhetorik *an jeder Sache* das Überzeugende sehen könne? Es geht an der vorliegenden Stellen vor allem darum zu zeigen, dass Rhetorik nicht wie eine Wissenschaft auf eine bestimmte Art von Gegenstand bezogen ist, durch den sie definiert wird; daher muss er die Beliebigkeit der Gegenstände betonen, auf die Rhetorik bezogen wird.

(3.) „Fähigkeit (δύναμις)": Die Bestimmung der Rhetorik als Fähigkeit steht nicht im Widerspruch zu ihrem in Kapitel I 1 hervorgehobenen Kunst-(τέχνη)-

Charakter. Allgemein nämlich hat die Kunst bei Aristoteles zwei Seiten, die theoretische Seite der auf Ursachenkenntnis beruhenden μέθοδος (vgl. Anm. (1.) zu 1354a6–11) und die anwendungsbezogene Seite einer entsprechenden Kompetenz, die derjenige besitzt, von dem man sagt, er stelle das betreffende ἔργον (Werk, Aufgabe) dieser Kunst ‚kunstgemäß' her. Prinzipiell ist denkbar, dass jemand dasselbe Ergebnis erzielt wie der ‚Künstler', ohne in die entsprechende Methode eingewiesen worden zu sein; damit besäße er jedoch nicht schon dieselbe Kompetenz wie der Vertreter der jeweiligen Kunst, was sich unter anderem darin äußert, dass er keine entsprechende Methode zu lehren verstünde (vgl. *Met.* I 1, 981b7 ff.). Ein solches methodisch nicht instruiertes Vorgehen erfolgte „aufs Geratewohl (εἰκῇ: 1354a6, 1406a17)" und entspräche bestenfalls dem Niveau der Erfahrung. Wichtig ist nun, dass der Begriff der Fähigkeit im vorliegenden Zusammenhang keinesfalls benutzt wird, um den Rückfall in diesen vormethodischen Bereich anzuzeigen, sondern dem oben skizzierten Begriff der methodisch angeleiteten Kompetenz entspricht.

Ein klarer Beleg für diese Sprachregelung lässt sich der *Topik* zusammen mit den *Sophistischen Widerlegungen* entnehmen: Das Programm des Gesamtwerks besteht nach der Ankündigung in *Top.* I 1 darin, „ein Verfahren (μέθοδος) zu finden, durch welches wir in der Lage sein werden, über jedes vorgelegte Problem aus anerkannten Meinungen zu deduzieren ..." (100a18–20); am Schluss der Schrift wird an dieses Vorhaben mit den Worten erinnert: „Wir beabsichtigten, eine bestimmte Fähigkeit (δύναμις) der Deduktion über das gestellte Problem aus den anerkanntesten Meinungen ... zu finden." (183a37 f.) Die Verwendung von „Fähigkeit (δύναμις)", die hier nur als eine durch die zuerst erwähnte μέθοδος vermittelte Fähigkeit verstanden werden kann, scheint mit dem Gebrauch des vorliegenden Abschnitts übereinzustimmen.

b26¹ „Es sei (ἔστω)": D.h. ‚Zugrunde gelegt sei die Definition, dass ...', ‚Die folgende Definition soll den Ausgangspunkt unserer Überlegungen markieren ...'. Es bedeutet jedoch nicht, dass sich Aristoteles mit einer solchen nicht-indikativischen Formulierung vom Inhalt der Definition distanzieren oder ihren Wahrheitsgehalt in Frage ziehen würde. Daher darf auch der Gebrauch derselben Formulierung bei den so genannten ‚endoxischen' Definitionen in den Kapiteln I 5, 6 usw. nicht überbewertet werden: vgl. die Anm. zu 1360b14.

b26² „betrachten": Vgl. dazu die Anm. zu 1354a10.

b29 „belehrt und überzeugt": Zum Begriff der Belehrung vgl. die Anm. zu 1355a25 f. Inwiefern belehren und überzeugen die anderen Künste? Offenbar überzeugen sie, indem sie belehren. Wer etwas gelernt hat, ist von der entsprechenden Sache (ohne dass er dafür noch weiteren rhetorischen Überzeugungsmitteln ausgesetzt werden müsste) überzeugt. Solche Verbindungen zwischen Lernen und Überzeugt-Sein klingen auch in *Soph. el.* 165b1–3 an (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1355a25 f.).

b34–35 „über irgendeine begrenzte eigentümliche Gattung": Vgl. 1355b7–9 und 1356a32 f.

1355b35–1356a1 Bereits im ersten Kapitel hatte Aristoteles die Vorstellung einer „kunstgemäßen" Vorgehensweise der Rhetorik bemüht, um damit den Unterschied zwischen bereits bestehenden Rhetorikhandbüchern und einer Rhetorik philosophischen Zuschnitts zu beschreiben. Der Behandlung der drei kunstgemäßen Überzeugungsweisen (πίστεις) stellt er nun eine definitorische Gegenüberstellung von kunstgemäßem und kunstfremdem Überzeugungsprozess voran: Als „kunstfremd (ἄτεχνον)" wird eine Überzeugung dann angesehen, wenn sie nicht durch den Redenden selbst zustande gebracht wird, sondern sich solcher Faktoren bedient, die schon zuvor (also unabhängig vom Zutun des Redners) bestanden haben. Dazu zählt Aristoteles ausdrücklich den – in der Gerichtsrede möglichen – Gebrauch von Zeugen, Folterungen, Verträgen, Gesetzen und Eiden, dem das Kapitel I 15 gewidmet sein wird.

(1.) „kunstgemäß": Vgl. zu dem Ausdruck ‚kunstgemäß', ‚der Kunst gemäß' auch die Anm. zu 1354a13. Zunächst gibt Aristoteles drei Formulierungen, mit denen das Wesen der kunstgemäßen Überzeugung beschrieben werden soll: (i.) „durch die Methode", (ii.) „durch uns", (iii.) „durch die Rede (διὰ τοῦ λόγου)" (1356a1). Die vollständige Definition des kunstgemäßen Vorgehens scheint jedoch nur durch die Konjunktion von (i.) und (ii.) gegeben zu sein, insofern mit (i.) gesagt ist, dass keine vom Redner unabhängigen Vorbedingungen in Anspruch genommen werden, und mit (ii.), dass das Vorgehen auf einer Kenntnis der einschlägigen Ursache beruht. (i.) allein ließe die Möglichkeit eines unmethodischen Vorgehens, (ii.) allein die Inanspruchnahme von Vorbedingungen, die selbst schon das jeweilige Überzeugungspotential verkörpern, offen. Vor allem die Einführung des Gedankens einer kunstgemäßen Vorgehensweise in Kapitel I 1, 1354a6–11, die zugleich die Bedenken gegen den τέχνη-Charakter der Rhetorik zerstreuen sollte, macht das methodische, auf Kenntnis von Ursachen beruhende Vorgehen zur notwendigen Bedingung. Demgegenüber scheint (iii.) allein zu vage, weil es sowohl Vorbedingungen als auch unmethodisches Vorgehen zulässt, man müsste es schon im Sinne von ‚*nur* durch die Rede' lesen, um dadurch die unabhängig vom Redner bestehenden Überzeugungsquellen auszuschließen.

(1.1) *‚finden' und ‚gebrauchen':* Zuletzt unterscheidet Aristoteles die kunstgemäßen und die kunstfremden Überzeugungsmittel dadurch, dass die ersten gefunden, die zweiten (lediglich) gebraucht werden müssten. Schütrumpf (1994b, 99–100) weist auf die Vorgeschichte dieses Begriffspaars bei Platon hin (vgl. *Euthydem* 280d ff. u. a.), jedoch findet sich hier die für Platon typische Priorität des Gebrauchs über den Erwerb bzw. Besitz gerade nicht (zu einer tatsächlichen Anwendung des Platonischen Begriffspaars vgl. die Anm. (2.) zu 1361a21–25). Im vorliegenden Zusammenhang ist das Auffinden gegenüber dem Gebrauch höher einzuschätzen, weil genau das erst gefunden oder beschafft werden muss, was schon vorliegt, wenn man sich nur noch Fragen des richtigen Gebrauchs stellt.

(1.1.1) *Auch der Gebrauch bedarf der methodischen Anleitung:* Es zeigt sich, dass der Ausdruck des ‚Kunstfremden' mit Blick auf die Überzeugungsmittel aus I 15 nicht vollkommen angemessen ist, weil auch bei diesen Mitteln mit Blick auf den *richtigen* Gebrauch eine methodische Anleitung erforderlich ist, wenn auch in geringerem Umfang und auf andere Weise als bei den kunstgemäßen Mitteln. In gewisser Hinsicht verhalten sich die so genannten kunstfremden Überzeugungs-

mittel analog zu den durch natürliche Begabung erreichbaren Mitteln (eine solche sei für die Metapher oder die geistreichen Formulierungen erforderlich) aus Buch III, deren *Gebrauch* ebenfalls durch eine Kunst angeleitet werden muss, obwohl sie nicht durch die Kunst (sondern durch Begabung) zustande kommen. Anders aber als bei den kunstfremden Mitteln kann die Kunst bei den durch Begabung bewirkten Mitteln das, was die Begabung leistet, zusätzlich rekonstruieren; vgl. 1410b7f.: „Das zu bewirken ist also Sache der natürlichen Begabung oder des Geübtseins, es darzulegen ist aber Sache dieser methodischen Untersuchung."

(1.2) *Die Kriterien für das kunstgemäße Vorgehen und die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel:* Zu Beginn von Kap. I 1 hatte Aristoteles den Vorgängern indirekt vorgeworfen, sie gingen nicht kunstgemäß vor, wenn sie sich hauptsächlich mit „Beschuldigung, Mitleid, Zorn und solchen Emotionen der Seele" beschäftigen. Die nun hier vorgelegten Kriterien für den Begriff des Kunstgemäßen zeigen, dass dieser Begriff so weit gefasst ist, dass er in keinem Fall dazu dienen kann, ein mit der Emotionserregung nach Kap. I 2 bzw. II 1 vergleichbares Verfahren aus der Rhetorik auszuschließen: Warum sollte die Aristotelische Theorie der Emotionserregung nicht aufgrund einer methodischen Anleitung, nicht durch uns und nicht durch die Rede zustande kommen? Daraus folgt, dass, wenn Aristoteles die Emotionserregung in der Lehre der Vorgänger als kunstfremd angesehen haben sollte, er eine Praktik vor Augen gehabt haben muss, die nicht aufgrund einer methodischen Anleitung, nicht durch uns und nicht durch die Rede zustande kommt – dies aber muss ein von der Aristotelischen Emotionserregung verschiedenes Vorgehen sein.

(2.) *Wogegen werden die kunstgemäßen Überzeugungsmittel hier eigentlich abgegrenzt?* Gegen die kunstfremden Überzeugungsmittel, die in Kapitel I 15 behandelt werden, oder gegen die Empfehlungen bisheriger Rhetoriklehrer? Offenbar befindet sich der Begriff des Kunstgemäßen in zwei unterschiedlichen Oppositionen, einmal nämlich in Opposition zu einem Verfahren, das nicht auf der Kenntnis und Anwendung der Ursachen des Überzeugenden, sondern nur auf einem erfahrungsgemäßen Effekt beruht, zweitens in Opposition zu Überzeugungsquellen, die ohne weiteres Zutun des Rhetors überzeugend sind (vgl. unten, Anm. (3.)). Die Bemerkung, man müsse die kunstfremden Bestandteile der Überzeugung „richtig gebrauchen" (1355b39–1356a1), passt nur auf die Dinge, die unter dem Titel des ‚Kunstfremden' in Kapitel I 15 behandelt werden, wie Gesetze, Verträge usw. Sie werden aus dem Bereich des ‚Kunstgemäßen' durch die oben genannten Kriterien (i.) und (iii.) (und zwar im Sinne von ‚nur durch uns' bzw. ‚nur durch die Rede') ausgeschlossen. Im Anschluss an die Diskussion von Kapitel I 1 wäre es aber merkwürdig, wenn es hier nicht zugleich um eine Abgrenzung gegenüber dem unmethodischen Vorgehen in der bisherigen Rhetorik ginge. Das Merkmal (ii.) „durch die Methode" scheint nämlich explizit an I 1, 1354a6–11, anzuknüpfen, wo die herkömmliche Rhetorik der Möglichkeit einer methodischen Grundlegung (1354a8) der Disziplin entgegengestellt wird. In III 1 stellt er die Begabung der Kunst gegenüber und bezeichnet den durch Begabung umrissenen Bereich als eher kunstfremd, was der Argumentationslage in I 1, 1354a6–11, entspricht (1404a15f.: „Den mündlichen Vortrag zu beherrschen ist aber Sache der natürlichen Begabung und ist eher kunstfremd"). Dagegen wird in III 16 erneut das als kunstfremd be-

trachtet, wofür der Redner nicht selbst verantwortlich ist (vgl. 1416b18), was wiederum dem Begriff des Kunstfremden aus I 15 entspricht.

(3.) *Weitere Einschränkungen des kunstgemäßen Vorgehens:* Aus der zuletzt gemachten Bemerkung ergibt sich ein weiteres Abgrenzungsproblem: „Die Rede ist nämlich zusammengesetzt, indem sie einerseits am Kunstfremden teil hat – denn der Redner ist nicht für die Handlungen verantwortlich –, andererseits an der Kunst.“ (III 16, 1416b18–20) Wenn die Handlungen, um die es in einer Rede geht, als kunstfremd bezeichnet werden, ist dann die Rhetorik in diesem Sinn nicht immer von Vorbedingungen abhängig, die der Redner nur als gegeben hinnehmen muss? Offenbar muss man unterscheiden: einmal geht es um Sachverhalte (wie Gesetze, Verträge usw.), deren bloße Anführung überzeugend sein soll, das andere Mal geht es um Voraussetzungen, an denen das Überzeugende erst gefunden werden muss (vgl. 1356a1: „die anderen dagegen finden“). Vgl. hierzu auch III 16, 1416b18–20 (und Anm. dazu), wo der Bereich des kunstgemäßen Vorgehens gegenüber der hier gegebenen Bestimmung noch weiter eingeschränkt wird: Wer nach dieser Bestimmung bloß anführt, dass etwa Achill für seinen Freund Vergeltung geübt hat, der nimmt dafür noch nicht die rhetorische Kunst in Anspruch, insofern er lediglich einen unabhängig von der Rhetorik bekannten und evidentermaßen lobenswerten Sachverhalt anführt. Erst wenn man zeigt, dass ein solcher Sachverhalt von der und der Art, von einer bestimmten Bedeutung usw. ist, oder wenn man einen an sich unglaubhaften Sachverhalt als wirklich darstellt, nimmt man die rhetorische Kunst in Anspruch.

b35–36 „... die einen kunstfremd, die anderen kunstgemäß“: Zur Verwendung des Begriffspaars ‚kunstfremd (ἄτεχνος) – kunstgemäß (ἔντεχνος)‘ vgl. auch Platon, *Phaidros* 262c: „Willst du also, dass wir in der Rede des Lysias, die du mitbringst, und in dem von uns Gesprochenen etwas von dem sehen, was wir als kunstfremd und kunstgemäß bezeichnen?“. Die *Rhetorik für Alexander* kennt eine analoge Unterscheidung zwischen zwei Typen von πίστεις (VII, 1428a17ff.), nämlich diejenigen, die aus den Reden, den Handlungen und den Menschen selbst genommen werden, die anderen, die die Reden und Handlungen unterstützen (ἐπίθετοι). Zur zweiten Gruppe werden u.a. Zeugen, Folter, Eide gezählt, so dass sich hiermit – wenngleich unter anderer Bezeichnung als bei Aristoteles – eine relativ konstante Klasse von Überzeugungsmitteln abzeichnet (vgl. zu einem diesbezüglichen Vergleich von Anaximenes und Aristoteles auch Mirhady (1991)). Allerdings verwendet die *Rhetorik für Alexander* zur Unterscheidung der beiden Gruppen von Überzeugungsmitteln nicht dieselben Kriterien wie Aristoteles: vgl. dazu Schütrumpf (1994b, 98). Zur Debatte um die Herkunft des Begriffspaars ‚ἔντεχνος – ἄτεχνος‘ vgl. auch Beck (1970, 311, Fußn. 3).

a1 „finden (εὑρεῖν)“: Die Verwendung dieses Ausdrucks wird gerne als Quelle für den Ciceronischen Begriff der *inventio* angesehen; warum es sich dabei um ein Missverständnis handelt, führt die Anm. (2.1) zu 1403a34–b2 aus. In einem ähnlichen Sinn wie hier „finden“ verwendet Aristoteles die Ausdrücke „κατασκευάζειν“ in 1355b39 und „πορίζειν“ in 1355b36f., 1356a1 und 1356a33.

1356a1–1356a20 Aristoteles expliziert nun die kunstgemäßen Überzeugungs-

mittel (πίστεις), wobei die Definition des Kunstgemäßen aus dem vorigen Abschnitt leicht abgewandelt wird mit der Bemerkung, sie würden durch die Rede (λόγος) zustande gebracht. Es gibt drei und nur drei solcher kunstgemäßen Überzeugungsmittel, wobei die Vollständigkeit der folgenden Aufzählung an dieser Stelle keiner expliziten Rechtfertigung unterzogen wird. Das erstgenannte Überzeugungsmittel liegt im Charakter des Redenden: die Rede muss ihn als glaubwürdig erscheinen lassen, weil die Zuhörer jemandem, den sie für anständig und tugendhaft (ἐπιεικής) halten, schneller und in höherem Maße glauben, worauf es besonders in Fällen ankommt, die ihrer Natur nach zweifelhaft sind und keine mit wissenschaftlicher Exaktheit zu begründende Entscheidung zulassen. Das zweite der kunstgemäßen Überzeugungsmittel besteht darin, den Zuhörer in einen bestimmten emotionalen Zustand zu versetzen: solche Zustände modifizieren die anstehenden Urteile. Das dritte Überzeugungsmittel liegt in dem Argument selbst (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ): Sie besteht darin, dass man aus dem an einer Sache Überzeugenden das Wahre oder scheinbar Wahre beweist.

(1.) „Durch den Charakter“: Das allgemeine Ziel bei dem Überzeugungsmittel, das „durch den Charakter“ erfolgt, besteht darin, die Person des Redners glaubwürdig zu machen (ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα) und dadurch beim Zuhörer die Bereitschaft zu erhöhen, sich dem vorgebrachten Standpunkt eines solchen Redners anzuschließen. Letzteres kann man auch zu einer Art von Schluss zuspitzen (zur Charakterdarstellung als einer Form von Zeichen-Schluss vgl. auch 1408a25–32 mit Anm. (1.) dazu), nämlich zu dem Schluss, dass es, wenn es keinen Grund gibt, an der Glaubwürdigkeit des Redners zu zweifeln, auch keinen Grund gibt, den von einem glaubwürdigen Redner vorgebrachten Auffassungen die Zustimmung vorzuenthalten. Den entscheidenden Hinweis darauf, dass sich der Effekt der Glaubwürdigkeit als ein solcher Schluss darstellen lässt, gibt die Analyse der Glaubwürdigkeit in die Faktoren Tugend, Klugheit, Wohlwollen, die Aristoteles in II 1, 1378a6–16, vorführt; denn in dieser Analyse geht es darum, dass mögliche Gründe für das Vorbringen einer nicht-zustimmungswürdigen Ansicht ausgeschlossen werden. Wenn solche Faktoren (das Richtige aufgrund mangelnder intellektueller Kompetenz verfehlen – die sachlich richtige Auffassung aufgrund moralischer Defizite nicht vertreten – die sachlich und moralisch richtige Auffassung aufgrund fehlenden Wohlwollens nicht aussprechen) ausgeschlossen werden können, dann blieben – sofern man sich kein eigenes unabhängiges Urteil über die betreffende Sache bilden will oder bilden kann – nur noch unbegründete Zweifel an der Richtigkeit des vom Redner vorgebrachten Standpunkts (insofern operiert dieses Mittel mit einer gewissen Rationalitätsunterstellung: Wer keine begründeten Zweifel am Redner hat, hat gar keine Zweifel am Redner).

(1.0.1) Verglichen mit dieser Analyse der Glaubwürdigkeit in II 1, 1378a6–16, ist die hier vorgebrachte Darstellung natürlich nur verkürzt, weil sie von den drei Glaubwürdigkeitsfaktoren Tugend, Klugheit und Wohlwollen nur die Tugend nennt. Allerdings entspricht diese auf den Aspekt der Tugend verkürzte Darstellung den meisten Hinweisen auf konkrete rhetorische Mittel, um den Eindruck der Glaubwürdigkeit zu erwecken (vgl. I 8, 1366a8ff.; II 21, 1395b12ff.; III 16, 1417a15ff.; III 17, 1418a16ff., 1418a37ff.), weil diese sich ebenfalls darauf beschränken, die Einstellung des Redners (vgl. auch unten, Anm. (1.1.)) zum Aus-

druck zu bringen, worunter man neben der Tugend vielleicht auch noch das Wohlwollen, in keinem Fall aber die Klugheit subsumieren kann.

(1.1) *Was bedeutet ‚Charakter'?* Eine Antwort aus der *Poetik* (vgl. (1.1.1)) und eine aus den *Ethiken* (vgl. 1.1.2).

(1.1.1) Worum es allgemein bei der Charakterdarstellung geht, wird bei der Definition des Charakters als eines Teils der Tragödie in *Poet.* 6, 1450b8–12, deutlich: „Charakter ist das, was die Einstellung (προαίρεσις) zum Ausdruck bringt, von welcher Art sie ist [...]. Daher haben diejenigen Reden keinen Charakter, in denen überhaupt nicht klar wird, wofür sich der Redende entscheidet und was er meidet. Gedanke ist dagegen das, worin man von etwas beweist, dass es der Fall ist oder nicht der Fall ist oder etwas allgemein darlegt." Diese Definition des Charakters aus der *Poetik* stellt den Ausdruck von Einstellungen des Redners in den Mittelpunkt; mit ‚Einstellungen' (zur Übersetzung „Einstellung" vgl. die Anm. zu 1367b26) sind Entscheidungstendenzen in solchen Fragen gemeint, die über das Tugendhaft-Sein einer Person entscheiden. Die *Poetik*-Definition deutet außerdem darauf hin, dass solche Einstellungen dann dargestellt werden, wenn man sagt, was man für erstrebenswert hält und was man vermeiden will, was man für gut und was man für schlecht hält. Weil die Tugendhaftigkeit in einer Einstellung zum wirklich Guten und Richtigen besteht, stimmt die Tendenz des vorliegenden Abschnitts, die Charakterdarstellung auf die Tugendhaftigkeit zuzuspitzen (vgl. dazu oben, die Anm. (1.) und (1.1)), durchaus mit der *Poetik*-Definition überein.

(1.1.2) Was am ehesten einer Definition von Charakter bei Aristoteles gleichkommt, findet sich in *EE* 1220b5f.: „Daher soll Charakter eine Beschaffenheit des nicht-vernünftigen Seelenteils sein, der in der Lage ist, nach Maßgabe des befehlenden vernünftigen Seelenteils (λόγος) dem Vernünftigen zu folgen." Welche Charaktereinstellungen jemand hat, kommt in den Handlungen zum Ausdruck, die auf einer Entscheidung beruhen; die Charaktereigenschaft (ἕξις) macht, dass solche Entscheidungen ‚ohne Wanken' erfolgen (vgl. *EN* 1105a33, *EE* 1227b5ff.). Die Lust- und Schmerzempfindungen, die mit den Emotionen verbunden sind, bringen die Einstellungen des Charakters zum Ausdruck (vgl. etwa *EN* 1099a8ff. u.v.a.). Man kann daher wie Ricken (1976, 61) allgemein sagen: „Der Begriff des Charakters ... bezeichnet die Beschaffenheit des Strebevermögens, insofern sie für das menschliche Handeln von Bedeutung ist." Falsch ist dagegen die Deutung von Süß (1910, 157), wonach der Unterschied zwischen Charakter (ἦθος) und πάθος lediglich darin besteht, dass der Charakter den Stimmungen im Unterschied zu den Affekten entspricht und die Stimmungen „in die Länge gezogene und abgeschwächte Affekte sind." Vgl. außerdem Schütrumpf (1970) und (1993) sowie Wisse (1989).

(1.2) „bei solchen Fällen, in denen es nichts Genaues, sondern geteilte Meinungen gibt": Die Bedeutung der Charakterdarstellung als Überzeugungsmittel wird hier an einer Situation demonstriert, in der sie explizit ergänzend neben die beweisende Überzeugung tritt, weil die zu beurteilende Sache selbst eine klare Entscheidung nicht zulässt. In solchen Situationen – so scheint der Gedanke zu sein – schließt man sich gerne (und nicht ganz unberechtigterweise) dem Urteil des glaubwürdigen Redners an, weil es für die eigene Überzeugungsbildung keine in der Sache begründeten Faktoren gibt, die das Urteil eindeutig und zuverlässig de-

terminieren könnten. Die Beschreibung „und zwar im Allgemeinen bei jeder Sache, vollends aber bei solchen Fällen, in denen es nichts Genaues ... gibt", macht aber deutlich, dass es sich dabei durchaus um keine Situation handelt, die durch jeden Gegenstand der öffentlichen Rede schon gegeben wäre. Zu dem allgemeinen Charakteristikum von Gegenständen, die mit menschlichen Handlungen zu tun haben und deshalb nur Sätze ermöglichen, die nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), aber nicht notwendig gelten, müssen noch außerordentliche Unsicherheiten hinzukommen, damit man sagen kann, es seien nur geteilte Meinungen darüber möglich.

(1.3) „beinahe sozusagen über den wichtigsten Aspekt der Überzeugung": Die Aussage „es verhält sich nämlich nicht so ..., dass die Tugendhaftigkeit des Redenden zur Überzeugungskraft nichts beiträgt, vielmehr verfügt der Charakter beinahe sozusagen über den wichtigsten Aspekt der Überzeugung" ist durchaus missverständlich; es erscheint nämlich, als fordere Aristoteles, dass der Redner tatsächlich tugendhaft sei. (So wurde Aristoteles jedenfalls von Quintilian, *Institutio* V 12, 9, verstanden: „atque Aristoteles quidem potentisssimum putat ex eo, qui dicit, si sit vir bonus: quod ut optimum est, ita longe quidem, sed sequitur tamen, ‚videri'".) Dass dies nicht der Sinn dieser Aussage sein kann, wird aus Folgendem klar: (i.) Die Charakterdarstellung hat die Aufgabe, dass der Redner glaubwürdig erscheint, Tugendhaftigkeit wiederum ist einer von drei (vgl. II 1, 1378a6–20) Aspekten der Glaubwürdigkeit, so dass man als tugendhaft *erscheinen* muss, um glaubwürdig zu wirken. Nun kann man Aristoteles an dieser Stelle zwar so verstehen, dass (tatsächliche) Tugendhaftigkeit zur Glaubwürdigkeit der Redner beiträgt – dies würde zur Tendenz des Kapitels I 1 passen, der Wahrheit ein besonderes Maß an Glaubhaftigkeit einzuräumen; jedoch bleibt es dabei: Es kommt in diesem Zusammenhang allein darauf an, dass der Zuhörer *den Eindruck hat*, der Redner sei glaubwürdig. Tatsächliche Tugendhaftigkeit, die nicht zugleich als derartige erscheinen würde, wäre für die rhetorische Aufgabe dagegen wertlos. (ii.) Die Forderung, der Redner müsse tatsächlich tugendhaft sei, wäre im Zusammenhang dieses Abschnitts sogar widersprüchlich; denn Aristoteles legt hier Wert darauf, die verschiedenen Überzeugungsmittel als kunstgemäß darzustellen, und dies setzt voraus, dass die Überzeugung durch die Rede zustande gebracht wird. Daher sagt er ausdrücklich über das Ansehen des Redners: „Dies muss sich aber durch die Rede ergeben, und nicht durch eine vorab bestehende Meinung darüber, was für ein Mensch der Redner ist" (1356a8 f.). Offenbar kann hier also nur gemeint sein, dass die *vermeintliche* oder *dargestellte* Tugendhaftigkeit des Redners über eine besondere Überzeugungskraft verfügt. Selbst wenn in dem unter (i.) durchgespielten Sinn gesagt werden sollte, dass die tatsächliche Tugendhaftigkeit deshalb von großer Bedeutung ist, weil sie dem Redner hilft, sich als tugendhaft darzustellen, würde das nichts daran ändern, dass die tatsächliche Tugendhaftigkeit als solche nicht mit dem kunstgemäßen Überzeugungsmittel zusammenfallen könnte, weil sie zu den Überzeugungsmitteln gehören würde, die „(schon) zuvor bestanden haben" (1355b37), und nicht durch den Redner als solchen zustande gebracht wurden. (iii.) Bei der erneuten Einführung der beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmethoden in II 1 heißt es von der Charakterdarstellung: „dass der Redner eine bestimmte Art von Mensch zu sein scheint und dass (die Hörer) annehmen, er

sei ihnen gegenüber auf eine bestimmte Weise eingestellt“ (1377b26–28), womit klarer als an der vorliegenden Stelle gesagt ist, dass es auf den Eindruck beim Hörer bzw. auf dessen Meinung ankommt und nicht auf charakterliche Qualität des Redners.

Ist die Charakterdarstellung für die Überzeugung zentral? Man könnte diese Stelle bei der Frage anführen, ob Aristoteles eines der drei Überzeugungsmittel als zentral oder grundlegend auszeichnen wollte. Während es an dieser Stelle zunächst so scheint, als solle die Charakterdarstellung des Redners eine solche hervorgehobene Rolle spielen, sprechen allen anderen hierzu einschlägigen Stellen dem Enthymem und somit der beweisenden Überzeugung eine solche Rolle zu (vgl. für eine Zusammenstellung der maßgeblichen Belegstellen die Anm. zu 1354a15). Um der Charakterdarstellung die zentrale Rolle unter den Überzeugungsmitteln einzuräumen, reicht die vorliegende Bemerkung jedoch nicht hin. Erstens wendet sich Aristoteles hier gegen solche Rhetoriker, die dem Charakter jede Bedeutung für die Überzeugung absprechen, so dass die hier auf den Charakter gelegte Emphase auch durch diese Oppositionsstellung bedingt sein dürfte. Zweitens stellt die Formulierung „beinahe sozusagen“ eine deutliche Abschwächung des nachfolgenden Superlativs dar. Und drittens ist bei solchen Aussagen folgende Mehrdeutigkeit zu bedenken: ‚für die Überzeugung am wichtigsten‘ kann (i.) im normativen Sinn meinen, ein Aspekt *solle* für die kunstgemäße Überzeugung der wichtigste sein bzw. erhält in einer adäquaten (und dadurch gerechtfertigten) Konzeption der Rhetorik eine zentrale Rolle, oder kann (ii.) im deskriptiven Sinn meinen, dass ein Mittel faktisch die größte Wirkung beim Publikum besitzt. Dass diese beiden Aspekte auseinander treten ist nicht ungewöhnlich und wird bei Aristoteles sogar die Regel, sobald die „Schlechtigkeit“ der Zuhörer (vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8) in den Vordergrund tritt (vgl. dazu die Anm. zu 1404a12–19). An der vorliegenden Stelle, an der unmittelbar zuvor die Frage aufgeworfen wurde, ob der Charakter bzw. die Tugend überhaupt etwas zum Überzeugenden beitrage, ist ein Kontext gegeben, der viel eher an die deskriptive Bedeutung (ii.) denken lässt. Diese jedoch belegt in keiner Weise die sachlich-systematische Priorität der Charakterdarstellung, wie sie mit Blick auf das Enthymem behauptet wird.

(2.) „Durch die Hörer“: Der emotionale Zustand des Hörers ist von Bedeutung, weil die Urteile von Personen in einem emotionalen Zustand anders ausfallen. In II 1, 1378a20f., werden die Emotionen durch diesen Einfluss auf die Urteile gleichsam definiert. Für die rhetorische Verwendung der Emotionen ist es nicht nur wichtig, dass sich die Urteile unter dem Einfluss von Emotionen irgendwie anders verhalten, sondern dass sie einen kalkulierbaren Einfluss auf Handlungen haben; indem Aristoteles in II 2–11 Wesensdefinitionen über jede Emotion aufstellt, kommt er einer solchen Kenntnis der Wirkung von Emotionen zwar näher, einen systematischen Überblick darüber, wie jede einzelne Emotion die Urteile beeinflusst, gibt er aber nicht. Das hier angedeutete Schema, wonach der Liebende und der Hassende nicht in derselben Weise urteilen, wird in Abschnitt 1377b31–1378a6 näher ausgeführt.

(2.1) Für die Debatte um die Stellung des Kapitels I 1 im Vergleich zur restlichen Schrift und insbesondere zur Frage der Legitimität der Emotionserregung, die Aristoteles in I 1 als Methode seiner Vorgänger ganz zu verwerfen scheint, ist

aufschlussreich, dass Aristoteles auch hier, bei der Vorstellung der kunstgemäßen Überzeugungsmittel, auf diese Praxis der Vorgänger verweist. Unmittelbar im Anschluss an die Feststellung, dass sich die Urteile von Personen, die sich in unterschiedlichen emotionalen Zuständen befinden, unterscheiden, weist er darauf hin, dass es dieser Zusammenhang sei, um den sich die anderen zeitgenössischen Rhetoriktheorien ausschließlich bemühen (wobei ‚ausschließlich' eine Übertreibung ist). Aufschlussreich ist dieser Hinweis aus folgendem Grund: Wenn Aristoteles gleichzeitig mit der Einführung der kunstgemäßen Überzeugungsmethode der Emotionserregung an seine eigene Kritik an dem auf Emotionserregung ausgerichteten Vorgehen seiner Vorgänger und Zeitgenossen aus dem Einleitungskapitel erinnert, dann scheidet die entwicklungsgeschichtliche Erklärung, wonach das Einleitungskapitel früher als der Rest der *Rhetorik* entstanden sei und daher gar nicht zur eigentlichen Schrift *Rhetorik* passe, aus. Wie kann er aber im selben Abschnitt die Erregung von Emotionen als eines der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel begründen und seine Vorgänger und Zeitgenossen für die Verwendung derselben tadeln? Zwei mögliche Erklärungen werden durch den gegenwärtigen Zusammenhang nahe gelegt: (i.) Wie schon in Kapitel I 1 so liegt auch hier eine gewisse Betonung darauf, dass die kritisierten Rhetoriklehrer sich *ausschließlich* darauf konzentrieren; die auf diese Weise vorgetragene Kritik würde dem Muster entsprechen, dass sie eine Mit- oder Teilursache der Überzeugung zur alleinigen oder zur Hauptursache erheben. (ii.) Wenn Aristoteles bemerkt, dass die zeitgenössischen Rhetoriklehrer allein die Auswirkungen der Emotionen auf die Urteile behandeln, dann ist damit noch nicht gesagt, dass diese Art von Praxis mit Aristoteles' zweitem Überzeugungsmittel zusammenfällt, denn es ist möglich, dass sie zwar Emotionen erregen und dabei Regularitäten ausnutzen, die sie zwischen bestimmten Emotionen und einem bestimmten Entscheidungsverhalten beobachtet haben, dass sie dabei aber dennoch nicht oder nicht ausschließlich *kunstgemäß* verfahren, etwa weil sie die Emotionen durch Momente zustande bringen, die unabhängig von der Rede bestehen, oder weil sie sie durch Vernachlässigung des Wesens der jeweiligen Emotionen erstens relativ ungezielt und zweitens nicht aufgrund der vorliegenden Sachverhalte erzeugen. Vgl. dazu die 1. Nachbem. zu Kap. I 1.

(3.) „in dem Argument selbst (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ) / durch die Argumente (διὰ δὲ τῶν λόγων)": Gemeint ist, wie Aristoteles selbst erläutert, das Beweisen oder scheinbare Beweisen, was im Unterschied zu den beiden anderen Überzeugungsmitteln einen unmittelbaren Sachbezug hat. Der Ausdruck „δεικνύναι" (1356a4) bzw. „δείξωμεν" (1356a20) für die Tätigkeit des Beweisens stellt lediglich eine sprachliche Variation für „ἀπόδειξις (Beweis)" dar, von der schon seit 1355a5 die Rede ist. Exakt die Formulierung, mit der hier das dritte Überzeugungsmittel eingeführt wird, nämlich „durch das Beweisen oder scheinbare Beweisen", wird wieder in 1356a35 f. aufgegriffen, um zu zeigen, was damit gemeint ist, nämlich die rhetorische Induktion, das Beispiel, und die rhetorische Deduktion, das Enthymem. Das restliche Kapitel I 2 ist durch die Aufgabe bestimmt, diese beiden Formen der durch Argumentation erfolgenden Überzeugung näher zu erläutern und zu untergliedern. Man darf sich auch nicht dadurch stören lassen, dass die Erläuterung dieses Überzeugungsmittels ab 1356a35 nicht unmittelbar an den vorliegenden Abschnitt anschließt: Getrennt werden die beiden Abschnitte nämlich lediglich

durch einen Exkurs (1356a20–35), der aus den drei Überzeugungsmitteln ein Zwischenresümee für die Einordnung der Rhetorik zieht. Dass dieser Exkurs an dieser Stelle steht, ist allzu verständlich, denn es sind genau die drei Überzeugungsmittel, die deutlich herausstellen, dass der Theoretiker der Rhetorik einerseits Dialektik, andererseits die Lehre vom Charakter und den Emotionen berücksichtigen muss. Würde dieser Hinweis erst am Ende des Kapitels – also nach den Differenzierungen zum dritten Überzeugungsmittel – stehen, wäre der Zusammenhang zu den drei Überzeugungsmitteln nicht mehr klar. Daraus kann man schließen, dass die Erläuterungen ab 1356a35, die die Zweiteilung der rhetorischen Argumentation in einen induktiven und einen deduktiven Teil einführen, trotz des Exkurses als unmittelbare Erläuterung zum dritten Überzeugungsmittel gelesen werden dürfen.

Trotz dieser eindeutigen Textlage ist die Bestimmung des dritten Überzeugungsmittels in die Diskussion gekommen, seit Grimaldi versucht hat, sie zur Kronzeugenstelle für eine neue Deutung der drei πίστεις und des Enthymems zu machen:

Grimaldis Deutung der dritten πίστις: Grimaldis Neuinterpretation der drei πίστεις enthält kurz gefasst dies: Der Begriff „πίστις" ist in einer signifikanten Weise mehrdeutig, und jeder Versuch diese Mehrdeutigkeit zu ignorieren, führt dazu, dass die *Rhetorik* selbstwidersprüchlich wird; vgl. Grimaldi (I 352): „... πίστις carries at least two meanings (i.e., that of deductive inference [55a4–8] and that of source for argumentation in rhetorical discourse [55b35–56a27]) ... any attempt to give πίστις a single meaning involves the text in self-contradiction". Des Weiteren sind die beiden Grundbedeutungen nach Grimaldi (I 353) folgendermaßen zu charakterisieren: „In short, we find that by 56b27 we now have in our text two kinds of πίστεις: (a) ἔντεχνοι πίστεις, and (b) ἀποδεικτικαὶ πίστεις." Die Bedeutung (a) beschreibt Grimaldi (1957, 189) auch so: „source material, or the subject-matter capable of inducing in an audience a state of mind called πίστις, or belief, if employed correctly". Vgl. auch (1957, 190): „source material for demonstrative proof", sowie (a.a.O., 191): „sources for rhetorical demonstration". Die Bedeutung von (b) ist „the method or technique, whereby one utilizes the material, gives this matter form, so to speak, and produces the state of mind".

Diese Unterscheidung ist für die Interpretation der drei kunstgemäßen πίστεις, wie sie im vorliegenden Abschnitt charakterisiert werden, von größter Bedeutung, denn sie fallen nach Grimaldi unter die Bedeutung (a), und dienen somit als Quelle, Material für die rhetorischen Beweise. Allein beweisen diese drei Quellen noch nichts, sie bedürfen noch der πίστεις im Sinne (b), so heißt es in Grimaldi (1957, 191): „These three sources (Sinn (a); d. Verf.) are integrated and made into effective rhetorical demonstration by means of the enthymeme and example." Der umstürzende Charakter dieser Interpretation wird erst anhand des dritten Überzeugungsmittels, das man traditionell als das beweisende ansieht und mit dem Enthymem und dem Beispiel verbindet, klar: Wenn die beweisende Form (nämlich als Enthymem oder Beispiel) erst durch die πίστεις (b) hinzugebracht wird, dann kann die dritte πίστις im Sinne (a) nicht ihrerseits in einem Beweis bestehen, denn dann wäre das „source material" für einen rhetorischen Beweis seinerseits ein Beweis. Folglich muss die dritte πίστις in einem gegenüber der traditionellen Bedeutung ganz neuen Sinn verstanden werden, nämlich dass sie in der Sache (πρᾶγμα)

selbst und nicht im Argument oder in der Beweisführung besteht; vgl. Grimaldi (1972, 62): „Thus it is that the phrase ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ should be called something like τὸ πρᾶγμα, and signify the subject of discourse in its purely logical character which speaks to the intellect of the auditor just as *ethos* and *pathos* are aspects connected with the subject which transmit significance to his emotions, feelings, and will."

Grimaldis Neuinterpretation ist ein Missgriff. Zu Beginn des dritten Buches fasst Aristoteles die drei Überzeugungsmittel zusammen und bringt dabei in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, worin die dritte dieser Methoden besteht; vgl. III 1, 1403b10–13: „Denn alle Urteilenden sind entweder dadurch überzeugt, dass sie sich selbst in einem bestimmten Zustand befinden, oder durch die Annahme, dass die Redner von einer bestimmten Beschaffenheit sind, oder dadurch, dass etwas *bewiesen* ist". Eine knappe, schlüssige Widerlegung wird schon in Wikramanayake (1961) gegeben. Dennoch widmet Grimaldi (1972) der These noch eine ganze Monographie und erhebliche Teile seines Kommentars. Zwischen Wikramanayakes Widerlegung und Grimaldis neueren Werken liegt noch der Rettungsversuch von Lienhard (1966). Mit Bezug auf die Monographie von 1972 ist u.a. Sprutes Kritik (1982, 29f.) überzeugend. Dennoch hat Grimaldis Deutung Anhänger (vgl. etwa die Erklärung der drei πίστεις bei Arnhart (1981, 34–38), die in der überraschenden Feststellung gipfelt, es sei jetzt klar, dass das Enthymem nicht zu den drei πίστεις gehören könne); wohl vor allem deshalb, weil sie für das Enthymem eine Konsequenz in Aussicht stellt, die auch andere Autoren für wünschenswert halten, wenngleich sie sie ohne Grimaldis Argument exegetisch nicht einlösen können: Löst man nämlich das Enthymem aus seinem Platz in der dritten πίστις, dann wird es zum „container" (so Grimaldi (1957, 192)) für Emotionen, Charakter und Sache gleichermaßen, und Aristoteles wird zum Vertreter der Auffassung, dass „man zu der *ganzen* Person, der Verbindung aus Intellekt, Gefühlen, Emotionen und Charakter" (Grimaldi (I 350), Übersetzung: Verf.) sprechen muss (vgl. die Anm. zu 1354a15). Oder mit den Worten von Arnhart (1981, 38): „The persuasive power of the enthymeme need not be simply 'logical'; it can also be 'ethical' and 'pathetical'. The enthymeme can combine thought and feeling." Vgl. außerdem Garver (1994a, 147): „Aristotle's purpose in these chapters at the end of Book II is to show that even when rhetorical reason looks most logical and most independent of purpose, it is still persuasive only as evidence of *phronêsis* and character." Beide Stellungnahmen klingen zunächst wie eine nur geringfügige Verschiebung gegenüber der Aristotelischen Drei-πίστεις-Lehre, die Differenz ist aber erheblich: Die dritte πίστις kann nicht mehr für sich selbst überzeugend sein, sondern bedarf notwendig der Unterstützung durch Charakter und Emotionen, und der rhetorische Beweis, das Enthymem, überzeugt nicht mehr durch seine wirkliche oder vermeintliche Schlüssigkeit, sondern durch eine – nur vage beschriebene – Vermengung von Gedanke und Emotion.

(3.1) *Zwei Verwendungsweisen der beweisenden Überzeugungsmittel:* Die beweisende Überzeugung vollzieht sich, wie schon angedeutet, durch Enthymeme und durch Beispiele. Dass die spezifischen Topen des ersten Buches und die allgemeinen Topen des zweiten Buches diese beweisende Überzeugung anleiten sollen, steht außer Frage (vgl. 1377b19f.); weil nirgendwo davon die Rede ist, dass auch

das Beispiel durch Topen gebildet werden soll, kann man sogar sagen, dass die Topen in erster Linie alle der Bildung von Enthymemen dienen (‚in erster Linie', weil Aristoteles auch bestimmte Zweitverwendungen dieser Topenlisten empfiehlt, wie etwa die Verwendung der Topen aus I 9 für die Darstellung des Charakters).

Die Zuteilung der Überzeugungsmittel zu verschiedenen Gattungen: Nun äußert sich Aristoteles an mehreren Stellen dahingehend, dass die Enthymeme besonders für die Gerichtsrede und die Beispiele besonders für die politische Rede geeignet seien, während für die Lobrede vor allem die Steigerung wichtig sei (vgl. 1368a31–33; 1417b38–1418a5). Liest man dies nun in einem ausschließenden Sinn, dann hätte dies die absonderliche Konsequenz, dass dieselbe Art von Topen in der einen Gattung die Bildung von Enthymemen anleiten soll und in der anderen Gattung nicht. Wenn es außerdem nur oder überwiegend Enthymeme in der Gerichtsrede geben würde, dann wären die offensichtlich auf die Bildung von Enthymemen ausgerichteten Topen etwa von I 6 und 7 nahezu funktionslos. Weil die Lobrede bzw. vorführende Rede weder aus Beispielen noch aus Enthymemen bestünde, gäbe es für sie überhaupt kein beweisendes Überzeugungsmittel im eigentlichen Sinn, die für diese Redegattung empfohlene Steigerung fällt aber auch keinem der anderen Überzeugungsmittel zu. – Die genannten Bemerkungen sind aber zu unbedeutend, als dass man sie zum Anlass für so schwer wiegende Probleme in der Gesamtsystematik nehmen sollte. Dass Aristoteles auch selbst keine strikte und exklusive Lesart dieser Hinweise im Sinn hat, lässt sich der Tatsache entnehmen, dass er stets komparativisch von ‚geeigneter für' usw. spricht. Im Hintergrund dieser Zuteilungen scheint aber noch eine andere Mehrdeutigkeit zu stehen:

Wenn Aristoteles das Enthymem der Gerichtsrede, das Beispiel der politischen Rede und die Steigerung der Lobrede zuweist, dann hat er die Beweisabsicht der Rede als ganzer im Blick, nämlich erstens der Beweis dafür, dass kontroverse Sachverhalte der Vergangenheit stattgefunden haben, zweitens der Beweis dafür, dass kontroverse Sachverhalte in der Zukunft so stattfinden werden wie ähnliche Sachverhalte in der Vergangenheit und die Steigerung von unkontroversen Sachverhalten. Aus dieser Gesamtabsicht einer jeden Redegattung leitet er den enthymematischen, beispielbezogenen oder steigernden Charakter einer jeden Redeart ab, und diesen Charakter wiederum erläutert er mit der Bemerkung, hierfür seien Enthymeme, dafür Paradigmen usw. am besten geeignet. – Bei dieser in der *Rhetorik* nur sporadisch anzutreffenden Beschreibung handelt es sich um den simplifizierenden Versuch, jeder Redegattung ein strukturanaloges Argumentationsmittel zuzuweisen. Nach der in der *Rhetorik* vorherrschenden Auffassung hingegen geht es in der politischen Rede nicht nur darum, dass kontroverse Sachverhalte in der Zukunft eintreten werden und in der Gerichtsrede nicht nur darum, dass ein kontroverser Sachverhalt geschehen ist. Wenn man z.B. in der politischen Rede argumentiert, dass Gut A größer ist als Gut B, weil A bessere Folgen habe als B, handelt es sich um eine klar enthymematische Argumentation, und dieselbe Argumentationsvielfalt gilt für alle Redegattungen: Wer in der Lobrede argumentiert, jemand sei lobenswert, denn er habe sich für andere aufgeopfert, argumentiert ebenfalls enthymematisch, auch wenn es dabei nicht um die Frage geht, ob ein kontroverser Sachverhalt stattgefunden hat oder nicht. Und auch bei der Gerichtsrede geht es oft gar

nicht um die Frage, *ob* etwas geschehen ist, sondern darum, wie das Geschehene zu bewerten ist. Daraus kann man nun schließen, dass bei der Zuteilung der beweisenden Überzeugungsmittel auf die einzelnen Redegattungen eine temporäre Einengung der jeweiligen Mittel stattfindet: Das Enthymem wird auf den Tatsachenbeweis, dass etwas (dessen Faktizität umstritten ist) geschehen ist (zwar nennt Aristoteles in 1368a31–33 auch den Beweis, *warum* etwas geschehen ist, er scheint damit aber nur das Handlungsmotiv als Indiz für die Tat zu meinen) verengt und das Beispiel auf den Nachweis, dass so, wie etwas schon einmal geschehen ist, es auch künftig wieder geschehen wird.

Zwei Bedeutungen von ‚beweisen': Die eingeengte Verwendung der beweisenden Überzeugungsmittel, die die Grundlage für die oben diskutierte Zuordnung dieser Mittel zu einzelnen Redegattungen bildet, gibt nun nicht deren Standardfunktion in der Rhetorik wieder. Daneben und sehr viel häufiger findet sich diejenige Verwendung, bei der Enthymem und Beispiel, vor allem aber das Enthymem, eine zentrale Rolle in allen Gattungen spielen. Beim Enthymem ist dabei gegenüber der eingeengten Verwendungsweise typisch, dass es nicht immer die Funktion eines Beweises von kontroversen Tatsachen erfüllt, wie es im Rahmen der Gerichtsrede bei den Indizienbeweisen der Fall ist, sondern dass es darum geht, ‚zu zeigen, dass sich etwas so und so verhält', ‚etwas als etwas darzustellen', ‚zu erklären, warum sich etwas verhält', ‚zu zeigen, wie sich etwas verhält oder verhalten muss' usw. D.h., es geht bei der beweisenden Überzeugung nicht immer um den eingeengten Sinn von Beweis, dass der Gegner zur Anerkennung eines explizit bestrittenen Faktums gezwungen werden muss; vielmehr ist beweisende Überzeugung im Sinne der argumentativ-darstellenden Überzeugung auch dann erforderlich, wenn es nicht um zugespitzt kontroverse Tatsachenbehauptungen geht. Dieses Darstellen, Zeigen, Erweisen als usw. ist aber nicht nur Nennen von Sachverhalten, sondern stellt für Aristoteles nicht weniger ein Fall von Argumentation (auch deduktiver Argumentation) dar, denn anderenfalls wäre es gar nicht kunstgemäß. So sagt Aristoteles beispielsweise mit Blick auf ein Beispiel der Lobrede (das nach der eingeengten Konzeption nur der Steigerung bedürfte), es sei erst dann Sache der Kunst, wenn man, falls es unglaubwürdig ist (dies entspricht den genannten kontroversen Fällen), zeigt, dass es der Fall ist, und wenn man (im unkontroversen Fall) zeigt, „dass es von einer bestimmten Art ist oder von einer bestimmten Größe" usw. (vgl. 1416b18ff.) ist.

(4.) *Womit ist die Dreiteilung der kunstgemäßen Überzeugung begründet?* Die hier entwickelte Lehre von den kunstgemäßen Überzeugungsmitteln stellt den Kern der Aristotelischen Theorie der Überzeugung dar, aber Aristoteles gibt keine weitere Begründung für diese Dreiteilung: Woher gewinnt er gerade diese drei Momente? Warum genügt nicht die – der Dialektik verwandte – argumentative Überzeugung? Wie wird ausgeschlossen, dass es nicht mehr als diese drei Momente gibt? Sieht man sich an anderen Stellen der *Rhetorik* nach Hinweisen um, die als Begründung dieser Lehre dienen könnten, stößt man insgesamt auf vier verschiedene, sich zum Teil überschneidende Begründungsmodelle:

1. Modell: Vollständige Analyse des Überzeugungsprozesses. Weil an der Rede die drei Momente Sprecher–Hörer–Sache unterschieden werden müssen, muss

eine vollständige Theorie der kunstgemäßen Überzeugung aufzeigen, inwiefern jeder dieser Momente zur Überzeugung beiträgt.

2. Modell: Ergänzung der argumentativen Überzeugung unter nicht-idealen Umständen. Die Anknüpfung an die Dialektik zeigt, wie durch Argumentation überzeugt werden kann. Weil die Bedingungen der öffentlichen Rede jedoch nicht den idealen Bedingungen des dialektischen Gesprächs entsprechen (intellektuelle Defizite der Hörer, Zeitknappheit, Methoden der Gegner usw.), muss das Modell der auf Argumentation beruhenden Überzeugung erweitert werden.

3. Modell: Auf das Urteil (κρίσις) kommt es an. Durch Argumentation bringt man jemanden dahin, dass er eine Behauptung als richtig anerkennen muss, wenn er zuvor bestimmte Prämissen akzeptiert hat. Dem Redner kommt es aber auf das Urteil an, das der Zuhörer letztlich abgibt, und dieses Urteil hängt nicht allein davon ab, was jemand als folgerichtig (folgerichtig hinsichtlich bestimmter Prämissen) anerkennt.

4. Modell: Realisierungsbedingungen des Überzeugenden. Einige Sachverhalte und Standpunkte sind an sich überzeugender als andere. Aber was heißt es, von einem Sachverhalt ohne Adressantenbezug zu sagen, er sei überzeugend? Offenbar kann man dies nur im Sinn einer Disposition, nicht im Sinn einer Realisierung sagen. Wenn es sich jedoch um eine dispositionelle Eigenschaft handelt, lassen sich dazu Realisierungsbedingungen bestimmen: Als solche könnten die nicht-argumentativen Überzeugungsfaktoren angesehen werden.

Das *1. Modell* wird durch Bemerkungen zu den am Überzeugungsprozess beteiligten Faktoren nahe gelegt, wie sie in Kapitel I 3 zur Einführung der verschiedenen Redegattungen verwendet werden: „Aus dreierlei nämlich ist die Rede zusammengesetzt: aus einem Redner, dem Gegenstand, über den er redet, und jemandem, zu dem er redet" (1358a37–b1). Dieses ‚Dreieck der rhetorischen Überzeugung' ergäbe eine befriedigende Erklärung für die Dreiteilung des Überzeugungsprozesses; etwas verunklart wird dieser Zusammenhang jedoch dadurch, dass die Einführung der drei Überzeugungsmittel keinen ausdrücklichen Hinweis auf dieses Dreieck enthält. Das *2. Modell* nimmt Äußerungen auf, aus denen hervorgeht, dass der Überzeugungsprozess unter bestimmten idealen Bedingungen weitgehend mit der dialektischen oder apodeiktischen Argumentation zusammenfallen würde und daher keiner Ergänzung durch nicht-argumentative Überzeugungsmittel bedürfte; so heißt es in 1355a24 ff. nur, dass eine Belehrung gegenüber *manchen* Zuhörern unmöglich sei. Für das *3. Modell* sprechen zumindest zwei Stellen (II 1, 1377b21 ff.; II 18, 1391b8 ff.), die die Überleitung von der Behandlung der argumentativen zur Behandlung der nicht-argumentativen Überzeugungsmethode damit einleiten, dass es in der öffentlichen Rede auf das Urteil (κρίσις) des Zuhörers ankomme; die erste dieser Stellen lautet: „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht ..., ist es notwendig, nicht nur auf das Argument zu sehen, auf dass es beweisend und glaubhaft sein wird, sondern auch darauf, als was für ein Mensch man selbst erscheint, sowie darauf, denjenigen, der das Urteil fällt, vorzubereiten". Das *4. Modell* schließlich drängt sich durch Formulierungen auf, die das Überzeugende wie eine Eigenschaft der jeweiligen Sachverhalte behandelt: „eine Fähigkeit, bei

jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten" (1355b26f.). Dabei handelt es sich natürlich nur um eine dispositionelle Eigenschaft („das *möglicherweise* Überzeugende"), weil klar ist, dass auch ein an sich noch so überzeugender Sachverhalt nicht für jedermann überzeugend ist; die Verwirklichung dispositioneller Eigenschaften hängt von bestimmten Realisationsbedingungen ab. Die Faktoren, die bei der nicht-argumentativen Überzeugung berücksichtigt werden müssen, können zumindest dazu dienen, diese Realisationsbedingungen einzugrenzen: der Umstand, dass jemand emotional so-und-so eingestellt ist und sich dieses-und-jenes Bild vom Redner macht, kann als Realisationsbedingung dafür aufgefasst werden, dass ein an sich schon überzeugender Sachverhalt einen bestimmten Zuhörer tatsächlich überzeugt.

(5.) *Aristoteles' Psychologie des Überzeugt-Werdens:* Offensichtlich macht die Aristotelische Dreiteilung der Überzeugungsmittel wichtige Voraussetzungen über das Zustandekommen von Urteilen, wie sie der Redner zu bewirken versucht. Dieser psychologische Hintergrund für die rhetorische Überzeugungsmethode wird von Aristoteles jedoch nirgendwo eingehend erörtert. Den Versuch, Bestandteile für eine philosophische Theorie des Überzeugt-Werdens aus verschiedenen Kontexten zusammenzustellen, unternimmt die 1. Nachbem. zum vorliegenden Kapitel.

a1 „durch die Rede": Vgl. oben, die Anm. (1.) zu 1355b35–1356a1.

a4 „durch das scheinbare Beweisen": Vgl. schon oben in Kap. I 1, 1355b15f.: „das nur scheinbar Überzeugende" und die Anm. (3.) zu 1355b7–21 sowie unten, die Anm. zu 1356a19f. und 1356b4.

a10–11 „wie einige der Rhetoriklehrer (τῶν τεχνολογούντων) in ihren Lehrbüchern behaupten ...": Adespota rhet. C 59 (*Artium Scriptores*). Vgl. Isokrates or. XV 278. Zur Übersetzung „in ihren Lehrbüchern (ἐν τῇ τέχνῃ)" vgl. die Anm. zu 1354a12. Die Rhetoriklehrer (οἱ τεχνολογοῦντες) sind die, die Anleitungen in einer Kunst, hier: in der Rhetorik, geben. Verbale Verwendungen von „τεχνολογέω" traten schon in Kap. I 1 bei der Auseinandersetzung mit den Vorgängern gehäuft auf: 1354a17, 26, 1355a19.

Der vorliegende Hinweis ist ein deutlicher Beleg dafür, dass sich Aristoteles nicht als erster mit dem Moment der Charakterdarstellung befasst hat, allerdings hält er dieses Mittel offenbar für unterbewertet. Für eine Zusammenstellung von Beispielen, wie das ἦθος in der Praxis gebraucht wird, vgl. Hellwig (1973, 235, Fußn. 8). Wisse (1989, 31, Fußn. 110) bezweifelt, dass es Vorbilder für den Aristotelischen Begriff des ἦθος in der vor-aristotelischen Rhetorik gegeben hat. Schütrumpf (1993) führt dagegen mögliche Vorbilder für die Aristotelische Lehre an. Vgl. zu dieser Diskussion die Anm. (1.1) zu 1378a6–16.

a17 „die derzeitigen Rhetoriklehrer": Zum Begriff, der mit „Rhetoriklehrer" übersetzt wird, vgl. oben, die Anm. zu 1356a10f. Hier handelt es sich um einen deutlichen Rückverweis auf Kap. I 1, wo zwar nicht die Partizipialform „οἱ τεχνολογοῦντες", jedoch mehrfach die entsprechende Verbalform verwendet wurde.

a19 „Durch die Argumente (διὰ δὲ τῶν λόγων)": Der Plural „τῶν λόγων" wurde

von Kassel gemäß **β** in den Text aufgenommen (und im Sinne von „argumentis", „ratiocinatione" mit Verweis auf *Cael.* I 10, 279b8f. interpretiert), während Ross (wie auch die übrigen Editionen) mit **A** „τὸν λόγον" liest. Kassel merkt an, dass der in den Zeilen 1356a1 und a9 vorliegende Singular („διὰ τοῦ λόγου („durch die Rede")) eine andere Bedeutung hat. Das trifft in jedem Fall zu, weil an diesen Stellen die Verwendung der Rede gemeint ist, die den Unterschied zwischen kunstgemäßen und kunstfremden Überzeugungsmitteln kennzeichnet. Weil die Verwendung der Rede allen kunstgemäßen Überzeugungsmitteln gemeinsam ist, kann dies jedoch nicht die Bedeutung von „λόγος" in 1356a4 und a19 sein, weil der Ausdruck an diesen Stellen ein unterscheidendes Kriterium für das dritte Überzeugungsmittel bezeichnen soll. Sollte daher der Singular in **A** durch Angleichung an 1356a1 und a9 entstanden sein, wäre er unberechtigt. Man könnte erwarten, dass Aristoteles die Formulierung der vorliegenden Stelle enger an die Vorgabe von 1356a4 („in dem Argument selbst (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ)") anschließen wollte, die es hier zu erläutern gilt; jedoch wäre der Bezug zu dieser Formulierung sicherlich auch durch eine Pluralform noch deutlich genug. Spengel (46) konjiziert (im Anschluss an Muretus) „δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ λόγου"; vgl. auch Vahlen (1854, 560). Auch Grimaldi (I 43) schließt sich gegen Kassel einer Lesart mit Singular an, wobei er es keineswegs für ausgemacht hält, ob der auf die Präposition „διά" folgende Ausdruck mit Genitiv oder Akkusativ gelesen werden muss, „since διά with either case can indicate means and A. does not hesitate to change cases with prepositions (witness περί at 55b28–30)".

a19–20 „das … scheinbar (Wahre)": Vgl. dazu oben, Zeile 1356a4 mit Anm. sowie 1356b4.

1356a20–1356a35 Nachdem mit der Einführung der drei kunstgemäßen Überzeugungsweisen feststeht, womit genau sich der methodisch verfahrende Redner zu befassen hat, nimmt Aristoteles eine weitere Einordnung der rhetorischen Disziplin bzw. der ihr korrespondieren Fähigkeit vor: Die drei Überzeugungsweisen erfordern, dass der Redner in der Lage ist, erstens Deduktionen aufzustellen (womit offenbar im besonderen die Kompetenz für die in der Argumentation selbst gelegene Überzeugungsweise gemeint ist) und zweitens den Charakter, die Tugend und die Emotionen zu betrachten, wovon Charakter und Tugend auf die Überzeugungsweise der Charakterdarstellung, die Emotionen auf die Überzeugungsweise der Emotionserregung beim Zuhörer bezogen sind. Aufgrund dieser beiden Kompetenzrichtungen folgert Aristoteles, dass die Rhetorik ein „Seitenzweig (παραφυές)" der Dialektik und der Theorie über den Charakter bzw. der so genannten Politik (ἡ πολιτική) ist.

(1.) *Rhetorik als Seitenzweig der Dialektik und der so genannten ‚Politik'*: Zusammen mit den Bemerkungen des vorliegenden Abschnitts erhalten wir insgesamt folgende Aussagen über das Verhältnis von Rhetorik und Dialektik:

(i) Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik.

(ii) Rhetorik ist ein Seitenzweig der Dialektik und der Politik.

(iii) Rhetorik ist ein Teil der Dialektik.

(iv.) Rhetorik ist der Dialektik ähnlich.

In Kap. I 4, 1359b9–12 gibt, Aristoteles eine leicht modifizierende Zusammenfassung der vorliegenden Stelle, so dass noch folgende Aussagen hinzukommen.

(v.) Rhetorik ist aus der analytischen und der von den Charakteren handelnden Wissenschaft zusammengesetzt.

(vi.) Rhetorik ist der Dialektik und den sophistischen Argumentationen ähnlich.

Die Aussage (i.) und mit ihr die wichtigsten Aspekte für die Anlehnung der Rhetorik an die Dialektik werden in Anm. (1.) zu 1354a1–6 diskutiert. Alle sachlichen Gemeinsamkeiten von Rhetorik und Dialektik werden in der Einleitung Kap. V, Abs. 3, angeführt. Es bleibt an dieser Stelle also vor allem die Frage, ob die vier Aussagen miteinander vereinbar sind.

(1.1) *Vereinbarkeit der Aussagen:* Die Aussagen (iv.) und (vi.) unterscheiden sich nur durch die Erwähnung der sophistischen Argumentationen, was keine erhebliche Differenz darstellt, da Aristoteles stets die Zuständigkeit der *Rhetorik* für die nur scheinbaren Schlüsse bzw. Enthymeme betont. Die Aussagen (iv.) und (vi.) können ohnehin als eine unverbindlichere Version von (i.) verstanden werden. Die metaphorische Aussage (ii.) erfährt durch (v.) eine klare Interpretation: Rhetorik ist aus den Disziplinen Dialektik und Politik zusammengesetzt, jedoch – so ist wohl die ‚Seitenzweig'-Metapher aufzulösen – nicht aus den gesamten Disziplinen, sondern aus den jeweils relevanten ‚Zweigen' oder ‚Teilen' derselben. Wenn dies der Sinn der ‚Seitenzweig'-Metapher ist, dann lässt sich auch die Aussage (iii.) ohne Probleme anschließen. Nun ist die Rede von ‚Teilen' mehrdeutig; die Bemerkungen aus 1355a3–20, die den rhetorischen *syllogismos* grundsätzlich der Zuständigkeit der Dialektik zuschreiben, aber auf gewisse Besonderheiten des rhetorischen Gebrauchs aufmerksam machen, legen eine Präzisierung von ‚Teil' nahe, nach der die Rhetorik an einer mit anderen Teilbereichen der Dialektik gemeinsamen Basistheorie teilhat, die sich in verschiedene *Anwendungsbereiche* ausdifferenzieren lässt.

Somit bleibt zu zeigen, wie sich (i.) und (ii.) miteinander vereinbaren lassen. Zunächst hat Spengel (48) grundsätzlich Recht, wenn er betont, dass die Rhetorik nicht zugleich ein Teil und ein Gegenstück sein könne. Um von einem ‚Gegenstück' zu sprechen, bedarf es einer eigenständigen Disziplin und nicht eines Teils oder eines Anwendungsbereichs. Dieser Widerspruch lässt sich am leichtesten so auflösen, dass man einen Gattungsbegriff der Dialektik von einem enger gefassten Dialektikbegriff unterscheidet, der sich auf die typische Anwendung der Dialektik im philosophischen Streitgespräch bezieht (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1e)). Insofern ‚Dialektik' als Bezeichnung für eine allgemeine Basistheorie genommen wird, die sich in verschiedene Anwendungsbereiche, wie das philosophische Streitgespräch, die monologisch-philosophische Verwendung, die Rhetorik, die sophistische Argumentation usw., ausdifferenzieren lässt, verhält sich die Rhetorik wie ein Teil der Dialektik, insofern mit ‚Dialektik' der engere, durch die typische Anwendung der Dialektik vorgegebene Sinn gemeint ist, verhält sich die Rhetorik wie ein Gegenstück. – Dass die Rhetorik nach Aussage (ii.) bzw. (v.) aus Dialektik *und* Politik zusammengesetzt ist, enthält gegenüber (i.) natürlich einen

völlig neuen Aspekt. Diese gegenüber (i.) zusätzliche Verwandtschafts- oder Teilbeziehung der Rhetorik entspricht der Ausweitung der rhetorischen Überzeugung auf die beiden nicht-logischen Überzeugungsmittel. Somit verhält sich die Berücksichtigung der Politik gegenüber der Aussage (i.) nicht wie ein Widerspruch, sondern ist Ausdruck desselben Prozesses der ‚fortschreitenden Differenzierung', der überhaupt das Verhältnis von Kap. I 1 zu I 2 erklärt: Nachdem in I 1 durch die Verwandtschaft mit der Dialektik der theoretische Status der Rhetorik als einer Kunst etabliert und die grundsätzliche Ausrichtung der Aristotelischen Rhetorik charakterisiert ist, können in I 2 alle am Überzeugungsprozess beteiligten Faktoren berücksichtigt werden; und es ist genau diese differenziertere Analyse, die die Berücksichtigung der Politik motiviert.

Während die Aussagen (ii.) und (v.) für sich genommen ein völlig paritätisches Modell auszudrücken scheinen, fällt auf, dass Aristoteles sowohl an der vorliegenden Stelle als auch in I 4 zusätzlich zu dieser auf Parität hinweisenden Feststellung noch eigens die Affinität der Rhetorik zur Dialektik hervorhebt. Vor allem in I 4, 1359b9–12, wäre der in (vi.) formulierte Hinweis auf die Dialektik geradezu redundant, wenn er nicht die Aufgabe hätte, in der Gesamtaussage die in (v.) allein ausgedrückte Parität zugunsten der Dialektik wieder aufzuheben.

(1.2) *Die eingeschränkte Rolle der ‚Politik'*: Dass es hierbei um den weiten Aristotelischen Politik-Begriff geht, der die gesamte Ethik und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit dem Charakter und den Emotionen umfasst, ist klar (vgl. unten, die Anm. zu 1356a27). Nun gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten, dieser politischen Wissenschaft eine Rolle in der Rhetorik einzuräumen. Die nächstliegende Erklärung ist die, dass der Bereich von Gegenständen, mit denen sich der öffentliche Redner auseinandersetzt, zugleich Untersuchungsgegenstand der politischen Wissenschaft ist. In 1357a1–7 (vgl. die Anm. (2.) zu diesem Abschnitt) weist Aristoteles mit Nachdruck darauf hin, dass es in der Rhetorik bzw. der Rede nur um Gegenstände geht, über die man beraten kann, und dies sind die Gegenstände menschlicher Handlungen, die man der Zuständigkeit der politischen Wissenschaft zuweisen könnte. Allerdings macht die hier vorliegende Einführung der politischen Wissenschaft von diesem Modell überhaupt keinen Gebrauch. Die politische Wissenschaft wird hier ausschließlich deshalb zu einer Quelle der Rhetorik erklärt, weil die nicht-logischen Überzeugungsmittel Kenntnisse über Emotionen und Charakter voraussetzen.

Wäre das erste Modell, wonach die politische Wissenschaft auch für die Gegenstände der öffentlichen Rede zuständig ist, aus Aristotelischer Sicht dennoch angemessen? Einerseits könnte es als unangemessen gelten, weil dadurch der Eindruck erweckt würde, dass die Fragen, die in der öffentlichen Rede diskutiert würden, auch durch eine Wissenschaft gelöst werden könnten. Wäre das der Fall, wäre sowohl die Rede als auch die Rhetorik überflüssig oder von weitaus geringerer Bedeutung als vorgesehen. Andererseits sind die auf das Einzelne zielenden Fragen, die Gegenstand der öffentlichen Rede sind und nicht durch eine Wissenschaft entschieden werden können, dennoch auf die politische Wissenschaft bezogen: Diese kann allgemeine Begriffe und Problemlösungen bereitstellen, die zwar nicht die Einzelentscheidung ersetzen, diese aber anleiten und verbessern kann. Einen solchen Rückgriff auf die politische Wissenschaft als Hintergrund für die Auseinan-

dersetzung mit dem Gegenstand der öffentlichen Rede vollzieht Aristoteles ausdrücklich in Kap. I 4 und I 8. (Die Rolle der politischen Wissenschaft mit Bezug auf die in der öffentlichen Rede zu entscheidenden Einzelfragen verhält sich analog zur Rolle der Ethik mit Bezug auf die individuellen Entscheidungen der Handelnden: Die Ethik als Wissenschaft kann und soll dem Handelnden natürlich nicht die Entscheidung abnehmen, aber die Ethik hat natürlich die Aufgabe, die Praxis zu verbessern (vgl. *EN* 1094a22ff.; vgl. dazu Höffe (1995, 30ff.).) Dass Aristoteles die Affinität der Rhetorik zur politischen Wissenschaft an der vorliegenden Stelle ausschließlich mit Bezug auf das zweite Erklärungsmodell begründet, könnte auch damit zusammenhängen, dass er sich klar gegen die Auffassung absetzen will, Rhetorik biete eine Art von Wissen über die Gegenstände, mit denen sie es tun hat; diese Auffassung liegt nämlich den unangemessenen Ansprüchen derer zugrunde, bei denen die Rhetorik ‚in die Form der politischen Wissenschaft schlüpft'.

(2.) *Die Unterschiede zwischen Rhetorik und Dialektik:* Während die ἀντίστροφος-Formel im Eingangssatz der *Rhetorik* im Wesentlichen auf die Gemeinsamkeiten zwischen Dialektik und Rhetorik aufmerksam machen wollte, macht die differenziertere Beschreibung des Verhältnisses zwischen beiden Disziplinen klar, dass es auch Unterschiede gibt, durch die die beiden Disziplinen nicht zusammenfallen können. Selbst wenn man die Rhetorik nur als eine besondere Anwendungsweise der im weiteren Sinn verstandenen Dialektik ansehen wollte, müsste man Merkmale annehmen, die für die rhetorische Verwendung der Dialektik kennzeichnend sind: vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 4.

a21 „der in der Lage ist, Deduktionen aufzustellen": Vgl. dazu die Anm. zu 1355a8–9.

a27 „politische Wissenschaft (πολιτικήν)": Die vorausgegangene Bestimmung „Untersuchung über den Charakter" stellt klar, dass unter „politischer Wissenschaft" nicht die auf die Untersuchung von Verfassungsformen, Definition der Polis und des Bürgers, Bestimmung der politischen Ämter usw. eingeschränkte Disziplin gemeint ist, sondern die „πολιτική" in jenem umfassenden Sinn, in dem die Ethik bzw. der Gegenstand der beiden *Ethiken* einen Teilbereich der „politischen Wissenschaft" ausmacht (vgl. *EN* I 1, 1094b11, sowie dazu Kullmann (1980, 442): „eine Art politischer Abhandlung ... die erst mit der eigentlichen politischen Wissenschaft zusammen die Philosophie im Bereich des Menschseins ... bildet"; vgl. Schütrumpf (1991, I 75, Fußn. 2)). Von dieser weit verstandenen ‚Politik' sagt Aristoteles auch, sie sei „die Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία)" (*EN* X 10, 1181b15). Zur vorliegenden Stelle, die die so genannte politische Wissenschaft mit einer Untersuchung über den Charakter gleichsetzt, passen auch Bemerkungen, die dahingehen, dass sich der πολιτικός mit der Seele (I 13, 1102a23–25) sowie mit der Empfindung von Lust und Schmerz (*EN* VII (= *EE* VI) 12, 1152b1–8) befasse.

Diese Terminologie hat zu Mutmaßungen über die Verbindung von Politik und Ethik bei Aristoteles geführt. Auch wenn „πολιτική" einerseits als Oberbegriff für den Bereich der praktischen Disziplinen dient, zeigt Aristoteles mit dem Gegenstand der Schrift *Politik*, dass er daneben sehr wohl einen eigenständigen Ge-

genstandsbereich annimmt, in den Fragen nach der Entstehung, dem Wesen und den Arten der Polis bzw. der Verfassungen gehören. Ebenso wäre es falsch zu schließen, dass die in den *Ethiken* erörterten Fragen nach dem Wesen des individuellen Glücks und den Tugenden nur im Zusammenhang mit den im engeren Sinn politischen Fragen nach der Polis, der Verfassung usw. beantwortet werden könnten. Autoren, die eine in diesem Sinn starke Verflechtung von Politik und Ethik annehmen, stützen sich oft auf die Bemerkung, dass der Gesetzgeber die Menschen tugendhaft machen soll (*EN* II 1, 1103b3–6). Hierbei darf aber nicht übersehen werden, dass Bemerkungen dieser Art dem *wahren* Gesetzgeber und Politiker (vgl. I 13, 1102a8: „ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός") gelten, während gewöhnliche Fragen der Politik und Motive gewöhnliche Politiker (vgl. die Bestimmung des βιὸς πολιτικός in *EN* I 3) mit dem Ansinnen, den Bürger im Sinn der *Ethiken* tugendhaft zu machen, wenig zu tun haben; vgl. dazu Schütrumpf (1991, I 78): „Das, was also nach allgemeiner Übung (auf die sich Aristoteles sonst in *EN* I 3 bezieht) Politik ist, ist nicht die Tätigkeit, die Aristoteles in *EN* I unter *politikê* versteht: die Bürger gut zu machen ... Während der gewöhnliche Politiker nach Aristoteles seinen persönlichen Ehrgeiz befriedigt (*EN* I 3,1095b22 ff.), ist es die Aufgabe des ‚wahren Politikers', die Bürger seines Staates besser zu machen." Die Aristotelische Terminologie von einem „wahren Politiker" und der umfassenden (im selben Sinn „wahren, eigentlichen") politischen Wissenschaft ist daher, wie Schütrumpf überzeugend darlegt (a.a.O.), vor dem Hintergrund des Platonischen *Gorgias* zu verstehen, wo Sokrates den prominenten Athener Politikern abspricht, die Menschen besser gemacht zu haben (503b, 516e) und sich daher in ironischer Umwendung des Begriffs als den vermutlich einzigen Vertreter der „wahren politischen Kunst (τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ)" (521d) bezeichnet.

a27–28 „Deswegen schlüpft (ὑποδύεται) die Rhetorik auch in die Form der politischen Wissenschaft": Vgl. dazu Platon, *Gorgias* 464c ff., wo Platon mit demselben Ausdruck (ὑποδύεσθαι im Sinne von ‚sich verkleiden in') das Verhältnis der ‚Schein'-Künste Kosmetik, Kochkunst, Sophistik, Rhetorik zu den entsprechenden wirklichen Künsten Gymnastik, Heilkunst, Gesetzgebung und Rechtspflege beschreibt. Vgl. auch *Met.* IV 2, 1004b17–20: „Die Dialektiker und Sophisten nämlich schlüpfen (ὑποδύονται) in dieselbe Form wie der Philosoph; die Sophistik ist aber nur eine Scheinweisheit, und die Dialektiker unterreden sich über alles." An dieser Stelle geht es um den gemeinsamen Gegenstand von Philosophie, Dialektik und Sophistik; wie an der vorliegenden *Rhet.*-Stelle ist die Hintergrundsthese die, dass es sich trotz der Beschäftigung mit denselben Dingen um verschiedenartige Diziplinen handelt und sich eine dieser Disziplinen (in der *Met.* die Sophistik, hier die Rhetorik) ein Sachwissen anmaßt, das sie gar nicht besitzt. Dasselbe Phänomen scheint Aristoteles auch in *EN* X 10, 1181a12–17, im Sinn zu haben: „Von den Sophisten aber sind offensichtlich die, die beanspruchen, (die Staatskunst) zu lehren, weit davon entfernt, dies auch zu tun. Denn sie wissen überhaupt nicht, wie sie beschaffen ist und womit sie sich befasst. Denn sonst würden sie sie nicht mit der Rhetorik gleichsetzen oder ihr unterordnen, noch würden sie meinen, es sei leicht, Gesetze zu geben, indem man einfach die bekanntesten Gesetze zusammenführt."

a27–30 „... wie auch diejenigen ...": Adespota rhet. C 6 (*Artium Scriptores*). Vgl. dazu auch I 4, 1360a37f.

a30–31 „sie ist nämlich ein Teil der Dialektik und ihr ähnlich (ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοία)": Statt „ὁμοία" enthält **F** „ὁμοίωμα". Ein schwerer wiegendes Problem enthält die Formulierung „ein Teil der Dialektik (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς)"; diese – überlieferte – Lesart ist attraktiv, weil sie eine Anspielung an eine der ironischen Rhetorik-Definitionen in Platons *Gorgias* darstellen könnte, wo es heißt, die Dialektik sei ein „Teil der Schmeichelei (μόριον κολακείας)" (*Gorgias* 466a). Doch bemerkt Spengel zu dieser Formulierung „parum accurate hoc nomine appellavit; quae enim ars μόριον dialecticae est, ei ἀντίστροφος esse non potest". Kassel (1971, 123) hält diesen Hinweis auf die Unverträglichkeit mit der These des Eingangssatzes für einen „schwer zu widerlegende(n) Einwand" und stellt daher die Konjektur „ὅμορόν τι" zur Erwägung. Eine entsprechende Formulierung finde sich in *EE* III 5, 1232a25.

a32 „etwas Begrenztes": Vgl. Vgl. 1355b7–9, 1355b34f.

1356a35–1356b10 An dieser Stelle beginnt eine zusammenhängende Behandlung des Enthymems und des Beispiels. Das Enthymen (ἐνθύμημα) und das Beispiel (παράδειγμα) stellen die beiden Möglichkeiten dar, die Überzeugung auf dem Wege des Beweisens (διὰ τοῦ δεικνύναι) zu bewirken; damit greift Aristoteles offenbar die dritte, „in dem Argument selbst gelegene" Überzeugungsweise wieder auf, die er mit den Worten eingeführt hatte, sie beweise (δείκνυσθαι) das Wahre oder scheinbar Wahre. Im vorliegenden Abschnitt geht es darum zu zeigen, dass diese argumentative Überzeugungsweise immer entweder in der Form des Enthymems oder in der Form des Beispiels auftritt, wobei sich die enthymematische Argumentationsform außerdem in das eigentliche und das nur scheinbare Enthymem untergliedern lässt. Die Ausdrücke ‚Enthymem' und ‚Beispiel' sind als solche in der Rhetorik zwar keineswegs neu, jedoch gibt Aristoteles ihnen hier eine eigentümliche und originelle Bestimmung, wenn er das Enthymem als rhetorische Deduktion (συλλογισμός) und das Beispiel als rhetorische Induktion (ἐπαγωγή) definiert. Somit beruht für ihn die rhetorische Argumentationstheorie vollständig auf Grundbegriffen der Dialektik bzw. der Schrift *Topik*.

(1.) In diesem Absatz scheint auf jeden Fall etwas später hinzugekommen zu sein, denn die Zeilen b5–10 wiederholen mit etwas anderen Worten nur den Inhalt von a35–b5. Es ist daher allzu verständlich, wenn Kassel einen dieser Teile als späteren Zusatz durch Aristoteles kennzeichnet. Warum aber sollen das, wie im Kassel'schen Text angemerkt, die Zeilen a35–b5 sein? Plausibler wäre es, a35–b5 beizubehalten, und die Wiederholung b5–10 zum Einschub zu erklären; aus zwei Gründen: Erstens nimmt die Formulierung „durch das Beweisen oder scheinbare Beweisen" in a35–36 genau die Beschreibung des dritten Überzeugungsmittels „das Wahre oder scheinbar Wahre ... beweisen" aus 1356a19f. wieder auf (nachdem der Abschnitt 1356a20–35 ein kurzes Fazit aus der Vorstellung der drei Überzeugungsmittel mit Blick auf die erforderliche Befähigung des Redners gezogen hatte), so dass der Abschnitt a35–b5 einen sehr viel besseren Anschluss an das Vorausgegangene bietet als die Zeilen b5–10. Zweitens ist es gerade Sinn des Ab-

schnitts, das dritte Überzeugungsmittel in die beiden Argumentationsformen des Enthymems und des Beispiels zu verzweigen; dazu wird die schon vorauszusetzende Unterscheidung ‚Deduktion und Induktion' aus der Dialektik zu Hilfe genommen. Nur der Abschnitt a35–b5 enthält die dafür allein sinnvolle Anordnung, dass zuerst an die bekannten Argumentationsformen erinnert wird, um dann erst das neu zu Etablierende, nämlich Enthymem und Beispiel, als die rhetorischen Formen der Deduktion und Induktion einzuführen. Abschnitt b5–10 dagegen scheint Enthymem und Beispiel als bekannt vorauszusetzen. – Dieselbe Lösung gegen Kassel vertritt Burnyeat (1995, 16, Fußn. 36), aber mit anderen Gründen: Der zweite Teil (b5–10) sei „clearer and more argumentative".

(2.) „erstens die Induktion (ἐπαγωγή)": Der Begriff der Induktion bei Aristoteles wirft für den Interpreten verschiedene Schwierigkeiten auf; erstens wird er nirgendwo so klar definiert wie der Begriff der Deduktion; zweitens mischen sich in den verschiedenen Ausführungen zur Induktion logische Aspekte mit methodologischen und epistemologischen Anliegen; drittens lässt die Definition der Induktion Überschneidungen mit der Deduktion (im modernen Sinn) zu; viertens unterscheidet sich der Aristotelische Induktionsbegriff auf signifikante Weise von dem gleichnamigen modernen Begriff.

Das Grundmuster für die Definition der Induktion, das sich im Großen und Ganzen bei allen Behandlungen der Induktion wiederfindet, ist schon in *Topik* I 12, 105a13–16, gegeben: „Die Induktion aber ist der Aufstieg von dem, was den Einzelfall betrifft, zum Allgemeinen. Zum Beispiel: Wenn der Steuermann, der sich auskennt, der beste (Steuermann) ist und so auch beim Wagenlenker, dann ist überhaupt in jedem Bereich, derjenige, der sich auskennt, der beste." Vgl. dazu *An. post.* I 1, 71a8 f.: „Sie beweisen das Allgemeine dadurch, dass das Einzelne klar ist." Demnach ist klar, dass es sich bei der Induktion wesentlich um einen Übergang von Einzelfällen zu einem allgemeinen Satz oder Begriff handelt. Demgegenüber ist die in der *Rhetorik* gegebene Definition weniger klar, weil sie versucht, das Grundmuster für die Definition der Induktion so umzuformen, dass auch der Begriff des Beispiels darunter fällt; vgl. 1356b13–15: „Einmal ist auf der Grundlage von Vielem und Ähnlichem zu beweisen, dass sich etwas so verhält, hier eine Induktion, dort aber ein Beispiel".

Dass die Induktion vom Einzelnen auf das Allgemeine schließt, ist eine methodologisch und epistemologisch wichtige Feststellung, aber in logischer Hinsicht irrelevant: So kann man (i.) eine Aristotelische Induktion nach dem Muster $\langle\{S_1$ ist P und R, S_2 ist P und R, S_3 ist P und R$\}$, Alle P sind R$\rangle$ durch Ergänzung der Prämisse ‚Es gibt keine weiteren P außer S_1–S_3' zu einem *deduktiv* gültigen Argument machen, obwohl es sich um ein Argument handelt, das vom Einzelnen auf das Allgemeine schließt und somit die Definition für eine Aristotelische *Induktion* erfüllt. Umgekehrt (ii.) erfüllt ein typischer Fall des induktiven Schließens im modernen Sinn die Aristotelische Definition der Induktion nicht: Das Argument $\langle\{S_1$ ist P und R, S_2 ist P und R, S_3 ist P und R, … $\}$, S_{10} ist P und R$\rangle$ ist nach der Aristotelischen Definition nicht im eigentlichen Sinn induktiv, weil es auf keinen allgemeinen Satz schließt. Nun gibt es Stellen, die für die Deduktion bzw. den *syllogismos* einfach das umgekehrte Verhältnis anzunehmen scheinen, etwa wenn es heißt: „die Deduktion aber erfolgt aus dem Allgemeinen" (*EN* VI (= *EE* V) 3, 1139b29). Da-

neben gibt es aber die ausführlichen Bestimmungen der Deduktion (siehe unten, Abschnitt 1356b10–26 und Anm. dazu), aus denen für die Deduktion zweifelsfrei hervorgeht, dass es sich um einen deduktiv gültigen Schluss handeln muss, während es bei der Induktion bei der Bestimmung bleibt, dass sie ein Schluss von Einzelnem auf Allgemeines ist.

Eine explizite Theorie der induktiven Schlüsse findet sich bei Aristoteles nicht. Schaut man, wie er selbst induktive Schlüsse rechtfertigt, findet man zunächst zwei Antworten: Einmal macht er von der oben angeführten Argumentationsform (i.) auch selbst tatsächlich Gebrauch, nämlich besonders dann, wenn die Prämissen Aussagen über Eigenschaften einzelner Arten enthalten, durch die auf eine entsprechende Eigenschaft bei der gemeinsamen Gattung geschlossen werden soll; denn die Anzahl der Arten einer Gattung kann bei einer richtig durchgeführten Dihairese nicht beliebig erweitert werden. Eine andersartige Induktionsregel setzt Aristoteles in der Dialektik voraus, wenn er verlangt, dass der Gegner einen Induktionsbeweis anerkennen muss, wenn er nicht imstande ist, ein geeignetes Gegenbeispiel beizubringen, vgl. *Top.* VIII 2, 157a34ff. Wie müsste man diese Regel bei der Rekonstruktion eines induktiven Arguments interpretieren? Angenommen, wir haben wieder ein Argument der Form ⟨{S_1 ist P und R, S_2 ist P und R, S_3 ist P und R}, Alle P sind R⟩. 1. Möglichkeit: Man versteht diese Regel so, als hätte das Argument die zusätzliche Prämisse ‚Und es gibt kein P, das nicht R ist'; dann wäre das Argument erneut deduktiv gültig, allerdings scheint ein solcher Zusatz mit der Konklusion äquivalent. 2. Möglichkeit: Man versteht die Regel im Sinn der zusätzlichen Prämisse ‚Und S_1, S_2, S_3 sind alle P, die bisher in der Diskussion berücksichtigt wurden'. Dies ist eine Möglichkeit, den Übergang von den individuellen Prämissen auf die allgemeine Konklusion zu rechtfertigen, ohne dafür die Induktion in eine gültige Deduktion (auch im Sinne von Aristoteles' Definition derselben in *Top.* I 1, *An. pr.* I 1 usw., allerdings nicht im Sinne der verkürzten Gegenüberstellung, die Induktion sei aus Einzelnem, die Deduktion aus Allgemeinem) zu verwandeln. Eine solche Interpretation käme der modernen Behandlung des Induktionsproblems nahe, wo es um Schlüsse nach dem Muster ⟨{Alle bisher beobachteten Smaragde sind grün}, Alle Smaragde sind grün⟩ geht. Aber, wie gesagt, es handelt sich dabei nur um eine mögliche Interpretation eines nur vagen Hinweises; vgl. dazu auch Smith in Barnes (1995, 30–33).

Für die weitere Behandlung der Induktion in der *Rhetorik* ist aus diesen Überlegungen Folgendes zusammenzufassen: Möglicherweise spiegelt sich in der Definition der Induktion bei Aristoteles (sowie in der verkürzten Bemerkung über die Deduktion, sie erfolge aus Allgemeinem) der Umstand wider, dass Aristoteles den Übergang von einer allgemeinen Aussage zu einem besonderen, darin enthaltenen Fall als das Paradigma eines deduktiv gültigen Schlusses und ebenso den Übergang von mehreren einzelnen Fällen zu einem allgemeinen Gesetz als das Paradigma eines nicht-deduktiven Schlusses angesehen hat. Während aber die Deduktivität in die ausführliche Definition des *syllogismos* eingegangen ist, ist die Nicht-Deduktivität nicht ebenso in die Definition der Induktion eingegangen, so dass es hier bei der Aussage bleibt, es finde ein Schluss vom Einzelnen aufs Allgemeine statt. Weil das so ist, wird es schwer sein zu sagen, wie die so genannte rhetorische Induktion, das Beispiel, einzuschätzen ist, wenn es als Schluss vom Einzelnen auf das Einzelne

charakterisiert wird: Repräsentiert es einen erweiterten Begriff der Induktion oder handelt es sich um eine Kombination aus einem induktiven und einem deduktiven Schluss? Vgl. die Anm. (3.3) zu II 25, 1402b12–20.

Weiterführende Literatur zum Aristotelischen Begriff der ἐπαγωγή: K. von Fritz (1964), D. W. Hamlyn (1976), T. Engberg-Pedersen (1979), J. Hintikka (1980), R. McKirahan (1983), S. Knuuttila (1993), M.-Th. Liske (1994).

a36–b1 „es auch in der Dialektik ...": Weil es in 1355a8–10 hieß, das Studium des ‚*syllogismos*' sei Gegenstand der Dialektik, kommt Grimaldi (I 47) zu dem kuriosen Schluss, hier werde mit „Dialektik" auf die *Analytiken* verwiesen. Natürlich ist auch hier mit „Dialektik" dieselbe Disziplin gemeint, die in der *Topik* behandelt wird. Grimaldis Versuch kann dadurch schlüssig zurückgewiesen werden, dass Aristoteles für die Definition des Enthymems in Abschnitt 1356b10ff. auf die Behandlung der Deduktion in der *Topik* verweist. Vgl. außerdem die Anm. zu 1355a8f.

b4 „⟨das scheinbare Enthymem aber eine scheinbare Deduktion (τὸ δὰ φαινόμενον φαινόμενος συλλογισμός)⟩": Einschub nach Dionysios Halikarnassos und der arabischen Übersetzung (nach Margoliouth (1897), jedoch nicht in der lateinischen Wiedergabe der arabischen Übersetzung durch Hermannus Alemannus), aber nicht in **ω**.

b5–10 „[[Alle ... identisch.]]": Der Absatz ist in der Übersetzung als späterer Einschub (möglicherweise durch Aristoteles selbst) gekennzeichnet: im Unterschied zum Text von Kassel, der den Einschub von a35–b5 annimmt; vgl. oben, Anm. (1.) zu 1356a35–b10.

b9 „aus den *Analytiken*": Eine passende Stelle findet sich in: Aristoteles, *Erste Analytik* II 23, 68b13f., sowie in der *Zweite Analytik* I 1, 71a5–11. Denselben Gedanken findet man aber auch in *Top.* I 12, 105a10ff. Es ist also keineswegs so, dass man die *Analytiken*-Stellen heranziehen müsste, um eine Begründung oder Explikation der vorliegenden Bemerkungen zu erhalten. Auch Teßmer (1957, 26) nennt in Übereinstimmung mit den Kommentatoren Spengel, Cope, Roemer dieselben Stellen aus der *Ersten* und *Zweiten Analytik* und kommentiert: „Beide Stellen gehen über das in der Rhetorik Gesagte nicht hinaus. Die erste gibt nichts weiter als eben diese Behauptung, dass man nur durch Syllogismos oder Epagoge Überzeugung erwecken kann, eine näherer Begründung wird dafür nicht gegeben ... Auch an der zweiten Stelle werden die beiden grundlegenden Begründungsformen ... mehr vorausgesetzt als expliziert". Sie folgert daraus (a.a.O., 26f.): „Der Verweis auf die Analytik an unserer Rhetorik-Stelle erweist sich also keineswegs als für das Verständnis dieser Stelle notwendige Ergänzung, er zeugt vielmehr von einer von außen kommenden, sich auf äußere Übereinstimmung beschränkende Betrachtungsweise ...".

b9–10 „dann ist notwendig je eines von ihnen mit einem von diesen identisch": Vgl. dazu Schröder (1985).

1356b10–1356b26 Für den (logischen) Unterschied zwischen Enthymem und Beispiel sowie für ihre nähere Definition kann aufgrund der dialektischen Inter-

pretation dieser beiden Grundbegriffe auf die Bestimmungen der *Topik* zurückgegriffen werden. So wird das Beispiel im Anschluss an die Bestimmung der Induktion als ein Argument definiert, das „auf der Grundlage von Vielem und Ähnlichem" beweist, „dass sich etwas so verhält". Das Enthymem wird dem Begriff der Deduktion in der *Topik* entsprechend dadurch definiert, dass „falls etwas der Fall ist, etwas anderes neben diesen, dadurch dass dieses der Fall ist, (sich) ergibt entweder allgemein (καθόλου) oder in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)". Hierbei wird im Unterschied zum Gebrauch der Deduktion in der Dialektik die Möglichkeit mitberücksichtigt, dass sich die Folgerung nicht notwendig oder allgemein, sondern lediglich „in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)" einstellt. Im Anschluss an die definitorische Gegenüberstellung von deduktivem Enthymem und induktivem Beispiel stellt Aristoteles noch eine knappe Betrachtung zum Vergleich der beiden Argumentationsformen an.

(1.) Induktion (ἐπαγωγή): Mit dem Querverweis auf die *Topik* ist offensichtlich das Kapitel *Top.* I 12 gemeint, das wie der vorliegende Abschnitt mit einer Gegenüberstellung von Deduktion und Induktion beginnt, dann aber gleich zur Definition der Induktion übergeht, weil die Deduktion bereits in *Top.* I 1 definiert worden war. Für Aristoteles besteht die Induktion darin, dass man von der vergleichenden Betrachtung mehrerer Einzelfälle zu demjenigen Allgemeinen übergeht, unter das alle betrachteten Einzelfälle subsumiert werden können; es handelt sich also um einen Schluss vom Einzelnen aufs Allgemeine. Vgl. die Anm. (2.) zu 1356a35–b10.

(2.) Deduktion (συλλογισμός): Definitionen für den ‚συλλογισμός' (zur Problematik dieses Begriffs sowie zur Übersetzung ‚Deduktion' vgl. Anmerkung (2.) zu 1355a3–20) finden sich auch in *Top.* I 1, 100a25–27; *Soph. el.* 1, 165a1 f., und *An. pr.* I 1, 24b18–20. Alle diese Definitionen sind im Großen und Ganzen gleich, weisen aber Unterschiede hinsichtlich bestimmter Nuancen auf. Die Entsprechungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen Versionen versprechen insbesondere für folgende beiden Punkte aufschlussreich zu sein: Erstens könnte sich daran zeigen, ob Aristoteles' Konzeption des Enthymems eher an der Syllogistik der *Ersten Analytik* oder eher an der vor-syllogistischen *Topik* orientiert ist. Zweitens enthält die in der *Rhetorik* gegebene Definition im Vergleich mit den anderen Versionen eine Besonderheit, die eine Antwort auf die Frage verspricht, ob Aristoteles auch für den rhetorischen Schluss die Notwendigkeit der Folgebeziehung (necessitas consequentiae) in der Definition verankert oder ob er auch „weichere" Schlüsse zulässt. In Anbetracht der Beweislast, die diese Definition somit trägt, scheint es am besten, alle Versionen der συλλογισμός-Definition gegenüberzustellen. Schon jetzt kann festgehalten werden, dass Aristoteles zu Beginn des vorliegenden Abschnittes für den Unterschied von Beispiel und Enthymem bzw. zwischen Induktion und Deduktion nicht auf die *Erste Analytik*, sondern ausdrücklich auf die *Topik* verweist und dass dieser (in den Text integrierte) Querverweis – weil der Unterschied zwischen beiden durch die Gegenüberstellung der Definitionen herausgestellt werden soll – auch noch die Definition des συλλογισμός mit einschließt. Dagegen versuchen Cope/Sandys (I 37) die Bedeutung dieses Hinweises mit der Begründung herabzuspielen, es sei hier kein Hinweis auf eine bestimmte Passage gemeint, sondern nur, dass das gerade Behauptete aus der *Topik*

„erschlossen“ werden könne. Käme es, wie einige Interpreten vermuten, Aristoteles bei dieser Definition tatsächlich auf ein Merkmal an, das eine Errungenschaft der *Erste Analytik* gegenüber der *Topik* darstellt, dann wäre ein Verweis auf die *Topik* an dieser Stelle eine höchst irreführende Weise, dies kundzutun. – Die verschiedenen Definitionen für συλλογισμός lauten im Einzelnen:

Top. I 1 „... λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων – ... ein Argument, in welchem sich, wenn bestimmte Dinge vorausgesetzt werden, etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes durch das Vorausgesetzte mit Notwendigkeit ergibt.“ (100a25 ff.)

An. pr. I 1 „... λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι – ein Argument, in welchem sich, wenn bestimmte Dinge vorausgesetzt werden, etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes mit Notwendigkeit dadurch ergibt, dass dieses der Fall ist.“ (24b18–20)

Rhet. I 2 „... τὸ δὲ τινῶν ὄντων ἕτερόν τι [διὰ ταῦτα] συμβαίνειν παρὰ ταῦτα τῷ ταῦτα εἶναι, ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἐκεῖ μὲν συλλογισμὸς ἐνταῦθα δὲ ἐνθύμημα καλεῖται – und das andere Mal wird, wenn sich, falls etwas der Fall ist, etwas anderes [wegen dieser] neben diesen, dadurch dass dieses der Fall ist, ergibt entweder allgemein oder in der Regel, hier als Deduktion, dort aber als Enthymem bezeichnet.“

Soph. el. 1 „ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς ἐκ τινῶν ἐστι τεθέντων ὥστε λέγειν ἕτερον ἐξ ἀνάγκης τι τῶν κειμένων διὰ τῶν κειμένων – Die Deduktion nämlich erfolgt aus bestimmten Voraussetzungen, so dass sie mit Notwendigkeit etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes durch das Vorausgesetzte ausspricht.“ (165a1 f.)

Offenbar geben die Versionen aus der *Topik* und der *Ersten Analytik* die Grundform der Definition wieder, während in der *Rhetorik* und in den *Sophistischen Widerlegungen* dieselbe oder zumindest eine sehr ähnliche Beweisidee in einer anderen syntaktischen Form präsentiert wird. Der Unterschied zwischen der *Top.*- und der *An. pr.*-Version beschränkt sich darauf, dass in der *Ersten Analytik* an der Stelle, an der die *Topik* den Ausdruck „διὰ τῶν κειμένων – durch das Vorausgesetzte“ enthält, die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι – dadurch, dass dieses der Fall ist“ steht. Die Abweichungen der beiden anderen Versionen gegenüber dieser Grundform sind zum einen Teil offensichtlich unbedeutend: Dazu gehört erstens der Umstand, dass die *Rhet.*-Version in einem abhängigen Satz steht, zweitens die Umschreibung des Ausdrucks „συμβαίνειν“ in der *Soph. el.*-Version durch „ὁ ... συλλογισμὸς ἐστι ... ὥστε λέγειν ...“ sowie drittens der Verzicht auf die Erwähnung des „λόγος“ in der *Rhet.*- und in der *Soph. el.*-Version. Wörner (1990, 353) sieht auch hierin einen irgendwie bedeutsamen Unterschied, doch bleibt unverständlich, welchen Unterschied er meint. Folgende Elemente sind den verschiedenen Versionen gemeinsam oder entsprechen sich:

(i.) Ein Verb („συμβαίνειν") oder eine entsprechende Umschreibung (in *Soph. el.*), das die Folgebeziehung ausdrückt.

(ii.) Ein Hinweis darauf, dass der Folgesatz, die Konklusion, von den Prämissen verschieden sein muss (*Top.* und *An. pr.*: „ἕτερόν τι τῶν κειμένων", *Soph. el.*: „ἕτερον ... τι τῶν κειμένων"; *Rhet.*: „παρὰ ταῦτα").

(iii.) Eine Formel, mit der die Voraussetzungen oder Prämissen des Schlusses gekennzeichnet werden (*Top.* und *An. pr.*: „τεθέντων τινῶν", *Soph. el.*: τινῶν ... τεθέντων", *Rhet.*: „τινῶν ὄντων"); hierbei sind in der Forschungsliteratur zwei Punkte umstritten: erstens, welche Restriktionen die Formel „τεθέντων τινῶν" für die Anzahl der Prämissen bedeutet, und zweitens, ob die abweichende Formel in der *Rhet.*-Version signifikat ist. In den Versionen von *Top.*, *An. pr.* und *Soph. el.* wird die Folge als notwendig (ἐξ ἀνάγκης) gekennzeichnet; eine entsprechende Formulierung fehlt zwar in der *Rhet.*-Version, jedoch wird in der Forschungsliteratur erwogen, ob die Formel „entweder allgemein oder in der Regel (ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)" eine entsprechende Rolle spielt.

(iv.) In der *Rhet.*- und in der *An. pr.*-Version findet sich eine auffallende Formulierung, mit der darauf hingewiesen wird, dass sich die Folgerung (bzw. die Wahrheit der Folgerung) daraus ergibt, dass die Prämissen der Fall sind (*An. pr.* und *Rhet.*: „τῷ ταῦτα εἶναι"). Diese Formel fehlt in der *Top.*- und in der *Soph. el.*.-Version, was manche Kommentatoren als ein sicheres Indiz dafür nehmen, dass die Definition des συλλογισμός in der *Rhetorik* von der *Ersten Analytik*, nicht aber von der *Topik* abhängig ist. Andererseits findet sich in der *Top.* und in der *Soph. el.*-Version anstelle dieses Ausdrucks die Formulierung „durch das Vorausgesetzte (διὰ τῶν κειμένων)"; es ist in der Forschungsliteratur umstritten, ob damit dieselbe Qualifikation angestrebt ist wie in der *Ersten Analytik*.

Die ersten beiden Punkte (i.) und (ii.) sind weitgehend unumstritten. Dabei dürfte Punkt (ii.) tatsächlich besagen, dass die Konklusion von *allen* Prämissen verschieden sein muss, so dass bestimmte Schlüsse, wie sie später von den stoischen Logikern berücksichtigt werden (also z.B.: „p; q; daher q"), auszuschließen sind. Der folgende Vergleich kann sich daher auf die kontroversen Elemente (iii.) und (iv.) beschränken:

ad (iii.): In allen Versionen wird auf die Prämissen des Schlusses mit einer Plural-Formulierung Bezug genommen. Beginnend mit Alexander von Aphrodisias wiederholten zahlreiche Kommentatoren die Ansicht, mit diesem Plural würde in der Definition von συλλογισμός festgeschrieben, dass ein Schluss mindestens zwei Prämissen haben müsse. Auch für die Definition des Enthymems wurde darauf ausdrücklich hingewiesen: vgl. Wörner (1990, 354, Fußnote 42). Auch wenn klar ist, dass Aristoteles in den *Analytiken* tatsächlich Schlüsse mit weniger als zwei Prämissen ausschließen wollten (vgl. *An. pr.* I 14, 34a17f.; I 23, 40b35f.; II 2, 53b16–20; *An. post.* I 3, 73a7–11), ist damit keineswegs gesagt, dass er dieses Merkmal in der Definition des συλλογισμός aufnehmen wollte: vgl. Barnes (1981, 24, Anm. 10). Im Gegenteil zeigen die verschiedenen Stellen, an denen Aristoteles aus-

drücklich gegen die Möglichkeit von deduktiven Schlüssen aus einer einzigen Prämisse argumentiert, dass es dabei um keinen trivialen Punkt geht, der durch Definition einfach vorausgesetzt werden könnte.

ad (iv.): Der Vergleich dieser Formulierung ist aus zwei Gründen wichtig: Erstens wird in der Literatur die Vermutung geäußert, dass genau in der Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" die Entdeckung des deduktiv gültigen Schlusses zum Ausdruck gebracht werde. Zweitens scheint diese Formulierung, die die *Rhet.*-Version mit der *An. pr.*-Version im Unterschied zur *Top.*-Version gemeinsam hat, den Vertretern einer syllogistischen Interpretation des Enthymems als ein Beleg dafür, dass die Version der *Rhetorik* von der der *Ersten Analytik*, und somit die Enthymematik von der Syllogistik abhängig ist: vgl. Sprute (1982, 68, Fußn. 2). Dass beide Vermutungen nicht haltbar sind, zeigt sich an einem Verlgeich zwischen der *Top.*-Version und der *An. pr.*-Version. Hieran zeigt sich nämlich : 1. Die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" kommt nicht wirklich hinzu, sondern nimmt exakt die Position der Formulierung „διὰ τῶν κειμένων" ein. 2. Wenn die Formulierung „διὰ τῶν κειμένων" nicht dieselbe Funktion hätte wie „τῷ ταῦτα εἶναι", welche Bedeutung sollte sie dann haben, wenn sie nicht bloß eine Wiederholung des in „τεθέντων τινῶν" ausgedrückten Gedankens darstellen soll? 3. In der *Rhetorik*, die die „τῷ ταῦτα εἶναι"-Version enthält, verweist Aristoteles eigens auf die *Topik*, was er nicht tun würde, wenn dort etwas anderes gemeint gewesen wäre. 4. Aristoteles geht im achten Buch der *Topik* bereits davon aus, dass die Deduktion „τῷ ταῦτα εἶναι" zustande kommt (161b30), was wiederum zeigt, dass für Aristoteles „τῷ ταῦτα εἶναι" nichts anderes meint als die zum Beginn der *Topik* gebrauchte Formel „διὰ τῶν κειμένων". 5. In der *Ersten Analytik* erläutert Aristoteles den Ausdruck „τῷ ταῦτα εἶναι" damit, dass ein Schluss „διὰ ταῦτα" zustande kommt, und dies wiederum bedeute, dass für das Zustandekommen des Schlusses nichts außerhalb der Prämissen erforderlich sei – und diesen Gedanken können wir problemlos mit dem Ausdruck „διὰ τῶν κειμένων" verbinden.

Folgerungen: a) Für das Verhältnis der *Top.*-Version zur *An. pr.*-Version: Die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" formuliert der ausdrücklichen Erläuterung des Aristoteles zufolge die Besonderheit des deduktiv gültigen Schlusses im Verhältnis zu anderen Schlüssen. Damit ist klar, dass in der *An. pr.*-Version ein deduktiv gültiger Schluss definiert werden soll. Weil gezeigt wurde, dass die Formulierung „διὰ τῶν κειμένων" dieselbe Funktion ausübt, ist weiter klar, dass auch die *Top.*-Version einen deduktiv gültigen Schluss definiert. Weil die *Topik* und der darin enthaltene *syllogismos*-Begriff offensichtlich nicht von der Syllogistik abhängen, ist außerdem klar, dass der Übergang von der Formulierung „διὰ τῶν κειμένων" zu der Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" nichts mit der Entwicklung der Syllogistik zu tun hat. b) Für das Verhältnis der *Rhet.*-Version zu den anderen Versionen: Wenn die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" keine spezifische Errungenschaft der Syllogistik ausdrückt, dann ist ihr Auftreten in der *Rhet.*-Version weder ein Zeichen dafür, dass die Schrift *Rhetorik* die Schrift *Erste Analytik* voraussetzt, noch ein Zeichen dafür, dass die Definition des Enthymems die Entdeckung der Syllogistik voraussetzt. Wenn die Formulierung „τῷ ταῦτα εἶναι" nicht anders als die Formulierung „διὰ τῶν κειμένων" die Besonderheit des deduktiv gültigen

Schlusses hervorhebt, dann besteht kein Zweifel dass Aristoteles das Enthymem ausdrücklich als ein deduktiv gültiges Argument *definiert* (das bedeutet natürlich noch nicht, dass alle Arten des Enthymems deduktiv gültige Argumente sind). – *Kein* Zweifel? Nein! *Ein* Zweifel bleibt bestehen: vgl. unten Anm. (3.).

(3.) „allgemein oder in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)“: Diese Formel tritt bei der Definition des Enthymems an die Stelle des Ausdrucks „notwendig/notwendigerweise (ἀνάγκη)“, der bei den verschiedenen Definitionen der Deduktion jeweils die Folge qualifizierte. Offensichtlich strebt Aristoteles mit dieser Formulierung eine Erweiterung gegenüber dem sonst konstant definierten Deduktionsbegriff an. Auch noch klar ist, dass bei dieser alternativen Qualifikation die erste Alternative „allgemein“ einen gleichwertigen Ersatz für „notwendig“ darstellt (‚allgemein folgt‘ = ‚es gibt keinen Fall, in dem nicht folgt‘ = ‚notwendig folgt‘), während die Erweiterung gegenüber dem bisher definierten Deduktionsbegriff in der zweiten Alternative „in der Regel“ liegt. Somit könnte es sein, dass Aristoteles das Enthymem zum einen Teil (insofern etwas „allgemein“ folgt) als Deduktion, zum anderen Teil aber (insofern etwas nur „in der Regel“ folgt) als eine unverbindlichere Art der Folgerung bestimmt. – Ist das so?

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie der Ausdruck „in der Regel“ zu beziehen ist: auf das ‚Folgen aus‘ selbst (*necessitas consequentiae*) oder auf das, was folgt, die Konklusion (*necessitas consequentis*). Im ersten Fall läge überhaupt keine Deduktion mehr vor, denn es ist offensichtlich sinnlos, von einer ‚weicheren‘ oder ‚beinah immer gültigen Deduktion‘ zu sprechen: Sobald die Konklusion nicht mehr notwendig aus den Prämissen folgt, liegt keine Deduktion mehr vor. Dagegen ist es auch möglich, die Qualifikation „in der Regel“ auf die Konklusion zu beziehen: In diesem Fall würde es sich weiterhin um eine Deduktion handeln, denn ob die Konklusion ein Satz mit oder ohne ‚In-der-Regel‘-Klausel ist, ist logisch gesehen unerheblich, solange sich die Konklusion notwendig aus den Prämissen ergibt. Die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten wird nun dadurch erheblich erschwert, dass es bei der informellen Art, wie Aristoteles hier über diese logischen Sachverhalte spricht, unmöglich ist auszumachen, welche von beiden Möglichkeiten intendiert ist. Zwar scheint der sprachliche Befund eher dafür zu sprechen, dass die Klausel „allgemein oder in der Regel“ das Verb „συμβαίνειν“ selbst und somit die Folge beschreibt: vgl. Grimaldi (I 50): „adverbs modifying συμβαίνειν“, ebenso Wörner (1990, 352), Burnyeat (1994, 19ff.) und zumindest als Erwägung auch bei Barnes (1995, 271). Der rein sprachliche Befund täuscht jedoch, weil es bei der vorliegenden Formulierung keine sprachlich gebräuchliche Möglichkeit gibt, eine Qualifikation des Konsequenten im Unterschied zur Konsequenz unterzubringen. (Außerdem ist die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass Aristoteles an der vorliegenden Stelle beide Möglichkeiten offen lassen wollte oder dass ihm die Alternative nicht klar genug vor Augen stand.)

Für eine Entscheidung in dieser Frage ist man daher auf indirekte Evidenzen angewiesen. Dabei sind grundsätzlich zwei Deutungsmöglichkeiten im Auge zu behalten, weil unklar ist, für welche Art von Fällen die ‚In der Regel‘-Klausel eingefügt wird. Plausibel wäre (*Möglichkeit A*), dass damit genau die Fälle gemeint sind, in denen das Enthymem aus Wahrscheinlichem gebildet wird, weil es in Abschnitt I 2, 1357a22–b1, heißt, dass das wahrscheinlich ist, was in der Regel eintritt.

Denkbar wäre aber auch (*Möglichkeit B*), dass damit die Schlüsse aus nicht-notwendigen Zeichen berücksichtigt werden sollen. – Die weitere Untersuchung muss daher verzweigt vorgehen:

Möglichkeit A: Wenn Aristoteles die ,In der Regel'-Klausel einführt, um damit genau der Besonderheit von Enthymemen aus Wahrscheinlichem Rechnung zu tragen, deren Prämissen nur in der Regel wahr sind, dann ergeben sich drei Argumente gegen die Wörner/Burnyeat-These, dass die Folge solcher Schlüsse (*necessitas consequentiae*) selbst modifiziert wird. (i.) In *An. post.* 87b23–25 behandelt Aristoteles Deduktionen aus Prämissen, die nur in der Regel wahr sind, mit dem Ergebnis, dass immer dann, wenn die Prämisse nur in der Regel gilt, auch die Konklusion nur in der Regel gilt; an die Möglichkeit, Abstriche vom deduktiven Charakter eines solchen Schlusses zu machen, denkt er dabei gar nicht. (ii.) Ein möglicher Grund, den Aristoteles gehabt haben könnte, Bedenken hinsichtlich der Deduktivität solcher Schlüsse zu hegen, scheint eher auf eine moderne Überlegung zurückzugehen; vgl. Anm. (6.) zu 1357a22–1357b1. (iii.) Wenn Aristoteles den Bedarf einer solchen Einschränkung bei Prämissen, die nur in der Regel gelten, gesehen hätte, dann würde er keine Sätze der folgenden Form bilden: ,Wenn in der Regel das und das der Fall ist, dann gilt notwendig, dass dieses und jenes in der Regel der Fall ist'. Genau das tut er aber in der *Rhetorik* wiederholt: vgl. 1370a3f., 1371b28–30 u.a.

Für die Anwendung von Möglichkeit A spricht, dass Aristoteles in Abschnitt 1357a22–1357b1 die Wahrscheinlichkeitsenthymeme mit Schlüssen aus ,In der Regel'-Prämissen, und die Zeichen-Enthymeme mit Schlüssen aus notwendigen Prämissen gleichsetzt (dass nicht alle Zeichen-Enthymeme notwendig sind, braucht dabei nicht zu stören, weil das als die Einsicht einer erst im Folgenden ausgeführten Unterscheidung angesehen werden kann), so dass man genau diese Unterteilung in ,notwendig' einerseits und ,in der Regel' andererseits in der Definition des Enthymems vorweggenommen fände.

Möglichkeit B: Die ,In der Regel'-Klausel wird eingeführt, um den Begriff des Enthymems soweit zu dehnen, dass er die nicht-notwendigen Zeichen-Enthymeme mit umfasst, von denen Aristoteles in aller Deutlichkeit sagt, sie seien nicht-deduktiv. In diesem Fall müsste die Einschränkung natürlich der Konsequenz selbst und nicht dem Konsequenten gelten. Für diese Möglichkeit spricht, dass sie möglicherweise eine Entsprechung in *An. pr.* II 27, 70a6f., haben könnte, wo es vom Zeichen heißt, es sei ein beweisender Satz und zwar „entweder ein notwendiger oder ein anerkannter (ἔνδοξος)". Wenn man daraus entnehmen wollte, dass beim nicht-notwendigen Zeichenschluss der Übergang vom Zeichen auf das Vorliegen der durch das Zeichen indizierten Sache sich nur „anerkanntermaßen" vollzieht, wäre das jedoch eine deutlich schwächere Verbindung als die, die mit der ,In der Regel'-Klausel angezeigt wird. Zweitens könnte man zugunsten dieser Möglichkeit anführen, dass anderenfalls die nicht-notwendigen Zeichen-Enthymeme gar nicht die Definition des Enthymems erfüllen würden. Das ist jedoch kein zwingendes Argument, denn die nicht-deduktiven Enthymeme verhalten sich zum Begriff des Enthymems nicht anders als die ungültigen Modi des Syllogismus zum Begriff des Syllogismus; und für die gibt es ebenfalls keine eigenen Oberbegriff. Man könnte sogar im Gegenteil argumentieren, es wäre unsinnig, das Enthymem

als Deduktion zu definieren (und dass es *einesteils* als Deduktion definiert wird, steht außer Frage) und dabei die Definition so offen zu halten, dass auch noch die nicht-deduktiven Fälle umfasst werden.

Resümee: Die Evidenzen zugunsten von Möglichkeit A haben ein leichtes Übergewicht. Stellt man sich aber auf die Seite von Möglichkeit A, dann scheint es eher so, dass die ‚In der Regel'-Klausel *nicht* die Konsequenz modifizieren soll. In diesem Fall wäre das Enthymem so oder so – mit notwendigen ebenso wie mit ‚In der Regel'-Prämissen eine gültige Deduktion, nur dass eben im zweiten Fall die Konklusion mit der Einschränkung versehen werden müssten, dass der darin enthaltene Sachverhalt nur in der Regel gilt. Konzediert man Möglichkeit B, dann teilt sich das Enthymem in die echten Deduktionen einerseits und in deduktiv ungültige Schlüsse andererseits, für die Aristoteles dennoch – vielleicht in Ermangelung begrifflicher Alternativen – den allgemeinen Beschreibungsrahmen für Deduktionen beibehält. Dass Aristoteles im Rahmen der Enthymemtheorie auch solche Schlüsse als gültige, zulässige Argumente ansieht, die nicht deduktiv gültig sind (vgl. die Begriffsbestimmung in Anm. (2.1) zu 1355a3–20), ergibt sich auf die eine wie auf die andere Weise. Der Unterschied zwischen Möglichkeit A und Möglichkeit B besteht lediglich darin, dass im letzteren Fall diese Art von Schluss bereits in der Definition des Enthymems ausdrückliche Berücksichtigung findet, während nach Möglichkeit A das Enthymem ohne Einschränkung als Deduktion definiert wird, der Begriffsumfang des Begriffs ‚Enthymem' aber insoweit nachträglich erweitert wird, als auch nicht-notwendige und daher deduktiv ungültige Zeichenschlüsse als Enthymeme und scheinbar auch als zulässige und brauchbare Argumente anerkannt werden. – Zu einem Überblick über den deduktiven Charakter des Enthymems vgl. in der 2. Nachbem. zum vorliegenden Kapitel, Abs. 11.

(4.) *Vergleich der beiden Typen von Argument:* Beispiel und Enthymem sind gleichermaßen überzeugend, das Enthymem findet aber mehr Beifall bzw. kommt besser an. Vgl. dazu zwei Aussagen zum Vergleich von Induktion und Deduktion in der *Topik* I 12, 105a16–19: Die Induktion ist überzeugender und klarer und anschaulicher und der Menge vertraut, die Deduktion ist dagegen zwingender und wirksamer gegen geübte Diskussionsgegner. Ebenso *Topik* VIII 2, 157a18–20: „Man muss bei der dialektischen Unterredung die Deduktion mehr den Dialektikern als der Menge gegenüber gebrauchen, die Induktion im Gegensatz dazu mehr gegenüber der Menge." Beide Vergleichsstellen betonen die Eignung der Induktion für den Umgang mit der Menge; dieser Aspekt fehlt an der vorliegenden *Rhet.*-Stelle; dies könnte aber damit zusammenhängen, dass das Enthymem als rhetorische Deduktion gerade diejenigen Merkmale vermeidet, die im Allgemeinen die geringere Wirksamkeit der deduktiven Argumentation gegenüber der Menge begründen.

b15 „[wegen dieser (διὰ ταῦτα)]": Dieser Hinweis ist in der vorliegenden Definition funktionslos und ist als fremder Zusatz einzuklammern. Offenbar ist die Formulierung als erläuternde Glosse zu dem Ausdruck „τῷ ταῦτα εἶναι (dadurch dass dieses der Fall ist)" in den Text gekommen; die Grundlage für diese Erläuterung ist *An. pr.* I 1, 24b20 f.: „Unter ‚dadurch dass dieses der Fall ist' verstehe ich,

dass sich (der Schluss) wegen diesen ergibt (λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν)". Dufour/Wartelle und Ross belassen die Formel dennoch im Text, Kassel athetiert.

b19 „in den *Methoden*": Es ist keine Schrift des Aristoteles unter diesem Titel bekannt. Aber auch der antike Rhetoriklehrer Dionysios Halikarnassos erwähnt sie in *Epistula ad Ammaeum* I 729 ff. Naheliegenderweise bringen die Kommentatoren diesen Titel mit den logischen Schriften in Verbindung. Andere identifizieren die hier bezeichnete Stelle umstandslos mit *Topik* I 12, 105a16–19, und VIII 2, 157a18–20. An diesen Stellen sagt zwar Aristoteles in der Tat etwas über die Wirkung von Induktion und Deduktion aus; die vorliegende Stelle kommt darauf jedoch erst ein paar Zeilen später zu sprechen. Der unmittelbar an den Hinweis anschließende Gedanke ist, dass die einen Reden mehr durch Induktionen, die anderen mehr durch Deduktionen geprägt sind; und davon handeln die bezeichneten *Topik*-Stellen natürlich nicht.

b23–24 „mit lauterem Beifall aber werden die enthymematischen Argumente bedacht (θορυβοῦνται δὲ μᾶλλον οἱ ἐνθυμηματικοί)": In den modernen Übersetzungen wird das Verb „θορυβοῦνται" öfters so verstanden, dass es den Lärm bzw. den Beifall beschreibt, den die enthymematische Rede beim Publikum bewirkt; vgl. z. B. Roberts: „excite the louder applause", Krapinger (1999): „solche aber, die sich der Enthymeme bedienen, erregen den Lärm der Zuhörer stärker". Eine ältere, aber noch immer anzutreffende Tradition bevorzugt dagegen Beschreibungen, die die Erregung des Publikums hervorheben; vgl. z. B. Roth (1833): „die durch Enthymemen hat mehr Schlagendes", Stahr: „mehr überwältigenden und bestürzenden Eindruck bringen die enthymematischen hervor", Gohlke (1959) „aber die auf Gedankenketten sich stützenden sind erregender" und schließlich Sieveke: „mehr erregen jedoch die Reden, die sich des rhetorischen Schlussverfahrens bedienen". – Gegen diese zweite Tradition hat schon Rauchenstein (1863, 469) eingewandt, dass diese Übersetzer „θορυβοῦνται" im Sinne von „θορυβοῦσιν" lesen; ein solcher Gebrauch der medialen Form sei aber „unerhört". Der Gedankengang erfordere vielmehr, dass Enthymeme nicht nur wie die Induktionen überzeugen, sondern mit lautem Beifall aufgenommen werden: „Dieses wird durch θόρυβος und hier durch das Passivum θορυβοῦνται ausgedrückt, sie werden mit lauten Beifallsbezeugungen aufgenommen …" Für diesen Gebrauch kann sich Rauchenstein auf Isokrates, or. 12, 233, berufen. Auch LSJ (unter 2.a – pass.) versteht den vorliegenden Wortgebrauch zusammen mit der genannten Isokrates-Stelle als Beispiel für den passivischen Gebrauch der Bedeutung „shout in token of approbation or the contrary".

Historischer Hintergrund der Übersetzungskontroverse: Offenbar hat die Übersetzungstradition, welche in „θορυβοῦνται" die Erregung oder Verwirrung des Publikums ausgedrückt sieht, ihren Ursprung erstens in einem Textproblem und zweitens in einer in der Renaissance bevorzugten Interpretation der vorliegenden Stelle. Zum Textproblem: In der Handschrift **F** war der ganze Satz von 1356b22–24 ausgefallen, was bei den Abkömmlingen dieser Quelle für erhebliche Konfusionen gesorgt hat. Die Tübinger und die Florentiner Fensterhandschriften **Tu²** und **La** bringen bei dem Versuch, die Lücke zu beheben, anstelle von

„θορυβοῦνται" das Verb „ταράττουσι (verwirren)" (Kassel (1971, 68)) in Umlauf. Dabei könnte es sich, wie Kassel (a.a.O.) vermutet, um eine Rückübersetzung des mehrdeutigen lateinischen Ausdrucks „turbantur" aus der Wilhelm-Übersetzung (ähnlich die vetus translatio: „perturbantur") handeln. Die Übersetzer und Kommentatoren der Renaissance behielten aber Wiedergaben bei, die dem Aspekt der Erschütterung und der im Zuhörer bewirkten Aufruhr entsprechen und die Grundbedeutung des lärmenden Beifalls vergessen lassen. Maioragius zum Beispiel übersetzt: „sed illae, quae sunt enthymematibus refertae, maiore quodam impetu animos commovent", Muretus: „maiorem animorum efficiunt enthymematicae". Diese Übersetzung kommt verschiedenen Neigungen der Renaissance-Interpreten entgegen, wie etwa derjenigen, psychologisierende Erklärungen für Zusammenhänge zu geben, die bei Aristoteles ohne jede Anspielung auf Psychologie eingeführt werden, oder der Neigung, Entsprechungen für die rhetorische Aufgabe des *movere*, wie man sie bei Cicero formuliert findet, auch für Aristoteles nachzuweisen; vgl. dazu auch Green (1998, 284f.). ‚Psychologisierung' meint in diesem Zusammenhang vor allem auch, dass man einen rhetorischen Effekt durch die Beteilung verschiedener Seelenvermögen zu erklären versucht; in diesem Sinn kommentiert auch Petrus Victorius (1548, 38): „θορυβεῖσθαι enim quamvis patiendi formam habeat, actum prae se fert: significatque commovere maiore quodam metu animos eorum, qui praesentes ei rei sunt, et permiscere, ac uasi in mente ipsorum tumultum, et trepidationem excitare."

b24 „[davon (αὐτῶν)]": In den Ausgaben von Ross und Kassel als fremder Zusatz eingeklammert.

1356b26–1357a1 In gedrängter Form werden an dieser Stelle zwei wichtige Feststellungen zum Begriff und zur Handhabung des Überzeugenden (πιθανόν) eingebracht. Erstens ist das Überzeugende immer für jemand Bestimmten überzeugend; das Überzeugend-Sein wird einer Sache demnach nicht absolut, sondern stets in Relation zu einem Adressaten zugesprochen, für den die betreffende Sache überzeugend ist. Dieser Hinweis auf die Grammatik des Prädikats ‚Überzeugend-Sein' schließt die Erwartung mit ein, dass für verschiedene Adressaten verschiedene Dinge überzeugend sein können. Die zweite Feststellung zum Begriff des Überzeugenden greift genau diese Erwartung auf und schränkt zugleich ihre Bedeutung für die rhetorische Handhabung in einer wesentlichen Hinsicht ein: Die Frage, was für wen überzeugend ist, kann von der rhetorischen Kunstlehre nicht bis in die Einzelfälle hinein differenziert werden, weil das Einzelne auch bei anderen Lehrgegenständen nicht wissenschaftlich erfassbar ist. Vielmehr geht es darum zu wissen, was für eine als ‚so und so beschaffen' beschreibbare Gruppe von Adressaten – und nicht für den individuellen Hörer als solchen – überzeugend ist und was bei ihnen als anerkannt oder akzeptabel (ἔνδοξον) gilt.

(1.) „Weil ... das Überzeugende für jemand Bestimmten überzeugend ist ...": Das Überzeugende verhält sich ebenso wie das ‚Anerkannt-Sein (ἔνδοξον)' (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 2c)) relational; es ist immer ‚überzeugend *für jemanden*' oder ‚überzeugend *bei jemandem*'. Deshalb geht Aristoteles auch in Kap. I 3 dazu über, die Rede aufgrund von drei Momenten, dem Gegenstand, dem Sprecher und dem Adressaten zu analysieren. Dass der Adressaten-Bezug des

Überzeugenden aber nicht dazu führt, den Begriff des Überzeugenden als eine subjektive Kategorie zu behandeln, die eine von Subjekt zu Subjekt verschiedenartige Wirkung beschreibt, wird aus der Bemerkung klar, dass die Rhetorik als Kunst nicht das im Einzelfall Überzeugende behandeln soll (vgl. unten, Anm. (2.)). Von einem subjektivistischen Verständnis des Überzeugenden hält Aristoteles auch die Voraussetzung ab, dass es möglich ist, zwischen dem Überzeugenden und dem nur scheinbar Überzeugenden zu unterscheiden (vgl. die Anm. (3.) zu 1355b7–21). Das Überzeugend-Sein ist daher in der *Rhetorik* eine zwar relationale, aber objektiv beschreibbare Eigenschaft (vgl. auch unten, Anm. (1.1)), was auch Voraussetzung für die von Aristoteles mehrfach betonte Parallelität von Wahrem und Überzeugendem ist (vgl. die Anm. (4.2) zu 1355a3–20). Der Verweis auf die Dialektik hebt außerdem die Gemeinsamkeit zum Umgang mit den ἔνδοξα hervor.

(1.1) Wenn man das Überzeugende (πιθανόν) im Anschluss an das Anerkannt-Sein interpretiert, wozu Aristoteles offenbar auffordert, wird man eher das faktische Überzeugend-Sein betonen; demnach ist dasjenige für jemanden überzeugend, das vom Betreffenden faktisch anerkannt wird. Öfters aber wird etwas als ‚überzeugend' bezeichnet, was jemanden unter bestimmten Umständen überzeugen *würde*. In diesem Fall fragt man sich, ob (a) etwas potentiell Überzeugendes dadurch überzeugend ist, dass es jemandem überzeugend zu sein scheint, oder ob (b) uns umgekehrt etwas überzeugend zu sein scheint, weil es überzeugend ist (für jemand von der-und-der Art). Wenn Aristoteles sagt, die Rhetorik untersuche an jeder Sache das möglicherweise Überzeugende und es gebe einen Unterschied zwischen dem wirklich Überzeugenden und dem scheinbar Überzeugenden, dann scheint eher (b) die angemessene Beschreibung zu sein. Wenn er hingegen, wie im vorliegenden Abschnitt betont, dass das Überzeugende immer für jemand Bestimmten überzeugend ist, scheint hingegen (a) ins Spiel zu kommen. Man könnte daher eine ‚mittlere' Antwort für Aristoteles favorisieren: ‚(α) Überzeugend ist das, was für den maßgeblichen Beurteiler überzeugend ist, und (β) derjenige Beurteiler ist maßgeblich, der das Überzeugende zu erkennen vermag.' Ähnliche Beschreibungen benutzt Aristoteles bisweilen für das Gute; vgl. *EN* III 6, 1113a25 ff.: „Was dem Tugendhaften gut erscheint, ist wahrhaft gut ... denn der Tugendhafte beurteilt alles richtig, und bei jeder Sache scheint ihm das Wahre der Fall zu sein" (vgl. zur Deutung solcher Aussagen: Charles (1995)). Nun ist im vorliegenden Fall vielleicht (a) zu großzügig formuliert, denn Aristoteles meint nicht, dass etwas dadurch überzeugend wird, dass es *irgendjemandem* überzeugend scheint, sondern dadurch, dass es jemandem überzeugend scheint, der dafür, dass ihm etwas anderes überzeugend scheint als anderen, *Gründe hat*. Ein typisch Aristotelisches Beispiel wäre dies: dass den Älteren eine bestimmte Handlungsempfehlung im Unterschied zu den Jungen nicht überzeugend scheint, liegt daran, dass sie schlechte Erfahrungen gemacht haben; es gibt also Gründe dafür, dass ihnen etwas anderes überzeugend scheint als den Jungen. Entsprechend wäre auch die Richtung (α) einzuschränken: ‚Überzeugend ist das, was für den maßgeblichen Beurteiler überzeugend ist und was, wenn es von anderen maßgeblichen Beurteilern nicht für überzeugend gehalten wird, mit *gutem Grund* anders beurteilt wird.' Das Kriterium der guten Gründe aber verlagert das vermeintliche Gleichgewicht zwischen (α) und (β) deutlich in Richtung (β).

(2.) „Weil keine Kunst auf das den Einzelfall Betreffende abzielt“: Es kann keine Wissenschaft und Kunst vom Einzelnen als solchen geben; vgl. dazu Anm. (1.) zu 1354a6–11. Beim Umgang mit anerkannten Meinungen und dem Überzeugenden kommt hinzu, dass Sondermeinungen, die dadurch zustande kommen, dass die Betreffenden hinter den allgemeinen intellektuellen Standards zurückbleiben, nicht die Frage berühren, ob etwas überzeugend ist oder nicht (vgl. oben, Anm. (1.1)).

(3.) „das eine … unmittelbar …, das andere aber dadurch, dass es durch Derartiges bewiesen zu sein scheint“: Nur in einer Parenthese führt Aristoteles die Unterscheidung ein, dass Dinge teils „unmittelbar durch sich selbst (εὐθὺς … δι' αὑτὸ)“ und teils dadurch überzeugend sind, dass sie durch anderes, was überzeugend ist, bewiesen werden. Letztere Möglichkeit stellt offenbar den allgemeinen Rahmen für die deduktiv beweisenden Argumente in der Rhetorik dar, die das Überzeugend-Sein bestimmter Prämissen dazu nutzen, um einen anderen Satz, der mittels Deduktion auf diese Prämissen zurückgeführt werden kann, ebenfalls überzeugend zu machen.

b30 „Kallias“: Aristoteles' Standardbeispiel für einen beliebigen Menschen (vgl. Bonitz (1870, 359): „nomen usitatum ad significandum quemlibet hominem“ mit zahlreichen Belegen); oft auch als Beispiel für einen beliebigen *individuellen* Menschen im Unterschied zur Art des Menschen allgemein oder bestimmten Arten des Menschen; oft zusammen mit Sokrates (vgl. II 4, 1382a5). Nach einer verbreiteten Erklärung tauchen Kallias und Sokrates deswegen so regelmäßig als Beispiele für beliebige Individuen auf, weil im Lehrsaal der Platonischen Akademie Gemälde von beiden angebracht waren. Daher wird der Hinweis auf Kallias und Sokrates oft auch als Anhaltspunkt für die Datierung des betreffenden Textes für die Periode des Akademieaufenthalts genommen. Vgl. dazu generell: H. Jackson, „Aristotle's Lecture-Room and Lectures“, in: Journal of Philology 34 (1920), 191–200.

b35 „es scheint nämlich auch den Schwachsinnigen etwas wahr zu sein“: Vgl. dazu *EE* I 3, 1214b28–31: „Alle Meinungen nun, die irgendwelche Leute über sie (die *eudaimonia*) vertreten, zu prüfen, wäre überflüssig – denn vieles scheint auch Kindern, Kranken und geistig Verwirrten wahr zu sein, worin kein Vernünftiger eine Schwierigkeit sehen dürfte …“; vgl. außerdem die Vorbemerkung (3.) zu Kapitel I 4–14.

b36–a1 „sondern jene deduziert aus dem, was denen (wahr scheint), die des Arguments bedürfen (ἐκ τῶν λόγου δεομένοις), die Rhetorik aber aus dem, was denen (wahr scheint), die bereits gewohnt sind, für sich Beratungen anzustellen (ἐκ τῶν ἤδη βουλεύεσθαι εἰωθόσιν)“: Die Übersetzung folgt hiermit der Textgestaltung bei Kassel und der scharfsinnigen Konjektur von Maier. Im traditionellen Verständnis ist an dieser Stelle nicht von Personen, sondern von Gegenständen die Rede: „sondern jene deduziert aus dem, was der Begründung bedarf (ἐκ τῶν λόγου δεομένων), die Rhetorik aber aus dem, was für gewöhnlich bereits Gegenstand der Erörterung ist (ἐκ τῶν ἤδη βουλεύεσθαι εἰωθότων)“: Diese Textgestalt entspricht **ω**, die Übersetzung der üblichen Auffassung, wie man sie etwa bei Stahr, Roberts, Freese findet. Maier (1900, II 1, 476, Fußn. 2) beanstandet diese üb-

liche Wiedergabe: „βουλεύεσθαι müsste hier passiv., in der folgenden Zeile gleich medial verstanden werden, und der Gedanke: aus den Sätzen, welche schon beraten zu werden pflegen, ist mindestens uneben. Ueberdies erwartet man im Zusammenhang nicht eine Charakteristik der Sätze, die in der dialektischen bezw. rhetorischen Beweisführung verwendet werden, sondern eine Angabe der Klasse von Personen, mit der die Dialektik, bezw. die Rhetorik zu rechnen hat". Eine wichtige Evidenz zugunsten von Maiers Auffassung kann aus der *Topik* entnommen werden, wo in I 11, 105a3–5, mit derselben Formulierung ebenfalls nicht Gegenstände, sondern Personen gemeint sind: „Man soll weder jedes Problem noch jede These untersuchen, sondern diejenigen, bei denen jemand nicht weiter wissen könnte, weil er Argumente benötigt und nicht Züchtigung oder Wahrnehmung." Die durch Maiers Umstellung auf die Dativform erforderliche Ergänzung ‚was ... wahr scheint' kann leicht aus Zeile 35 („es scheint wahr zu sein (φαίνεται)") übernommen werden. Kassel (1971, 123f.) stimmt Maiers Konjektur mit Nachdruck zu, Grimaldi bleibt ablehnend (I 53) mit Verweis auf den Ausdruck „δεομένων" in Zeile 1357a9, der sich auf Gegenstände bezieht (die der Deduktion bedürfen).

1357a1–1357a7 In Anknüpfung an die Bemerkungen zur Adressaten-Relativität überzeugender Sätze und Prämissen gibt Aristoteles eine kurze Charakterisierung der Gegenstände und der Hörer, mit denen es die Rhetorik zu tun hat. Die Reden handeln von Gegenständen, über die man sinnvollerweise Beratungen anstellen kann und die man nicht durch die Anwendung einer Kunstlehre bewältigt; diese Beschreibung können aber nur solche Gegenstände erfüllen, von denen man meint, dass sie sich auch auf andere Weise verhalten können, als sie es tatsächlich tun. Was die Zuhörer der betreffenden Reden angeht, so muss man davon ausgehen, dass sie thematisch weit voneinander entfernte Gegenstände nicht „zusammensehen (συνορᾶν)" bzw. nicht in einen sinnenvollen Zusammenhang bringen können und dass sie außerdem nicht in der Lage sind, „von weither (πόρρωθεν)" – d.h. entweder über zahlreiche Prämissen und Zwischenschritte hinweg oder aus sachlich nicht unmittelbar verwandten Prämissen – Schlüsse zu ziehen.

(1.) Die beiden hier genannten Merkmale hinsichtlich des Gegenstandes und der Zuhörer der Rhetorik sind für die Besonderheiten der rhetorischen Argumentation, insbesondere für die Besonderheit des Enthymems gegenüber Deduktionen im eigentlich dialektischen Gebrauch, verantwortlich; einige dieser Besonderheiten werden gleich im Anschluss, nämlich in Abschnitt 1357a7–22 ausgeführt. Vgl. dazu auch die Anm. 3.2.1 zu Abschnitt I 1, 1355a3–20.

(2.) Darauf, dass die Rhetorik und mithin die rhetorischen Argumente einen besonderen Gegenstand haben, wurde schon kurz in I 1, 1355a12f., angespielt. Hier nun wird die Besonderheit des rhetorischen Gegenstands ganz darauf zurückgeführt, dass es sich um Gegenstände handelt, über die wir beraten/beratschlagen können (βουλεύεσθαι). Das wiederum tun wir nur bei Dingen, von denen wir zumindest meinen, dass sie sich anders verhalten können, also hat es die Rhetorik mit Dingen zu tun, die sich auch anders verhalten können (vgl. unten 1357a13–15: „daher handeln die Enthymeme und Beispiele notwendigerweise von solchen Dingen, die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten"). – Soweit ist das Argument klar und entspricht zumindest einer der Anforde-

rungen, die auch in *EN* III 5, 1112b9 für den Gegenstand des Beratschlagens genannt werden (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1357a2. 4. 6f.). Aber ist das Kriterium selbst, dass es die Rhetorik nur mit solchen Dingen zu tun hat, über die wir beraten, angemessen? Das Beraten oder Beratschlagen ist offenbar nur für eine Gattung der Rede, die politische Rede typisch, die deswegen auch als „symbouleutische", also „beratschlagende" Rede bezeichnet wird. Bei der Gerichtsrede, die ausdrücklich Vergangenes zum Gegenstand hat, gibt es aber im engeren Sinn nichts zu beraten, und auch die vorführende Rede oder Lobrede hat entweder vergangene Taten oder gegenwärtigen Eigenschaften, jedenfalls aber nicht ausschließlich Handlungen, sondern auch Personen zum Gegenstand, so dass auch hier der Beratungsbegriff nicht unbedingt leitend sein kann. – Man müsste, um das Argument zu retten, folgenden Umweg konstruieren: Die beiden nicht beratenden Redegattungen haben keinen Gegenstand, der vom Redner und den Zuhörern zum Gegenstand einer Beratung gemacht wird. Jedoch sind auch sie auf den Bereich menschlicher Handlungen bezogen (wenngleich nicht auf Handlungen, deren Ausführung der Redner beratschlagen soll), und menschliche Handlungen im Allgemeinen haben die Eigenschaft, von den handelnden Menschen zuvor erwogen werden zu können, oder anders gesagt: der Bereich der menschlichen Handlung insgesamt ist derselbe, wie der, in dem es Beratung oder Erwägung gibt und in dem sich daher die Dinge auch anders verhalten können.

a2. a4. a6–7 „beraten/Beratungen anstellen": Übersetzt wird damit „βουλεύεσϑαι", was außer dem diskursiven Beraten und Beratschlagen auch das ‚Mit-sich-selbst-zu-Rate-gehen' und in diesem Sinn auch das Überlegen bzw. Erwägen und Abwägen besonders von verschiedenen Handlungsoptionen meint. Nach der Begriffsbestimmung in *EN* III 5, 1112a18–b31, beraten oder erwägen wir nur Dinge, die in unserer Macht stehen und die ausführbar sind (1112a30f.); d.h. wir beraten nicht über das, was sich immer anders, wie das Wetter, oder nur aufällig, wie das Finden eines Schatzes, verhält (112a21–27). Wir beraten oder erwägen auch nicht Vergangenes, etwa Troja zerstört zu haben (*EN* VI (= *EE* V) 2, 1139b6f.), und auch vom Zukünftigen und Möglichen erwägen wir nicht alles: Kein Spartaner überlegt sich, wie die Skythen ihren Staat am besten einrichten wollen (1112a28f.). Schließlich erwägen wir nach Aristoteles auch nicht die Ziele selbst, sondern das, was zu den Zielen führt (1112b11f.), so wie wir die Gesundheit oder das Glück wollen, uns aber nicht für sie entscheiden können, so scheint sich allgemein das Wollen eher auf die Ziele, die Erwägung und Entscheidung eher auf den Weg zu diesen Zielen zu beziehen (1111b26ff.). Die Ziele sind für uns allgemein nicht verfügbar, sondern das, was zu den Zielen führt. Zu einem gegebenen Ziel überlegen wir, welches der geeignetste Weg dahin sei. Oder wir überlegen, wie der Weg zu einem Ziel erreicht wird, und wie dieser Weg wiederum erreicht wird, bis wir bei dem angelangt sind, was in unserer Macht steht (1112b15–20 und *Met.* VII 7, 1032b18–26).

1357a7–1357a22 Offenbar setzt dieser Abschnitt die Erläuterung zu der im vorigen Abschnitt formulierten Aufgabe der Rhetorik fort. Die Formulierung dieser Aufgabe enthielt nämlich einen auf den Gegenstand und einen auf den Zuhörer bezogenen Teil; nachdem der letzte Abschnitt kurze Erläuterungen zum Gegenstand

der öffentlichen Rede gab, wird hier eine Anleitung für die Verwendung von Prämissen gegeben, die der Eigenart der Zuhörer Rechnung trägt. Diese Anleitung gewinnt er dadurch, dass er zum Kontrast zwei beim dialektischen Schließen übliche Fälle heranzieht: Man kann Deduktionen aus solchen Prämissen bilden, die zuvor selbst als die Konklusion eines deduktiven Arguments erwiesen worden sind, oder aus solchen Prämissen, für die das nicht gilt, die aber einer solchen deduktiven Rechtfertigung bedürften, weil sie selbst noch nicht zu den anerkannten Meinungen gehören. Beide Verfahrensweisen kommen für den rhetorischen Gebrauch jedoch nicht in Frage: die erste Möglichkeit überfordert aufgrund der Länge den Zuhörer oder Richter, von dem man annimmt, er sei ein einfacher Mensch, während die zweite Möglichkeit einfach unüberzeugend bleibt. Die wichtigste Konsequenz, die Aristoteles daraus zieht, besteht darin, dass das Enthymem aus nur wenigen Prämissen hervorgehen soll; ohnehin sollen solche Voraussetzungen ungenannt bleiben, die bekannt sind und vom Hörer selbst ergänzt werden können.

Die vorliegenden Bemerkungen enthalten diejenigen Regeln, die die berühmte Kürze oder – wie viele Kommentatoren meinen – Unvollständigkeit des Enthymems zur Folge haben. Damit bilden diese Ausführungen auch einen wesentlichen Teil der Syllogismus-truncatus-Lehre.

(1.) *Die Kürze des Enthymems. Überblick:* Zur Frage der Anzahl der Prämissen wird zunächst die Anmerkung (1.1) daran erinnern, dass auch der dialektische Schluss oft nur *eine* Prämisse enthält, dass Aristoteles aber auch dort nie davon spricht, dass der dialektische Schluss deswegen nur eine unvollständige Deduktion sei. Es wird eine Hypothese formuliert, warum das so sein könnte, und schließlich wird eine Übertragung für den Fall des Enthymems vorgenommen: Warum sollte das, was für den Schluss in der Dialektik gilt, nicht auch für das Enthymem gelten, wo Aristoteles sich in der Rhetorik stets auf den Deduktionsbegriff der Dialektik beruft? In (1.2) wird gezeigt, dass die Forderung, weniger Prämissen zu gebrauchen, nicht notwendig meint, dass man von den zwei, drei, vier oder mehr Prämissen einer Deduktion einige bis auf eine weglassen soll, vielmehr geht es hier auch um die Anzahl deduktiver Schritte: A ist der Fall, wenn B der Fall ist. B ist der Fall, wenn C der Fall ist. C ist Fall, wenn D der Fall ist usw. Dass eine zu große Anzahl solcher Schritte den Zuhörer überfordert, ist klar. Dies passt auch besser zu der oben gebrauchten Formulierung, der Zuhörer könne nicht über vieles hinweg zusammenschauen, als es die herkömmlicherweise unterstellte Frage, ob man von zwei Prämissen eine weglassen soll, tut. Anmerkung (1.3) zeigt, dass die Forderung, das Enthymem dürfe nicht von weither geholt sein, nicht die Frage der logischen Vollständigkeit betrifft, und Anmerkung (1.4) zeigt, dass auch die Forderung, man dürfe nicht alles aufgreifen, nicht die logische Vollständigkeit betreffen muss. Dass die vorliegenden Bemerkungen als Kronzeugenstelle für die Syllogismus-truncatus-Lehre nicht in Frage kommt, erweist sich außerdem durch die Detailkommentierung zu den Formulierungen „das Beispiel induktiv und das Enthymem deduktiv" in 1357a15f., „aus wenigen (Prämissen) und oftmals aus weniger (Prämissen)" in 1357a16f. und schließlich „die erste Deduktion (ὁ πρῶτος συλλογισμός)" in 1357a17. Diese Reihe von Argumenten wird abgerundet durch eine grundsätzliche Überlegung zum Status der vorliegenden Bemerkungen (1.5) sowie durch Bemerkungen zu den grundsätzlichen Zielen, die mit der Kürze des Enthy-

mems erreicht werden sollen (1.6) und zur Darstellung des gelungenen Enthymems in Buch III (1.7). Zur Vorbereitung ist folgende Textanalyse nützlich.

Synoptische Textanalyse: Bei näherem Hinsehen erweist sich der Abschnitt als einigermaßen intrikat. Interpretatorische Unterstützung verspricht ein Abschnitt aus II 22, der offenbar als Zusammenfassung desselben Gedankens gedacht ist, aber zugleich wichtige Neuakzentuierungen enthält.

> I 2, 1357a7–18: „Man kann Deduktionen bilden und Schlüsse ziehen *[1. Verfahren]* einmal aus dem zuvor Deduzierten, *[2. Verfahren]* das andere Mal aus dem, was noch nicht deduziert ist, aber der Deduktion bedarf *[d.h. was selbst erst durch Deduktion eingeführt werden müsste]*, weil es nicht zu den anerkannten Meinungen gehört. Notwendigerweise verhält es sich so, dass von diesen das eine *[Problem der 1. Verfahrensweise]* nicht leicht nachvollziehbar ist wegen der Länge (διὰ τὸ μῆκος) ... das andere *[Problem der 2. Verfahrensweise]* aber nicht überzeugend ist, weil es weder aus dem, worüber Übereinstimmung erzielt wurde, noch aus den anerkannten Meinungen folgt; *[‚offizielle' Folgerung für die Formulierung des Enthymems]* daher handeln die Enthymeme und Beispiele notwendigerweise von solchen Dingen, die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten, und (werden gefolgert) ... aus wenigen (Prämissen) und oftmals aus weniger (Prämissen) als die, woraus die erste Deduktion erfolgt. Wenn nämliche eine von diesen bekannt ist, braucht man nichts zu sagen ..."

> II 22, 1395b24–26: „... man darf die Schlussfolgerungen nämlich weder *[1. Verfahren]* von weither (πόρρωθεν) ziehen noch *[2. Verfahren]*, indem man alles aufgreift. *[Problem der 1. Verfahrensweise]* Das eine ist nämlich unklar (ἀσαφές) wegen der Länge (διὰ τὸ μῆκος), *[Problem der 2. Verfahrensweise]* das andere ist geschwätzig, weil man Selbstverständliches sagt (διὰ τὸ φανερὰ λέγειν)."

I 2, 1357a7–18: Das 1. Verfahren in I 2 besteht darin, Deduktionsketten zu bilden; auf diese Weise wird gewährleistet, dass keine Prämissen benutzt werden, die nicht genügend eingeführt sind. Jedoch kommen auf diese Weise lange Schlüsse zustande, denen man nicht leicht folgen kann. Bei dem 2. Verfahren aus I 2 wird offenbar darauf verzichtet, alle Prämissen erst einzuführen. Damit ist das Problem der Länge umgangen, jedoch hängt die Argumentation dann möglicherweise von Prämissen ab, die nicht anerkannt sind und über die keine Übereinstimmung erzielt wurde (‚Übereinstimmung erzielen' ist natürlich eine Vorstellung aus dem dialektischen Gespräch; weil bei der rhetorischen Anwendung dieses Modells keine ausdrückliche Zu- bzw. Übereinstimmung erwartet werden kann, dürfte diese Formulierung für die Rhetorik gleichbedeutend sein mit ‚einen Satz durch Induktion oder Deduktion (erfolgreich) eingeführt haben'). Die ‚offizielle' Schlussfolgerung, dass Enthymeme oftmals aus weniger Prämissen gebildet werden und dass Bekanntes nicht ausgesprochen werden soll, wird keiner der beiden Möglichkeiten ausdrücklich zugeordnet; es liegt jedoch nahe, diese auf das Problem der zu langen Schlüsse in der 1. Verfahrensweise zurückzubeziehen.

Zum Vergleich: II 22, 1395b24–26: Der korrespondierende Abschnitt in II 22

wird ausdrücklich als Zusammenfassung von etwas zuvor Erörtertem eingeführt; und als solche Referenzstelle kommt von dem überlieferten Text nur der vorliegende Abschnitt aus I 2 in Frage. Das 1. Verfahren aus II 22 besteht darin, ‚Schlüsse von weither zu ziehen', und zieht das Problem nach sich, wegen der Länge unklar zu sein. Das 2. Verfahren besteht darin, ‚alles aufzugreifen', was dadurch problematisch wird, dass man durch das Aussprechen von Selbstverständlichem geschwätzig wirkt.

Man sieht, dass sich die beiden hier genannten Verfahren nicht ohne weiteres auf die beiden in I 2 behandelten Verfahren zurückführen lassen. Die beiden deutlichsten Entsprechungen zum früheren Abschnitt sind: erstens der Verweis auf das Problem der Länge, das sich in beiden Abschnitten aus der jeweils zuerst genannten Verfahrensweise ergibt, zweitens der Hinweis auf das Aussprechen des schon Bekannten (I 2) bzw. des Selbstverständlichen (II 22), was in I 2 in der ‚offiziellen' Folgerung und in II 22 als Konsequenz der 2. Verfahrensweise genannt wird. – Nun könnte man aufgrund des wiederholten Hinweises auf das Problem der Länge versucht sein, die in beiden Abschnitten zuerst genannten Verfahrensweisen gleichzusetzen, doch ergäbe sich dabei eine Schwierigkeit: Auch die 2. Verfahrensweise in II 22 läuft auf ein zu langes Schlussverfahren hinaus. Der Unterschied, der in II 22 gemacht wird, resultiert aus zwei unterschiedlichen Folgen aus einem zu ausführlichen Schlussverfahren: Es kann einerseits schwierig nachzuvollziehen sein und kann andererseits – aufgrund selbstverständlicher Elemente – redundant wirken.

Wie verhalten sich diese beiden Wirkungen zueinander? Man könnte sie als konträr ansehen, insofern der Hörer auf die eine Weise überfordert, auf die andere Weise gelangweilt wird. Andererseits scheint Aristoteles die Länge in jedem Fall mit der Überforderungsgefahr verbinden zu wollen (vgl. etwa auch 1357a3f.); somit bestünde auch bei einer aus Trivialitäten bestehenden Schlusskette die Gefahr, dass der Zuhörer den Überblick verliert – abgesehen davon, dass die einzelnen Schritte für sich genommen dem Hörer nichts Neues sagen und somit den zusätzlich unerwünschten Effekt der so genannten „Geschwätzigkeit" mit sich bringen. Dennoch sind die beiden Verfahren ohne jede Frage distinkt, und auch die beiden Effekte können auseinander gehalten werden. Die Redundanz hat auch dann einen nachteiligen Effekt, wenn sie nicht so weit geht, dass sie dem Hörer das Verfolgen des Schlusses unmöglich macht. Und umgekehrt – was noch wichtiger ist – ist nicht jedes ausführliche Deduktionsverfahren redundant: Begründungsverfahren, die auf Sätze von höherem Allgemeinheitsgrad zurückgreifen, können auch ohne die Anführung von Selbstverständlichem für den Hörer aufgrund der Länge unverständlich werden.

Folgerungen für das 1. Verfahren aus I 2: Die Beschreibung des 1. Verfahrens in I 2 ist für die beiden in II 22 angeführten Verfahrensweisen offen: Dass man die zu benutzenden Prämissen selbst erst herleitet und dadurch eine längliche und schwer verständliche Schlusskette hervorbringt, kann entweder daher rühren, dass man von weither, d.h. von entlegenen, sehr allgemeinen Prämissen her argumentiert (was noch nicht bedeutet, dass man redundant argumentiert), oder daher, dass man ‚alles aufgreift' und dadurch viele selbstverständliche Schritte mit berücksichtigt (was nicht zu bedeuten braucht, dass man ‚von weither' argumentiert). Nur der

zweite Fall aber (also der, welcher der 2. Verfahrensweise aus II 22 entspricht) berechtigt zu der Folgerung, man könne das Bekannte auch weglassen, denn der erste Fall impliziert keinerlei redundante Momente. Nur insofern das Phänomen der redundanten Argumentation schon in der Auseinandersetzung mit der 1. Verfahrensweisen angelegt ist (dabei ist vorausgesetzt, dass das 2. Verfahren hierzu ohnehin nichts beiträgt), stellt sich die Bemerkung der ‚offiziellen Folgerung', man könne das schon Bekannte weglassen, als eine wirkliche Folgerung aus der Kritik der angeführten Verfahrensweise dar. Ansonsten müsste man annehmen, dass Aristoteles zunächst das Gebot der zu vermeidenden Länge nur durch die erschwerte Verständlichkeit einführt und erst von diesem Gebot aus nachträglich das Unterdrücken von bekannten Voraussetzungen als ein mögliches Vorgehen zur Vermeidung von Länge aufgreift. Dieser Lesart, die für I 2 möglich ist, steht jedoch die – vielleicht nachträglich glättende – Darstellung von II 22 entgegen, wonach Unverständlichkeit und Redundanz zwei gleichermaßen zu vermeidende Effekte sind.

Das 2. Verfahren aus I 2: Die Rolle des 2. Verfahrens bzw. seiner Zurückweisung ist nicht ohne weiteres klar, denn erstens findet sich dazu keine Entsprechung in Kapitel II 22 und zweitens scheint die Zurückweisung dieses Verfahrens keinen ausdrücklichen Niederschlag in der ‚offiziellen' Folgerung des vorliegenden Abschnitts zu finden. Der zuletzt genannte Punkt könnte so erklärt werden, dass die Kritik an der 2. Verfahrensweise selbst schon die Folgerung so klar herausstellt, dass sie nicht wenige Zeilen später in der ‚offiziellen' Folgerung wiederholt werden muss, nämlich die Folgerung, dass rhetorische Schlüsse nicht aus Prämissen gezogen werden dürfen, die weder zuvor hergeleitet wurden noch selbst anerkannt sind.

Dennoch ist die Frage noch offen, wie die Auseinandersetzung mit dieser Verfahrensweise einzuordnen ist. Eine Einordnung ergibt sich auf folgende Weise: Der vorliegende Abschnitt setzt die Erläuterung der im vorausgegangenen Abschnitt formulierten Aufgabe der Rhetorik fort; die ‚offizielle' Folgerung des vorliegenden Abschnitts greift nämlich mit der Bemerkung „von solchen Dingen, die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten" auf die Hinweise des letzten Abschnitts zum Gegenstand der öffentlichen Rede zurück. Somit kann die Erörterung des vorliegenden Abschnitts bis zum Beginn der ‚offiziellen' Folgerung als Anwendung des oben formulierten Grundsatzes verstanden werden, dass sich die öffentliche Rede an solche Zuhörer wendet, „die nicht in der Lage sind, über vieles hinweg zusammenzuschauen und von weit her Schlüsse zu ziehen" (1357a3 f.). Dass der Hörer über eine derart eingeschränkte Auffassungskraft verfügt, äußert sich nun nicht nur darin, dass er nicht viele Voraussetzungen überblicken kann, sondern auch darin, dass er – ganz unabhängig von der Anzahl von Prämissen u.ä. – keinen Zusammenhang sieht zwischen Dingen, die weit auseinander liegen. Genau dies ist auch die Bedeutung von „zusammensehen (συνιδεῖν)" (nicht identisch, aber eng verwandt mit dem hier verwendeten „zusammenschauen (συνορᾶν)") in III 10, 1410b32). Auch mündet die oben herangezogene Parallelstelle in II 22 unmittelbar in eine Gegenüberstellung von gebildeten und ungebildeten Rednern unter dem Aspekt, dass die Gebildeten aufgrund allgemeiner Prämissen sprechen und damit bei den Hörern weniger gut ankommen als die Unge-

bildeten, die aufgrund des Naheliegenden sprechen; der Grund, warum die allgemeinen Prämissen weniger geeignet sind, ist der, dass die Zuhörer dazu weniger leicht einen Zusammenhang herstellen können als zum Naheliegenden.

Man kann daher sagen, dass das Von-weither-Folgern zwei Seiten hat: Einerseits bringt es in der Regel längliche Schlussverfahren mit sich und überfordert die Fähigkeit, mehrgliedrige Deduktionen nachzuvollziehen, andererseits knüpft es ‚weit hergeholte' Zusammenhänge, bei denen nicht so leicht zu sehen ist, worin der sachliche Zusammenhang besteht; ein Fall eines solchen weit hergeholten Zusammenhangs ist die Rückführung einer Konklusion aus dem Bereich konkreter Sachverhalte auf Prämissen eines sehr hohen Allgemeinheitsgrades. Während nun das 1. Verfahren den ersten Aspekt, die Länge oder Mehrgliedrigkeit des Schlusses betrifft, geht es bei der Behandlung des 2. Verfahrens u.a. darum, den zweiten Aspekt auszuschließen, d.h., die Verwendung von Prämissen, die nicht anerkannt sind und außerhalb des Horizonts des Zuhörers liegen.

Resümee der synoptischen Textanalyse: Zu lange Schlüsse, d.h. Schlüsse aus zu vielen Prämissen oder mit zu vielen deduktiven Zwischenschritten, kommen auf zweierlei Weise zustande und haben zwei Arten unerwünschter Wirkungen für die rhetorische Überzeugungsbemühung: Einmal kommen sie zustande, wenn man von weit hergeholten Prämissen aus argumentiert und dabei zahlreiche Prämissen einführen muss, um zu der gewünschten Konklusion zu gelangen; dann kommen sie aber auch dadurch zustande, dass man „alles", d.h. jeden noch so selbstverständlichen Schritt, eigens aufgreift. Schlüsse, die auf die eine oder andere Weise zu lang werden, sind nicht leicht nachvollziehbar; kommt die Länge durch das Aufgreifen selbstverständlicher oder schon bekannter Prämissen zustande, sind solche Schlüsse außerdem „geschwätzig", d.h. sie ermüden den Zuhörer durch ihre Redundanz und lenken von der Hauptsache ab. Dass die einfachen Zuhörer der öffentlichen Rede Schlüssen „von weither" nicht folgen und weit voneinander entfernte Sätze nicht leicht „zusammenschauen" können, meint zum einen, dass sie Mühe haben, eine größere Anzahl von Prämissen und deduktiven Schritten zu überschauen, zum anderen, dass sie – ungeachtet der Anzahl der Prämissen – den Zusammenhang zwischen der angestrebten Konklusion und einer ‚weit hergeholten' Prämisse nicht leicht sehen können. Deswegen ist beim rhetorischen Argumentieren solchen Prämissen der Vorzug zu geben, die anerkannt sind, ohne erst eingeführt werden zu müssen, und die im Horizont des Zuhörers liegen, d.h. unter anderem, dass sie nicht zu allgemein sind und aus dem Bereich dessen sind, was für den Zuhörer hinsichtlich der angestrebten Konklusion nahe liegend ist.

(1.1) *Entsprechung zu den dialektischen Schlüssen:* Hinsichtlich der Kürze des Enthymems ist zunächst an die Entsprechung zur Verwendung dialektischer Deduktionen zu erinnern: Aristoteles versteht die Rhetorik als Seitenzweig der Dialektik und er hebt wiederholt hervor, dass sie auf derselben Theorie der Deduktion beruht. Wenn wir daher in der Rhetorik Argumente mit nur einer Prämisse finden, ist das nicht mehr und nicht weniger überraschend als wenn wir solche Argumente in der Dialektik finden. Nun leiten die in der Schrift *Topik* angeführten Topen die Bildung von Argumenten an, die Aristoteles ebenfalls als συλλογισμοί bezeichnet und die den συλλογισμοί der Rhetorik formal sehr ähnlich sind; diese Ähnlichkeit schließt ein, dass auch die dialektischen συλλογισμοί wie die Enthymeme der

Rhetorik oft nur eine einzige Prämisse zu haben scheinen. Für die *Topik* jedoch ist die Unvollständigkeit der darin benutzten Schlüsse oder das Unterdrücken von Prämissen überhaupt kein Thema. Ohne Zweifel geht Aristoteles dort davon aus, von zwingenden deduktiv gültigen Argumenten zu sprechen. Dennoch scheint es ihm in der Regel zu genügen, dass der Gegner des dialektischen Streitgesprächs eine einzige Prämisse zugesteht, damit ein notwendiger Schluss auf die Konklusion zustande kommt. Wenn nun aber *Topik* und *Rhetorik* συλλογισμοί derselben Form aufweisen, ohne dass die *Topik* diese Schlüsse explizit als unvollständig behandeln würde, warum sollte dann diese Unvollständigkeit ein besonderes Merkmal der in der *Rhetorik* angeführten Beispiele für συλλογισμοί sein? Der nächstliegende Schluss, den man daraus ziehen kann, ist der, dass die in der *Rhetorik* als Beispiel angeführten Enthymeme im Wesentlichen deswegen die Form aufweisen, die sie tatsächlich haben, weil sie auf einer mit der Schrift *Topik* gemeinsamen Auffassung des συλλογισμός beruhen, und nicht weil in ihnen irgendein Teil aus irgendwelchen spezifisch rhetorischen Überlegungen heraus unterdrückt worden wäre.

Ein Topos der *Topik* hat die Aufgabe, zu einer gegebenen Konklusion eine geeignete Prämisse derart zu finden oder zu konstruieren, dass die Konklusion logisch aus der Prämisse folgt (vgl. dazu die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Wenn ein Topos die Form hat ‚Wenn das Prädikat P, das in konträrem Gegensatz zu P′ steht, auf S zutrifft, dann trifft P′ nicht auf S zu', dann wird dieser Topos typischerweise Argumente wie folgt anleiten: Zur angestrebten Konklusion, dass etwa Tugend nicht schädlich ist, kann die Prämisse konstruiert werden, dass Tugend nützlich sei, woraus dann, wenn diese die Zustimmung des Kontrahenten erhält, auf die gewünschte Konklusion geschlossen werden kann. Die daraus resultierende Form „Wenn Tugend nützlich ist, dann ist sie nicht schädlich" bzw. „Tugend ist nicht schädlich, denn sie ist nützlich" entspricht den in der *Rhetorik* gegebenen Beispielen für den rhetorischen συλλογισμός. Abgesehen davon, dass sich in der *Rhetorik* auch eine weitere Verwendung des Begriffs Topos findet und abgesehen davon, dass die Topen der *Rhetorik* nicht auf dem Prädikabiliensystem beruhen, haben die rhetorischen Topen nämlich dieselbe Aufgabe wie die der *Topik*. Außerdem haben *Topik* III und *Rhetorik* I 6–7 eine beträchtliche Zahl von Topen gemeinsam, welche trivialerweise auch dieselbe Art von Argumenten bedingen.

Nun könnte man mit Blick auf die dialektischen Argumente einwenden, dass bei ihnen stets der in Anspruch genommene Topos als eine zusätzliche Prämisse angesehen werden muss, damit man von einem vollständigen συλλογισμός sprechen kann, sei es – wie bei Brunschwig (1967) – als Prämisse eines aussagenlogischen Schemas oder sei es – wie zuletzt bei Slomkowski (1997) – als hypothetische Prämisse eines hypothetischen Syllogismus. Dazu ist zu sagen, dass Aristoteles keine dieser beiden Lösungen ausdrücklich als die seine in Anspruch nimmt, dass die erste einen aussagenlogischen Rahmen appliziert, den Aristoteles nirgendwo entwickelt und dass die zweite allenfalls als nachträgliche – nach-syllogistische – Rekonstruktion der topischen Logik in Frage kommt (vgl. dazu die 2. Vorbemerkung zu Kap. I 4–14, Abs. 2.2). Aber wie dem auch sei, es bleibt unbestritten, dass Aristoteles den Topos in der Dialektik nicht als eine Prämisse in dem Sinn verwendet, dass er dem Gegner zur Zustimmung eigens vorgelegt werden müsste; jeden-

falls in der Regel nicht (m.a.W. auch wenn der Topos eine Prämisse wäre, dann eine, die im Hintergrund bliebe). Daher bleibt in jedem Fall richtig, dass die dialektischen Argumente der Topik dem Typ „Wenn Tugend nützlich ist, dann ist sie nicht schädlich" entsprechen. Und es bleibt auch richtig, dass Aristoteles dies nirgendwo zum Anlass nimmt, die dialektischen Argumente als wesentlich unvollständig zu bezeichnen. Daher kann die Ein-Prämissenform der in der Rhetorik verwendeten Enthymeme nicht deren Proprium, und die Unvollständigkeit nicht ihre differentia specifica sein.

Man könnte das Phänomen der Ein-Prämissen-Argumente für die Dialektik auch folgendermaßen zu erklären versuchen: Die Voraussetzungen eines dialektischen Arguments, die *zeigen* würden, dass es sich um ein deduktiv gültiges Argument handelt, könnten nicht von der Art sein, dass sie vom Gegner eigens bestätigt werden müssen. Das ist etwa insofern der Fall, als jemand, der einen Satz über eine Gattung vorbringt, sich damit zugleich auf bestimmte Implikationen des Begriffs ‚Gattung' einlässt, wie etwa die, dass das, was auf die Gattung zutrifft, auch auf die in dieser Gattung enthaltenen Arten zutreffen muss, oder dass der von einem Subjekt behauptete Gattungsbegriff diesem Subjekt unter allen möglichen Umständen zukommen muss.

Wenn diese Beschreibung ungefähr zutrifft, dann ist für die dialektischen Schlüsse klar, dass sie so, wie sie vorgebracht werden, insofern ‚unvollständige' Deduktionen sind, als ihre Gültigkeit erst durch die explizite Angabe aller Implikationen offensichtlich würde. Das bedeutet aber keineswegs, dass das dialektische Argument deswegen mit beliebigen unvollständigen Deduktionen oder mit jeder Deduktion, bei der man eine Prämisse einfach weglässt, vergleichbar wäre. Der Ein-Prämissen-Schluss der Dialektik kann nur dann beanspruchen, eine Deduktion zu sein, wenn klar ist, dass mit der ausdrücklich zugestandenen Prämisse mehr impliziert ist als es dem Inhalt der Prämisse entspricht. Das Verhältnis des dialektischen Ein-Prämissen-Arguments zur ‚vollständigen' Deduktion könnte man daher als dasjenige beschreiben, das zwischen potentiell gültigen und einer wirklich gültigen oder einer gültigen und einer offensichtlich gültigen Deduktion besteht. Nun gibt es keinen Grund, aus dem die Merkmale der in der Dialektik üblichen Argumente nicht auch auf die Argumente der Rhetorik angewandt werden sollten; denn es ist nicht nur so, dass Aristoteles für die Rhetorik ausdrücklich auf den Deduktionsbegriff der Dialektik verweist, sondern es ist beiden Disziplinen außerdem das topische Verfahren gemeinsam, bei dem ein Schluss durch Einsetzung in ein Argumentationsschema gebildet wird; und weil ein solches Argumentationsschema explizit macht, ob es sich bei den verwendeten Begriffen um Art- oder Gattungsbegriffe, um Teile eines konträren Paares usw. handelt, scheint es nahe liegend, das topische Verfahren mit der Theorie der implizit gemachten Voraussetzungen in Verbindung zu bringen (vgl. die 3. Nachbemerkung zu Kap. I 2, Abs. 2). Das hieße für das Enthymem: Es ist in den Fällen, in den denen es deduktiv unvollständig formuliert ist, in keinem anderen Sinn unvollständig als die Argumente der Dialektik. In diesem Sinn ist die traditionelle Hervorhebung der Unvollständigkeit des Enthymems berechtigt, aber im Unterschied zur traditionellen Beschreibung dieses Umstands sind drei Differenzierungen zu bedenken: (i.) Es ist nicht dasselbe, ob man von einem Argument spricht, in dem auf irgendeine impli-

zite Weise alles enthalten ist, was man braucht, um zu zeigen, dass es sich um eine vollständige Deduktion handelt, oder ob man von einem Schluss spricht, dem eine Prämisse einfach fehlt, (ii.) Es gehört nicht zur Definition des Enthymems unvollständig zu sein, (iii.) die Unvollständigkeit in dem beschriebenen Sinn ist keine Eigentümlichkeit des Enthymems.

(1.2) *Die Forderung bezieht sich auf mehrgliedrige Deduktionen:* Man muss die Forderung, das Enthymem müsse aus weniger Prämissen gebildet werden (als die deduktive Widerlegung des Gegners in der Dialektik), im Zusammenhang lesen. Unmittelbar bevor der Text zu dieser Schlussfolgerung gelangt, heißt es, man könne Deduktionen bilden und Schlüsse ziehen aus dem zuvor Deduzierten oder aus dem noch nicht Deduzierten, was aber der Deduktion (also der Begründung) bedürfte. Es ist hier also gar nicht von einem elementaren deduktiven Schritt die Rede, sondern es ist an die Situation des Dialektikers gedacht (wie sie etwa in Buch VIII der *Topik* geschildert wird), der die benötigten Prämissen erst deduktiv einführen muss, und ebenso die Prämissen der Vordeduktion (προσυλλογίζεσθαι: *Top.* 156a7f.) usw. Dass ein solches Verfahren den einfachen Hörer überfordern könnte, ist auch plausibel – anders als bei den zwei Prämissen eines Syllogismus (vgl. unten, die Anm. (3.1)). Insofern sich also die Forderung, beim Enthymem aus wenigeren Prämissen zu schließen, auf die mehrgliedrigen Deduktionsverfahren der Dialektik richtet, ist damit lediglich gemeint, dass der enthymematische Beweis nicht zu viele deduktive Zwischenschritte enthalten darf. Weil die Vordeduktionen der letztlich angestrebten Deduktion als Prämissen dienen, muss man die Formulierung ‚aus wenigen' bzw. ‚aus weniger Prämissen' auch auf diese Vordeduktionen anwenden. (Vgl. dazu auch *Top.* VIII 14, 164a3–6: „Auf diese Weise wird es nämlich auch möglich sein, aus vielen (Argumenten) eines zu machen. Auf ähnliche Weise verhält es sich in der Rhetorik mit den Enthymemen.") Daher wird an dieser Stelle vom Enthymem nicht ausdrücklich verlangt, dass es auf Prämissen verzichten soll, die für eine offensichtlich gültige Deduktion (vgl. oben, Anm. (1.1)) erforderlich sind. Auch wird an dieser Stelle keine Standard-Anzahl von Prämissen vorausgesetzt, relativ zu der die Prämissen-Anzahl des Enthymems geringer sein soll.

(1.3) *Dass man nicht von weither folgern soll, ist keine Frage der logischen Vollständigkeit:* ‚Die Zuhörer werden überfordert, wenn ein rhetorischer Schluss mehrere Prämissen hat. Daher lässt der Redner diejenigen Prämissen weg, die der Zuhörer selbst ergänzen kann. Dadurch wird der Schluss unvollständig.' – Das ungefähr ist die Lehre, die die herkömmlichen Deutungen aus dem vorliegenden Abschnitt ziehen. Dass sich die Sache bei Aristoteles selbst deutlich komplexer verhält, wird klar, wenn man die hierfür einschlägige Aristotelische Unterscheidung aus II 22, 1395b22–26, heranzieht: „Dass also das Enthymem eine Art Deduktion ist, wurde früher schon gesagt, und inwiefern es eine Deduktion ist und was es von den dialektischen (Deduktionen) unterscheidet; man darf die Schlussfolgerungen nämlich weder von weither ziehen noch, indem man alles aufgreift. Das eine ist nämlich unklar wegen der Länge, das andere ist geschwätzig, weil man Selbstverständliches sagt." Inwiefern dieser Passus auch für das Verständnis des vorliegenden Abschnitts relevant ist, wurde oben in der synoptischen Textanalyse beider Textstellen gezeigt. Demnach muss unterschieden werden, ob eine Deduktion zu

lang ist, weil sie von weither schließt oder weil sie alles aufgreift. Nehmen wir zuerst das Von-weither-Schließen: Hier wird klar, dass es bei der zu reduzierenden Länge des Enthymems nicht oder nicht primär um die logische Vollständigkeit oder Unvollständigkeit geht. Wer von weither deduziert, begeht nämlich den Fehler, eine Ausgangsprämisse zu wählen, die von dem zu beweisenden Satz zu weit entfernt ist (als Beispiel für einen solchen Schluss wird in der *Zweiten Analytik* der Schluss des Anacharsis genannt, dass es bei den Skythen keine Flötenspielerinnen gibt, weil keine Weinstöcke vorhanden sind: I 13, 78b29–31). Die Wahl einer zu entlegenen Prämisse kann dazu führen, dass man zu viele deduktive Zwischenschritte benötigt, um zur angestrebten Konklusion zu gelangen. In erster Linie ist das Phänomen der weit hergeholten Prämisse jedoch gar keine Frage der Prämissenzahl und keine Frage der Logik, sondern allein eine Frage der angemessenen Prämissenwahl. Im Falle des genannten Anacharsis-Schlusses besteht das primäre Problem nämlich darin, dass es gar nicht leicht ist, irgendeinen Zusammenhang zwischen der weit hergeholten Prämisse und der angestrebten Konklusion herzustellen. Dass es sich hier um ein Problem der Prämissenwahl handelt (welches Folgen für die Anzahl der Prämissen haben *kann*, jedoch nicht mit dieser Frage zusammenfällt), sieht man auch daran, dass Aristoteles eine fast gleichlautende Anleitung für die Formulierung von Metaphern benutzt (1405a35ff.).

(1.3.1) *Eine signifikante Parallele aus Kap. I 1*: Bei der Frage, welchen Nutzen die Rhetorik hat, weist Aristoteles darauf hin, dass auch genauestes Wissen allein unter bestimmten Umständen nicht ausreicht, um die Zuhörer zu überzeugen (1355a24–29). Dies veranlasst ihn, auf die Unterschiede des rhetorisch gebrauchten *syllogismos* zum wissenschaftlich-belehrenden Gebrauch desselben hinzuweisen. Somit gilt dieser Hinweis im Wesentlichen derselben Fragestellung wie der vorliegende Abschnitt. Daher ist es signifikant, wenn er auch an dieser Stelle nichts über unterdrückte Prämissen bemerkt, sondern eine Beschreibung gibt, die mit der in Anm. (1.3) gegebenen Interpretation ohne Einschränkung vereinbar ist, jedoch nicht mit der Syllogismus-truncatus-Lehre: „vielmehr ist es notwendig, mit Hilfe von gemeinsamen (Meinungen) die Überzeugungsverfahren und Argumente zu bilden, wie wir auch in der *Topik* über die Begegnung mit der Menge sagten" (1355a27–29). Die hier erwähnten „gemeinsamen Meinungen" stehen im Gegensatz zu Prämissen wie sie in wissenschaftlichen Beweisen zum Einsatz kommen. Letztere sind möglicherweise von höherem Allgemeinheitsgrad, in der Regel aber stammen sie nicht aus der Menge der Sätze, die von einem breiten Publikum anerkannt sind, und der Zusammenhang zu typischen Konklusionen der Rhetorik liegt nicht auf der Hand. In allen drei Weisen wäre es nach Anm. (1.3) angemessen, hier die Kategorie des ‚Von-Weither-Schließens' ins Spiel zu bringen; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1355a20–b7.

(1.4) *Auch dass man nicht alles aufgreifen soll, ist nicht unbedingt eine Frage der logischen Vollständigkeit:* Der zweite Grund, warum das Enthymem weniger Prämissen haben soll, war der, dass das Aufzählen von Bekanntem ‚geschwätzig' ist, d.h. dass man den Zuhörer auf diese Weise langweilt und von der Hauptsache ablenkt. Das kann man vermeiden, indem man bestimmte Prämissen nicht eigens anführt; in diesem Fall wäre die Vollständigkeit der Deduktion im Sinne von (1.1) berührt. Dass man, wie Aristoteles in II 22 formuliert, „nicht alles aufgreifen" soll,

kann aber auch noch auf andere Weise verstanden werden: Nehmen wir den Schluss des Anacharsis, dass es bei den Skythen keine Flötenspielerinnen gibt, weil es dort keine Weinstöcke gibt. Es gibt ganz unterschiedliche Möglichkeiten, ein entsprechendes Argument zu konstruieren, z.B.: ‚Flötenspielerinnen gibt es nur dort, wo Weinstöcke wachsen, bei den Skythen gibt es keine Weinstöcke, also auch keine Flötenspielerinnen'. Dieses Argument läuft Gefahr, unüberzeugend zu bleiben, weil die darin verwendeten Prämissen selbst, wie es in unserem Abschnitt heißt, der Deduktion bedürften. Nun könnte man, um das zu vermeiden, ins andere Extrem verfallen und für den Schluss „alles aufgreifen": ‚Das Flötenspiel floriert nur dort, wo es rauschende Feste gibt. Rauschende Feste gibt es nur dort, wo Wein in ausreichender Menge vorhanden ist. Wein ist nur dort in ausreichender Menge vorhanden, wo er auch angebaut wird. Bei den Skythen wird kein Wein angebaut. Bei den Skythen ist auch auf keine andere Weise ausreichend Wein vorhanden. Bei den Skythen gibt es keine rauschende Feste, ...'. Die letztere Art der Argumentation greift alles auf, auch das Selbstverständliche und wird dadurch langatmig. Es gibt also einerseits eine Argumentationsweise, die alles aufgreift, und andererseits eine, die nur wenig aufgreift, aber beide Mal können logisch gültige Deduktionen gebildet werden. Der Unterschied zwischen den beiden Varianten ist keiner der logischen Vollständigkeit, sondern betrifft, wie Aristoteles es in den *Analytiken* nennt, die Auswahl des Mittelterms. Und dass es zumindest bei der Behandlung des Enthymems in II 22 eher um Fragen der Prämissenauswahl geht als um solche der deduktiven Vollständigkeit, kann man daran sehen, dass Aristoteles im Anschluss an die zitierte Stelle 1395b22–26 kein Wort über Deduktionen verliert, sich hingegen ausführlich zu dem Thema äußert, dass die Prämissen nicht aus dem Allgemeinen und Entfernten, sondern aus dem Naheliegenden und Besonderen genommen werden müssen. – Das Ergebnis dieser Überlegungen ist, dass die Aufforderung, nicht alles aufzugreifen, die deduktive Vollständigkeit des Enthymems betreffen kann, aber keineswegs betreffen muss.

(1.5) *Status der Aussagen zur Kürze des Enthymems:* Die vorliegenden Bemerkungen haben offensichtlich nicht die Aufgabe das Enthymem zu *definieren*; das wird folgendermaßen deutlich: Wer den hier ausgesprochenen Empfehlungen nicht folgt, der verfehlt nicht schlechthin das Enthymem, sondern versäumt lediglich, ein überzeugendes Enthymem zu bilden und so zu argumentieren, dass man ihm leicht folgen kann. Dasselbe ergibt sich aus der Parallelstelle in Kap. II 22, 1395b20 ff.: Wer das Enthymem nicht nach diesen Empfehlungen bildet, ist unklar und wirkt geschwätzig. Der Unterschied zu demjenigen, der nach den entsprechenden Empfehlungen argumentiert, ist nur graduell: die einen sind mehr, die anderen weniger überzeugend. – Solche komparativischen Formulierungen wie auch die Einschränkung „oftmals" in Zeile 1357a17 (vgl. unten, die Anm. dazu) zeigen, dass sich Aristoteles sowohl im vorliegenden Absatz 1357a7–22 als auch an der rekapitulierenden Parallelstelle in Kap. II 22 keiner definierenden Redeweise bedient.

Wenn der vorliegende Abschnitt keine definierenden Merkmale des Enthymems anführt, was ist dann die Aufgabe des Abschnitts? Die Aufgabe des Abschnitts ist es, Merkmale anzuführen, durch die ein Enthymem zu einem *guten* Enthymem wird und bei den Zuhörern gut ankommt. Die verschiedenen definito-

rischen Aussagen zum Enthymem selbst enthalten nämlich noch keine Hinweise darüber, wie das Enthymem die ihm zugedachte Aufgabe – im Sinne eines Beweises überzeugend zu sein – möglichst gut erfüllt (das ist auch nicht Sache der Definition). Die Empfehlungen des vorliegenden Abschnitts füllen genau diese Lücke. Eine Parallele für dieses Vorgehen findet sich bei der Behandlung der Metapher in Buch III: Die Definition der Metapher wird dort von Kapitel 2 an vorausgesetzt, welche Metaphern dagegen gut sind bzw. gut ankommen (εὐδοκιμεῖν), wird erst anhand des Begriffs des Geistreichen in den Kapiteln 10 und 11 behandelt. Dass hier eine Parallele zwischen der Metapher und dem Enthymem vorliegt, wird dadurch bestätigt, dass Aristoteles, nachdem er die aus dem Umfeld der sprachlichen Form (λέξις) stammenden Begriffe ‚geistreich (ἀστεῖον)' und ‚gut ankommen' eingeführt hat, diese in III 10, 1410b20–26, ausdrücklich auf das Enthymem anwendet, und zwar genau in dem (durch die vorliegende Interpretation) geforderten Sinn: Es kommen nur diejenigen Enthymeme an, die nicht zu schwer verständlich sind. Das wiederum heißt offensichtlich nicht, dass die schwer verständlichen Enthymeme gar keine Enthymeme wären, sondern nur, dass sie nicht ankommen und damit die ihnen als Überzeugungsmittel zugedachte Aufgabe nicht erfüllen.

Abgesehen davon impliziert die Empfehlung, das Selbstverständliche wegzulassen, keineswegs, dass es bei jedem Schluss etwas Selbstverständliches *gibt*, was einfach ausgespart werden könnte. Dass man das Selbstverständliche übergehen soll, ist außerdem eine Forderung, die Aristoteles genauso auch für Wissenschaften in *An. post.* I 10, 76b16–21, und für die praktische Überlegung und die Dialektik in *MA* 701a25–29 ausspricht, mithin keine Besonderheit der *Rhetorik*.

(1.6) *Drohende Überforderung und drohende Redundanz:* Die zu Beginn dieser Anmerkung vorgenommene synoptische Textanalyse hatte ergeben, dass die Anleitungen zur Komprimierung der rhetorischen Argumente zwei unterschiedlichen Zielen gelten, der Abwendung einer drohenden Überforderung des Publikums und der Vermeidung von Redundanz. Das Enthymem, das gut ankommen soll, muss beiden Anliegen gerecht werden und ist somit das Ergebnis eines Abwägungsprozesses, denn die drohende Überforderung muss durchaus nicht dieselben Maßnahmen erforderlich machen wie die drohende Redundanz. Für beide Anliegen kann die Auslassung von Prämissen eine geeignete Maßnahme sein, muss es aber nicht. Jedenfalls muss eine solche Auslassung das Ergebnis einer Abwägung sein, die nicht auf die pauschale Formel gebracht werden kann, dass in jedem Fall irgendeine Prämisse unterdrückt werden soll. In erster Linie aber können die beiden genannten Anliegen dadurch umgesetzt werden, dass man geeignete Prämissen wählt, die nicht erst langwierig eingeführt werden müssen, die anerkannt sind, ohne trivial zu sein, und aus welchen die angestrebte Konklusion ohne allzu viele Zwischenschritte zu gewinnen ist. Ein Enthymem, das diese Bedingungen nicht erfüllt, wird weniger gut ankommen und weniger überzeugend sein, ein Enthymem bleibt es aber ebenso (vgl. oben, Anm. (1.5)), wie eine missglückte Metapher eine Metapher bleibt.

(1.7) *Unverständliche und oberflächliche Enthymeme:* Ein Redner, der die in diesem Abschnitt genannten Empfehlungen nicht befolgt, wird Enthymeme formulieren, die nicht überzeugend oder nur schwer zu verstehen sind. Wenn es Enthymeme gibt, die für das Verständnis gewöhnlicher Menschen zu schwierig sind,

gibt es dann auch Enthymeme, die zu einfach oder zu oberflächlich sind? Im vorliegenden Kapitel überwiegt die Aufmerksamkeit für die bedingten intellektuellen Möglichkeiten eines gewöhnlichen Auditoriums und infolgedessen liegt der Nachdruck auf der Vermeidung zu schwieriger Enthymeme. Der Effekt nun, der durch die Verwendung selbstverständlicher Prämissen auftritt, scheint – zumindest hier – nicht als Gegenstück zu dem durch Länge unverständlichen Enthymem konzipiert zu sein; denn entweder trägt die Redundanz zur Länge bei oder sie lenkt den Hörer ab und ermüdet ihn, bevor er die relevante Schlussfolgerung erreicht, so dass auf beide Weisen das Verständnis gerade behindert wird, während das gesuchte Gegenstück in einem besonders leicht verständlichen Schluss bestehen müsste. In Buch III dagegen, wo allgemein die Vorstellung einer an der rechten Mitte orientierten Vortrefflichkeit (ἀρετή) der Formulierung in den Vordergrund tritt, gibt es tatsächlich ein gleichwertiges Extrem für das zu schwer verständliche Enthymem, nämlich das zu einfache oder oberflächliche Enthymem; vgl. III 10, 1410b20–26: Das Enthymem kommt dann am besten an, wenn es weder zu schwierig noch zu oberflächlich ist. Oberflächlich sind nach der Lehre dieses Abschnitts solche Enthymeme, die ‚keinerlei Suche veranlassen'. Es scheint, als sei dies nicht genau mit der Selbstverständlichkeit bzw. Bekanntheit einzelner Prämissen gleichzusetzen, wie sie in I 2 und II 22 beschrieben wird; denn bei der Oberflächlichkeit eines Enthymems als ganzem spielt unter anderem auch die Frage eine Rolle, ob die darin vorgenommene Verknüpfung zwischen Konklusion und Prämissen schon usuell oder sogar trivial ist (man denke daran, dass für Aristoteles in einem deduktiven Argument Prämissen und Konklusionen verschieden sein müssen, weswegen er einige gültigen Deduktionen nicht als deduktives *Argument* bzw. *syllogismos* anerkennt), was nicht unmittelbar mit dem Bekanntheitsgrad der einzelnen Prämissen zusammenhängt.

Das wirft ein interessantes Licht auf die vorausgegangenen Punkte: Liest man die oft zitierten Aussagen zur Kürze des Enthymems vor dem Hintergrund dieser Lehre aus III 10, dann wird etwa erneut klar, dass die entsprechenden Bestimmungen nicht das Enthymem definieren, sondern das vortreffliche und erfolgreiche Enthymem umreißen. Wenn es außerdem zum nur schwer verständlichen Enthymem das oberflächliche Enthymem als Gegenstück gibt, dann ist klar, dass die Unverständlichkeit des Enthymems ebenso wenig auf die Frage der Prämissenanzahl reduziert werden kann wie die Oberflächlichkeit desselben; beide Extreme werden auch durch eine inhaltliche Bewertung der Prämissen (Stehen sie der Konklusion fern? Sind sie für die Konklusion relevant? Fallen einzelne Prämissen mit der Konklusion zusammen? usw.) beschrieben.

(2.) *Eine Parallelstelle aus der* Ersten Analytik*:* In diesem Zusammenhang muss eine Stelle mit behandelt werden, die neben den vorliegenden Ausführungen und den entsprechenden Ausführungen in II 22 den einzigen Beleg darstellt, durch den man die logische Unvollständigkeit als Definiens des Enthymems ausweisen könnte. In *An. pr.* II 27, 70a10, heißt es nämlich: „Das Enthymem aber ist eine [unvollkommene/unvollständige] Deduktion (συλλογισμὸς [ἀτελὴς]) aus wahrscheinlichen (Sätzen) oder aus Zeichen". Zunächst muss bemerkt werden, dass das Wort „ἀτελὴς" nur in einer einzigen der drei von Bekker bzw. einer der fünf von Ross benutzten Handschriften (dem Coislinianus 330 aus dem 11. Jahrhundert), in

den Editionen allgemein als C bezeichnet, *und* nach dem entsprechenden Lemma im *Analytiken*-Kommentar von Philoponos, vorkommt. Alle anderen Handschriften enthalten das Wort „ἀτελής (unvollkommen, unvollständig)" nicht, und außerdem wurde es auch aus C nachträglich – offenbar aufgrund von Vergleichungen – wieder entfernt (vgl. den bei Burnyeat (1994, 7, Fußn. 14) zitierten Bericht von Philippe Hoffmann: „Après συλλογισμός un grattage de *circa* 5/6 lettres pourrait convenir pour ἀτελής, *mais* bien que quelques extrémités de lettres soient conservées, et malgré un examen aux rayons ultra-violets (lampe de Woode), je n'ai pu acquérir la conviction que telle est bien la leçon ...").

Der Ausdruck „ἀτελής" in der Enthymem-Definition der Handschrift C der *Ersten Analytik* entlarvt sich jedoch selbst als Fälschung, weil der Ausdruck „ἀτελής" nach der Terminologie dieser Schrift gar nicht das meint, was er nach der Syllogismus-truncatus-Lehre ausdrücken soll: die unvollständige Formulierung eines Schlusses; vielmehr bezeichnet er die spezifische Unvollkommenheit der Syllogismen in der zweiten und dritten Figur; vgl. *An. pr.* I 1, 24b22–26: „‚Vollkommen (τέλειον)' nenne ich einen Syllogismus, bei dem es über die angenommenen hinaus keiner weiteren bedarf, um die Notwendigkeit einleuchtend zu machen. – ‚Unvollkommen (ἀτελῆ)' nenne ich einen Syllogismus, der einer oder mehrerer Operationen bedarf, die zwar aufgrund der gegebenen Terme notwendig, aber nicht mit den Protaseis angenommen sind." (Übersetzung: Th. Ebert)

Weil den Schlüssen der zweiten und dritten Figur natürlich keine Prämissen fehlen und sie daher vollständige Deduktionen sind, deren Notwendigkeit nach Aristoteles jedoch nicht (ebenso) evident ist (wie die der Schlüsse in der ersten Figur), würde der Ausdruck „συλλογισμός ἀτελής" innerhalb dieser Schrift unmöglich eine fehlende Prämisse meinen können. Diese besondere Unvollkommenheit auf die Interpretation des Enthymems übertragen zu wollen, wäre natürlich abwegig, weil die Schlüsse der zweiten und dritten Figur ganz andere Voraussetzungen aufweisen, als die Enthymeme, deren Unvollständigkeit man erklären will. Zwar hat Seaton (1914) tatsächlich eine solche Erklärung versucht, diese leidet aber an schlimmen Inkonsistenzen: Nach Seaton wäre der Ausdruck „ἀτελής", auch wenn er eine Fälschung wäre, hier durchaus recht am Platz, weil er besagen könnte, dass alle Enthymeme außer denen, die aus zwingenden Indizien (τεκμήρια) gebildet sind, im Sinne der Syllogismen in der zweiten und dritten Figur unvollkommen seien. Nun sind aber die nicht-zwingenden Zeichen-Schlüsse bei Aristoteles nicht nur unvollkommen, sondern sie bilden überhaupt keine Deduktion (ἀσυλλόγιστον); und welchen Sinn hätte der Ausdruck in der Definition des Enthymems, wenn es immerhin einen Typ von Enthymem gäbe, der vollständig ist? Vor allem aber ergäbe die Anwendung dieses Terminus auf das Enthymem nicht die Syllogismus-truncatus-Lehre, weil die Unvollkommenheit der Syllogismen in der zweiten und dritten Figur nirgendwo das Fehlen von Prämissen beinhaltet.

Es ist inzwischen zum Glück so gut wie unbestritten, dass es sich bei dem Wort „unvollkommen (ἀτελής)" um eine Glosse handelt, die aufgrund der vorherrschenden Deutung des Enthymems (vgl. unten, Anm. (3.2)) in den Text eingefügt wurde. Schon J. Pacius weist nach, dass es sich hierbei um eine fremde Einfügung handelt (In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius (1597, ND

1966, 264f.). Die modernen Editionen, wie die von Ross, tilgen den Ausdruck daher auch aus dem Text. Weil es sich bei der Einfügung um einen so offenkundig unaristotelischen Wortgebrauch handelt, lässt sich darauf schließen, dass die Syllogismus-truncatus-Lehre schon festgestanden haben muss, als diese Einfügung in den Text vorgenommen wurde und als Philoponos dasselbe Wort in seinem Kommentar verwendete.

(3.) *Die Syllogismus-truncatus-Lehre – ein Nachruf:* Diese Lehre besteht aus den Annahmen, dass das Enthymem ein Syllogismus ist, dass diesem Syllogismus ein Satz, vornehmlich eine der (beiden) Prämissen, fehlt, und dass dies beides definierende Merkmale des Enthymems sind. Die erste Voraussetzung der Lehre, dass das Enthymem ein Syllogismus ist, hat sich in Anm. (2.) zu 1355a3–20 als unzutreffend erwiesen, die zweite Voraussetzung kann sich, wie sich oben, aus der Anm. (1.) ergab, nicht auf den Hinweis zur Kürze des Enthymems stützen und, wie sich aus Anm. (2.) ergab, auch nicht auf die *Erste Analytik*.

(3.1) *Der Unsinn der Syllogismus-truncatus-Lehre:* Abgesehen davon, dass die Forderung, das Enthymem müsse „weniger Prämissen“ haben, schon eine sehr merkwürdige Form wäre, um auszudrücken, dass es nur eine einzige Prämisse haben soll, wird dies aus dem einfachen Grund eingeführt, dass der Zuhörer intellektuell nicht überfordert werden darf. Nun besteht der Syllogismus aus ganzen zwei Prämissen mit insgesamt drei Termen. Man wird aber nicht im Ernst behaupten wollen, dass hier die Gefahr besteht, den Zuhörer zu überfordern. Zweitens hält Aristoteles die Syllogismen der ersten Figur für vollkommen evident, weil bei der Anordnung C ist in B und B ist A enthalten, niemand bezweifeln kann, dass auch C in A enthalten ist. Lässt man von einem *vollkommen evidenten* Schluss einen Teil weg, wird er nicht etwa *noch evidenter*, sondern eben verstümmelt: Es wird nämlich verdunkelt, wie der Schluss zustande kam. Die Forderung nach einer Einschränkung der Prämissenzahl sollte aber dem Verständnis gerade entgegenkommen. Drittens war die Idee des rhetorischen Beweises genau die, dass man an etwas anknüpft, was der Zuhörer schon anerkennt. Das funktionierte aber nicht, wenn die anerkannte Prämisse ungenannt bliebe. Ebenso wäre das Enthymem unverständlich, wenn etwas Neues oder Unbekanntes nicht ausdrücklich genannt würde. Ob die Verständlichkeit eines Schlusses und die Akzeptanz beim Zuhörer eher durch das Nennen oder aus das Aussparen einer Prämisse erreicht wird, hängt daher vom Einzelfall ab. Die pauschale Anleitung, der Redner solle in jedem Fall eine Prämisse für sich behalten, würde eine solche Abwägung unmöglich machen. Schließlich ist auch die Vorstellung, dass die vom Redner zur Vermeidung komplexer Schlüsse unterdrückten Prämissen derart sind, dass sie vom Zuhörer selbst ergänzt werden, auch nur unter bestimmten Umständen sinnvoll; denn um die Prämisse ergänzen zu können, muss der Zuhörer in der Lage sein zu bestimmen, welche Prämisse zu einem vollständigen Schluss fehlt (eine Aufgabe, die in der Regel schwieriger ist, als einen vollständig gegebenen Schluss nachzuvollziehen; deswegen empfiehlt Aristoteles in Buch VIII der *Topik*, die allgemeine Prämisse eines Schlusses solange wie möglich zurückzuhalten, damit der Gegner nicht sieht, wie der Schluss zustande kommt), und wenn er über eine passende Prämisse verfügt, dann kann die Formulierung ‚er ergänze diese Prämisse selbst‘ kaum etwas anderes meinen, als dass er sie zusammen mit den vom Redner vorgelegten Prämissen zu

einer vollständigen Deduktion ergänzt. Diese – vom Zuhörer vervollständigte – Deduktion wäre dann aber nicht kürzer als diejenige, die vom Redner gekürzt wurde, weil sie für den Zuhörer angeblich zu lang war.

(3.2) *Zur geschichtlichen Entwicklung der Syllogismus-truncatus-Lehre:* Der entscheidende Schritt bei der Ausbildung der Syllogismus-truncatus-Lehre ist der, dass man Aristoteles' Empfehlung, das Enthymem kurz oder kürzer als andere Schlüsse zu formulieren, auf den Sinn formaler Unvollständigkeit festlegt. Ist dies geschehen, dann lassen sich alle Beispiele für rhetorische *syllogismoi* als das Ergebnis einer solchen Auslassung verstehen, auch dann, wenn sie offensichtlich mit den Schlüssen der *Topik* bzw. Dialektik formal übereinstimmen. Wann genau dieser Schritt vollzogen wurde, ist schwer auszumachen. Bei Alexander von Aphrodisias finden sich Erklärungen der rhetorischen *syllogismoi*, die diesen Schritt bereits voraussetzen (vgl. In *Top.* 9, 9ff. CAG). Alexander könnte sogar selbst für eine solche Interpretation des Enthymems verantwortlich sein, denn es finden sich bei ihm mehrere Auffassungen, die diese Deutung begünstigen: Erstens meinte Alexander, auch die Schlüsse der *Topik* in die syllogistische Form bringen zu müssen; dies wiederum ist eine Folge aus dem Fehlen jeglicher genetischer Betrachtung der Aristotelischen Logik (wie man sie erst in der modernen Rezeption der Aristotelischen Logik findet); zweitens meinte er, die Mehrzahl der Prämissen sei bereits in der Definition des *syllogismos* verankert, weswegen er Gebilde mit nur einer Prämisse nicht als *syllogismos* anerkannte; drittens gehörte für ihn die Mehrzahl der Prämissen zu den Propria der aristotelischen gegenüber der stoischen Logik, so dass er für die offensichtlich aus einer einzigen Prämisse bestehenden Enthymeme eine der Syllogismus-truncatus-Lehre entsprechende Konstruktion wählen musste; zu Alexanders Beitrag in dieser Frage vgl. auch Burnyeat (1994, 46ff.). Auch Quintilian führt bereits ‚syllogismus imperfectus' als eine Bedeutung von ‚Enthymem' an (vgl. *Institutio* V 10, 3). Kraus (1994, 1209) vermutet daher schon bei den Quellen Quintilians eine Erklärung des Enthymems im Sinne von „συλλογισμός ἀτελής" (vgl. oben, Anm. (2.)). Weil die Qualifikation des Enthymems als ‚ἀτελής' insofern etwas Richtiges zum Ausdruck bringt (einen Beleg dafür, dass Aristoteles selbst diese, für die Syllogismen der zweiten und dritten Figur (vgl. Anm. (2.3.1) zu 1355a3–20) geprägte Qualifikation auf das Enthymem angewandt hätte, gibt es aber nicht), als die Enthymeme tatsächlich keine vollkommenen, evidenten Schlüsse im Sinne der ersten Figur darstellen, ist es denkbar, dass diese Qualifikation unabhängig von der Syllogismus-truncatus-Lehre für eine zutreffende (wenngleich wohl unaristotelische) Beschreibung des Enthymems eingeführt wurde. Eine Möglichkeit für den geschichtlichen Ursprung der Syllogismus-truncatus-Lehre wäre dann die Uminterpretation des Ausdrucks ‚ἀτελής' von ‚unvollkommen' zu ‚unvollständig'; ein solches Missverständnis ist leicht möglich, zumal da die Bedeutung ‚unvollkommen' ein vertieftes Verständnis der Syllogistik voraussetzt. Eine Auffälligkeit bei Quintilians Erwähnung des Begriffs ‚syllogismus imperfectus' ist jedoch, dass Quintilian zuvor Enthymeme nannte, die offenbar stoische Syllogismen exemplifizierten, ohne dass er auf diesen Unterschied eigens hinweisen würde. Auch die Erklärung, die er dafür gibt, dass Enthymeme ‚imperfecti' seien, ist unaristotelisch („quia nec distinctis nec totidem partibus concluderentur").

a11–12 „dass der Richter ein einfacher Mensch ist": Vgl. dazu auch III 18, 1419a18f.: „Man kann nämlich nicht vieles fragen wegen der (intellektuellen) Schwäche (ἀσθένεια) der Zuhörer. Deswegen muss man auch die Enthymeme soweit wie möglich komprimieren (συστρέφειν)."

a13–15 „daher handeln die Enthymeme und Beispiele notwendigerweise von solchen Dingen, die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten": Das folgt nicht aus dem unmittelbar vorher Gesagten, sondern aus den Ausführungen des vorigen Abschnitts 1357a1–7.

a15–16 „das Beispiel induktiv und das Enthymem deduktiv": Mit dieser Formulierung werden nochmals die beiden Subjekte des Satzes aus a13f., nämlich Enthymeme und Beispiele, aufgenommen; dadurch ist klar, dass die vorliegenden Ausführungen auf beide Arten des Schlusses und nicht nur auf das Enthymem bezogen sind. Die hier eingeforderte Kürze des rhetorischen Schlusses ist somit keine Eigenart des Enthymems. Hinsichtlich der Syllogismus-truncatus-Lehre, um deren Kronzeugenstelle es hier geht, ergibt sich daraus der Einwand, dass das vermeintlich wesentliche Merkmale der Enthymeme, die geringere Anzahl der Prämissen noch nicht einmal für die spezifischen Bedingungen des Enthymems, sondern nur für Enthymem und Beispiel gemeinsam formuliert ist.

a16–17 „aus wenigen (Prämissen) und oftmals aus weniger (Prämissen)": Die plumperen Ausprägungen der Syllogismus-truncatus-Lehre nehmen um der definierenden Unvollständigkeit des Enthymems willen in Kauf, dass es die Konklusion sei, die dem Enthymem fehlt. Eine solche Auffassung könnte sich bei dem Versuch, den Aristotelischen Ursprung dieser Lehre nachzuweisen, nicht einmal auf die vorliegende Formulierung stützen. Demgegenüber scheint es als Fortschritt – sowohl für die Theorie des Enthymems als auch für die Wiedergewinnung der Aristotelischen Lehre –, wenn im 12. Jahrhundert Autoren wie Petrus Abaelardus (*Dialectica*, hg. v. L. M. de Rijk, Assen 1956, 163ff.) Wert darauf legen, dass es eine der Prämissen sein müsse, durch deren Fehlen das Enthymem zu einem unvollständigen Syllogismus wird. Kurioserweise kann sich nicht einmal diese aufgeklärtere Form der Syllogismus-truncatus-Lehre auf die vorliegende Stelle stützen: Wenn nämlich von den beiden Prämissen des Syllogismus eine entfällt, bleibt natürlich nur eine Prämisse übrig – ein Umstand, der bei keiner denkbaren Interpretation durch die Formulierung „aus *wenigen* (Prämissen)" zum Ausdruck gebracht werden kann. Demnach müsste man sich auf die zweite Hälfte der vorliegenden Formulierung: „oftmals aus weniger (Prämissen)" stützen. Abgesehen davon, dass die Einschränkung „oftmals" kaum geeignet sein dürfte, ein definierendes Merkmal in den Text einzuführen, wäre es immerhin *denkbar*, darunter die Forderung zu verstehen, dass der Syllogismus weniger als zwei Prämissen hat, vorausgesetzt, es ist klar, dass es um einen solchen geht (das ist es natürlich nicht: vgl. unten die Anm. zu a17). Wie gesagt ‚denkbar', aber dennoch recht merkwürdig, vergleichbar mit der Feststellung, jemand habe weniger als zwei Töchter, wenn er genau eine hat. Die Komparativformulierung „weniger" ist hier offenbar nur dann am rechten Platz, wenn die Anzahl, die unterschritten werden soll, offen ist; sie wäre vielleicht auch dann noch plausibel, wenn es um eine bestimmte größere An-

zahl ginge. Für die Feststellung ‚n < 2, aber > 0‘ wäre es eine sehr verschlüsselte Form der Mitteilung.

Eine sowohl von der traditionellen als auch von der hier gegebenen Interpretation abweichende Darstellung gibt Parson (1836, 18, Fußn. 13): „ἐξ ὀλίγων καὶ πολλάκις ἐλαττόνων need not, however, be taken necessarily to refer to the number of actual propositions in the argument; but may apply, and perhaps with greater propriety, to the words or parts of the diction, contained in the statement of it“.

a17[1] „oftmals (πολλάκις)“: Dass das Enthymem *oftmals* aus weniger Prämissen gebildet wird als die so genannte ‚erste Deduktion‘, lässt natürlich die Möglichkeit offen, dass es *bisweilen* aus ebenso vielen Prämissen gebildet wird. Würde es sich hier um eine definitorische Aussage über das Enthymem handeln, wäre eine solche Aussage unangemessen lax; daraus ist schon klar, dass die vorliegenden Bemerkungen von Aristoteles nicht als Definition gedacht sind (vgl. oben die Anm. (1.5)).

Unter den Renaissance-Kommentatoren der *Rhetorik* entwickelte sich eine lebhafte Diskussion um diese Einschränkung ‚oftmals‘; weil sie einerseits der Lehre vom Enthymem als Syllogismus truncatus bzw. Syllogismus imperfectus verpflichtet waren, andererseits so textnah interpretierten, dass sie diese Komplikation nicht einfach übergehen wollten, stellte sich für sie die Frage, wie sich diese Stelle mit dem Wesen des Enthymems vereinbaren lässt. Vgl. Petrus Victorius (1579, 48): „Cur saepe numero ex paucioribus, quam primus syllogismus, constare tradat enthymema, diligenter quaerendum: hoc enim perpetuum ipsius videbatur: nec posse enthymema illud vere appellari, quod ambas propositiones haberet.“

a17[2] „die erste Deduktion (ὁ πρῶτος συλλογισμός)“: Diese Formulierung wird von einigen Interpreten als Hinweis auf den Syllogismus der ersten Figur gewertet: vgl. Solmsen (1929, 22), Sprute (1982, 130). Abgesehen davon, dass Aristoteles zu diesem Zweck von ‚der ersten Figur (τὸ σχῆμα πρῶτον)‘ sprechen würde, ist das schon deshalb nicht überzeugend, weil die *Anzahl* der Prämissen, um die es hier geht, keine Frage der syllogistischen Figur ist: Warum sollte er für eine Bestimmung über die Anzahl der Prämissen auf die erste syllogistische Figur (im Unterschied zur zweiten und dritten Figur) verweisen, wenn sich diese hinsichtlich der Zahl ihrer Prämissen von den anderen Figuren gar nicht unterscheidet? Verglichen damit scheint der Vorschlag von Cope/Sandys (I 42) schon viel plausibler: ‚erster‘ meine hier „in its earliest, most elementary“ oder „normal, typical form“. Zum Vergleich verweisen Cope/Sandys auf die Formulierung „erste Demokratie“ im Sinne von ‚eigentlich, ursprünglich, paradigmatisch‘ (*Pol.* VI 4, 1319a39). Das Auftreten von Ausdrücken wie ‚erste Demokratie‘, ‚erste Freundschaft‘ u.ä. steht bei Aristoteles öfters auch in Zusammenhang mit der so genannten Pros-hen-Relation (vgl. zu diesem Begriff Rapp (1992, 537)). Grimaldis (I 57) Position in diesem Zusammenhang ist nicht ganz klar: Einerseits hebt er mit Bezug auf diese Stelle hervor, dass es sich um den *locus classicus* für die Syllogismus-truncatus-Lehre handelt, was sie tatsächlich aber nur ist, wenn der Bezug zur Zwei-Prämissen-Form der Syllogistik unbestreitbar ist, andererseits zitiert er zustimmend Cope, dessen Begriff einer normalen, typischen usw. Form des *syllogismos* zwar den Syllogismus meinen kann, ihn aber nicht meinen muss.

Weil diese Bemerkung den Schluss aus einer Überlegung zieht, in der von zwei Möglichkeiten die Rede war, wie man Deduktionen bilden kann („Man kann Deduktionen bilden und Schlüsse ziehen einmal aus dem Deduzierten, das andere Mal aus dem, was noch nicht deduziert ist aber der Deduktion bedarf, ..."), und die *erste* dieser beiden Möglichkeiten wegen ihrer Länge als unpassend dargestellt wird („dass von diesen das eine nicht leicht nachvollziehbar ist wegen der Länge"), und es außerdem genau um die Länge eines Arguments geht, liegt es vielleicht näher, den Ausdruck „erste Deduktion" auf diese erste von zwei behandelten Deduktionen zu beziehen.

a17–b6 „Wenn nämlich (ἐὰν γὰρ) ... aus denen eine Deduktion gebildet werden kann": Die ganze Textpartie ist in **A** ausgefallen und wurde in **A**[2] am Rand ergänzt. Zu den daraus hervorgegangenen Unsicherheiten, die sich etwa bei Roemer niederschlagen, vgl. Kassel (1971, 124).

a19–22 „dass Dorieus einen Kranzwettstreit gewonnen hat": Das Dorieus-Beispiel ist eine wichtige Stütze für die Syllogismus-truncatus-Lehre sowie überhaupt für die syllogistische Interpretation des Enthymems, denn offenbar sind hier genau zwei Prämissen im Spiel, von denen eine, weil sie bekannt ist, nicht ausgesprochen werden muss. Was nun die Anzahl der Prämissen angeht, so lässt das Beispiel keine verallgemeinernden Schlüsse zu, denn es ist nur nahe liegend, die fragliche Regel an einem möglichst einfachen Fall zu demonstrieren, und die Auslassung einer von zwei Prämissen ist die einfachste Möglichkeit, um zu illustrieren, was es heißt, dass das Bekannte nicht explizit genannt werden muss. Das schließt aber nicht aus, dass es sich dabei nur um den exemplarischen Auszug aus einem längeren Beweisverfahren handelt (vgl. Burnyeat (1994, 22)) oder dass der Zwei-Prämissen-Fall hier Argumente mit einer beliebigen Anzahl an Prämissen vertritt; insbesondere bleibt es unbenommen, den Dorieus-Fall als Illustration für ein allgemeineres Verfahren zu nehmen, in dem sich die Vermeidung von Unnötigem nicht nur auf die Unterdrückung einzelner Sätze, sondern besonders auch auf die Anzahl von ‚Vordeduktionen' bzw. deduktiven Schritten bezieht (vgl. dazu oben die Anm. (1.2)).

1357a22–1357b1 Wie schon gesagt, sind die Gegenstände, mit denen sich die Rhetorik befasst, nicht notwendig, sondern können sich auch anders verhalten; Dinge, die meistens so sind, wie sie sind, sich aber auch anders verhalten könnten, treten – nach der von Aristoteles bevorzugten Formulierung – „in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)" ein. Dies hat Konsequenzen für die Beschaffenheit der Prämissen, von denen die Rhetorik auszugehen hat: Was nämlich in der Regel eintritt, wird von Prämissen deduziert, die von derselben Art sind, während notwendig Eintretendes von notwendigen Prämissen deduziert wird. Daher sind die Prämissen der Rhetorik nur zum kleineren Teil von notwendiger Natur, in der Mehrzahl handelt es sich dagegen um Sätze, die nur meistens wahr sind.

Dass sich rhetorische Prämissen auf das in der Regel Eintretende beziehen, ist für Aristoteles eng verknüpft mit einem weiteren Merkmal, nämlich dem der Wahrscheinlichkeit. Wohl deshalb setzt er seine Bemerkungen über die rhetorischen Prämissen fort mit der Feststellung, dass Enthymeme aus Wahrscheinlichem

und aus Zeichen gebildet werden: Wahrscheinlich ist nämlich das, was in der Regel eintritt. Um sich von kursierenden Bestimmungen des Wahrscheinlichen abzusetzen, fügt Aristoteles die nicht leicht verständliche Präzisierung hinzu, dass etwas nicht schlechthin wahrscheinlich ist, sondern dass es sich zu dem, mit Bezug worauf es wahrscheinlich ist, so verhält wie das Allgemeine zum Besonderen.

(1.) „Da weniges von dem, woraus die rhetorischen Deduktionen gebildet sind, zum Notwendigen gehört“: Meint das, „woraus die rhetorischen Deduktionen gebildet sind“, die Prämissen des Enthymems? Diese Deutung liegt sprachlich gesehen nahe; jedoch entsteht bei dieser Annahme der Anschein einer zirkulären Argumentation, wenn später argumentiert wird, dass das, was sich nur in der Regel so verhält, auch aus Prämissen hergeleitet wird, die sich ebenso verhalten. Um diese Zirkularität zu vermeiden, müsste man annehmen, dass Aristoteles am Anfang des Satzes nicht die Prämissen meint, aus denen ein rhetorischer Schluss gezogen wird, sondern das Material oder den Gegenstand, um das bzw. um den es in einem solchen Schluss geht, so dass dann später vom Charakter der Konklusion (der mit dem Charakter des besonderen Gegenstands der rhetorischen Schlüsse übereinstimmt) auf den Charakter der dabei verwendeten Prämissen geschlossen würde. Das ist eine der möglichen Erklärungen. Die andere müsste den Gedankengang des Satzes folgendermaßen skizzieren: Der Anfang des Satzes („Da weniges von dem, woraus die rhetorischen Deduktionen gebildet sind, zum Notwendigen gehört“) meint die Prämissen, die Apodosis des Satzes („ist klar, dass ... zum größten Teil aber in der Regel wahr sein werden“) geht darüber nur insoweit hinaus, als sie von den Prämissen des Enthymems nun positiv (im Unterschied zur negativen Formulierung vom Anfang des Satzes, die offenbar nur eine Beobachtung aus der Praxis der rhetorischen Argumentation wiedergeben soll) sagt, was diese auszeichnet, nämlich dass sie zum größten Teil nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), aber nicht notwendig wahr sind. Dazwischen – in der Parenthese – wird zunächst die Beobachtung über die meistens nicht notwendigen Prämissen der rhetorischen Schlüsse durch die Eigenart des Gegenstands der Rhetorik erläutert. Bei dieser Erläuterung ist allgemein von dem die Rede, womit die Rhetorik befasst ist oder worauf sie abzielt. Diese Erläuterung zum Gegenstand der Rhetorik kann problemlos so verstanden werden, dass sie besonders auch die Schlussfolgerungen im Blick hat, auf die es der rhetorischen Argumentation ankommen muss. Vom Charakter dieser Folgerungen kann auf die Beschaffenheit der Prämissen geschlossen werden. Auf diese Weise wäre die Argumentation der Parenthese selbstständig und eine zirkuläre Argumentation käme nicht zustande.

(2.) „die meisten Dinge nämlich, mit denen die Urteile und Prüfungen befasst sind, können sich auch anders verhalten ...“: Dies ist zunächst eine Charakterisierung des Bereichs menschlicher Handlungen im Allgemeinen; denn was sich so und anders verhalten kann, ist einesteils Gegenstand der Herstellung, anderenteils Gegenstand des Handelns (vgl. *EN* VI 4, 1140a1 ff.). In den weiteren Bemerkungen des vorliegenden Abschnitts wird jedoch klar, dass mit der Gegenüberstellung zum Notwendigen nicht nur der Wirklichkeitsbereich charakterisiert werden soll, mit Blick auf den Handlungen überhaupt in Frage kommen, sondern dass mit dieser Gegenüberstellung zugleich auf die typische Unbeständigkeit dieses Bereichs hingewiesen werden soll. Eine solche Unbeständigkeit (διαφορὰν καὶ πλάνην)

betont Aristoteles in *EN* I 1, 1094b15ff., mit Blick auf die schönen und gerechten Dinge, auf die Güter, auf Reichtum und Tapferkeit. Ein Beispiel für die Unbeständigkeit ist, dass schon viele Menschen durch Güter zu Schaden gekommen sind, etwa insofern schon manche durch Reichtum untergegangen sind usw. Sätze, die behaupten, Reichtum sei ein Gut, sind aufgrund solcher Erfahrungen einzuschränken zu ‚Reichtum ist in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) ein Gut'. Die Unbeständigkeit im Bereich menschlicher Handlungen schlägt sich also darin nieder, dass die betreffenden Gegenstände keine allgemeinen oder notwendigen Aussagen zulassen, weil immer Ausnahmen möglich sind. Für den Gegenstand der praktischen Philosophie ist daher allgemein die Einschränkung zu berücksichtigen, dass nur ‚in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)'-Aussagen möglich sind (weil ethische Abhandlungen nicht nur objektsprachliche und normative Aussagen enthalten, sondern weil sie sich auch begrifflicher Analysen bedienen, weil sie auf bestimmte Voraussetzungen des Handelns aufmerksam machen usw. enthalten diese Abhandlungen selbst natürlich auch Sätze, die ohne diese Einschränkung auskommen): Der Tapfere ist in der Regel furchtlos (*EE* 1228b5); Menschen, die wenig Vernunft haben, aber vom Glück begünstigt sind, sind in der Regel erfolgreich (*EE* 1247b28); die, welche die Lebensalter in Jahrsiebente unterteilen, haben damit in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) Recht (*Pol.* 1336b40–1337a1); Freunde sind in der Regel in ihren Emotionen und in ihrem Charakter gleich (*EN* 1161a25); in der Regel muss man Geld eher an den Kreditgeber zurückzahlen als es einem Freund zu geben (*EN* 1164b34) usw. Allerdings sind solche Einschränkungen nicht nur für menschliche Handlungen erforderlich; zahlreiche Beispiele für ‚In der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)'-Aussagen finden sich auch im Bereich der Naturwissenschaften, bei denen oft die Materiegebundenheit des Gegenstands ähnliche Unbeständigkeiten verursacht: Menschen werden in der Regel grauhaarig (*An. pr.* 32b5); Männer haben in der Regel Haarwuchs am Körper (*An. post.* 96a12); in der Regel leben Tiere mit mehr Zähnen länger (*HA* 501b23) usw.

(3.) *Zum Status des ‚in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) Eintretenden':* Der Umstand, dass im Bereich menschlicher Handlungen, mit dem es auch die Rhetorik zu tun hat, nur Aussagen möglich sind, die in der Regel, aber nicht notwendig wahr sind, wird von manchen *Rhetorik*-Interpreten dahingehend überbewertet, dass in diesem Bereich überhaupt die Aussagen generell keine Wahrheit im eigentlichen Sinn beanspruchen können, wodurch eine irreduzible Rolle der Rhetorik begründet werde. Bisweilen werden dafür auch die ‚In der Regel'-Aussagen mit der Bemerkung aus 1356a8 über Dinge assoziiert, bei denen es nur geteilte Meinungen, aber nichts Genaues gebe. Beides trifft aber nicht den Status von ‚In der Regel'-Aussagen bei Aristoteles. Die einzige Einschränkung bei diesen Aussagen besteht darin, dass sie nicht notwendig gelten; vgl. *Top.* 112b10ff., wo Aristoteles das ‚in der Regel' zusammen mit dem Notwendigen als Gegenteil des Seltenen bezeichnet. Dies lässt aber zahlreiche epistemische Möglichkeiten offen, weil das Nicht-Notwendige nicht zugleich mit dem Regellosen und Zufälligen zusammenfällt; vgl. dazu *Rhet.* I 10, 1369a32–34: „Aufgrund von Zufall geschieht solches, wovon die Ursache unbestimmt ist und was nicht um einer bestimmten Sache willen geschieht und was weder immer noch in der Regel noch sonst auf geregelte Weise geschieht". Weil das in der Regel Eintretende daher zum Bereich des Regel-

mäßigen und des relativ Beständigen gehört, sind wissenschaftliche Aussagen nicht nur über Notwendiges, sondern auch über das in der Regel Geltende möglich (vgl. *Met.* 1027a20ff., 1065a1ff.; *An. post.* 87b19ff.). Daher kann es für Aristoteles auch eine Wissenschaft für Gegenstandsbereiche geben, in welchen nur ‚In der Regel'-Aussagen möglich sind.

Gegen eine Verwendung von ‚In der Regel'-Aussagen in Wissenschaften würde eventuell eine rein statistische Interpretation dieses Begriffs sprechen, wie sie etwa Chisholm vertritt (vgl. R. Chisholm, Theory of Knowledge, Prentice Hall 1966, 7). Wenn Aristoteles im vorliegenden Abschnitt sagt: „Das Wahrscheinliche nämlich ist ⟨das⟩, was in der Regel eintritt", dann klingt das zunächst tatsächlich wie ein Beleg für eine solche statistische Interpretation; eine solche Auffassung folgt aber keinesfalls zwingend: Aristoteles scheint hier vielmehr zu meinen, dass wir von dem, was nur in der Regel, aber nicht mit Notwendigkeit gilt, nur sagen können, dass es wahrscheinlich eintritt; die Wahrscheinlichkeit betrifft also nur die epistemische Seite eines solchen Satzes, und es folgt nicht, dass eine solche Aussage nichts weiter als statistische Wahrscheinlichkeit zum Ausdruck bringe. So hat auch Ferejohn (1991, 119f.) gegenüber der statistischen Auffassung argumentiert, dass Aristoteles mit ‚In der Regel'-Aussagen oft natürliche Vorgänge zum Ausdruck bringe und sie den Aussagen über Zufälliges gegenüberstelle. Aus solchen Beobachtungen folgt, dass die ‚In der Regel'-Aussagen eine ähnliche Rolle spielen wie die notwendigen Definitionen, auf die ein zu erklärender Sachverhalt im wissenschaftlichen Beweis zurückgeführt wird. Die Prämissen eines solchen Beweises bringen normalerweise ein kausales Verhältnis gegenüber dem zu explizierenden Sachverhalt zum Ausdruck. Wenn Aristoteles daher ‚In der Regel'-Aussagen in wissenschaftlichen Beweisen benutzt, dürfte er ihnen ebenso einen gesetzesartigen und kausalen Charakter zuschreiben und sie nicht nur als statistische Aussagen bewerten. Auf dieser Basis haben in neuerer Zeit Reeve (1992) und Anagnostopoulos (1994) gezeigt, wie apodeiktische Wissenschaften bei Aristoteles auf Aussagen beruhen könne, die nur in der Regel gelten. Reeve nimmt dafür den Unterschied zwischen einer unbedingten und einer normalen Wissenschaft an: Unbedingte Wissenschaften können nur auf notwendigen Prinzipien beruhen, aber normale Wissenschaften können auch auf Aussagen gegründet werden, die nur in der Regel gelten. Anagnostopoulos dagegen geht von einem einheitlichen Begriff der Wissenschaft aus, unterscheidet aber zwischen strengeren und weicheren Beweisen, wobei die letzteren die Aussagen der praktischen Philosophie ebenfalls in die Form einer apodeiktischen Wissenschaft bringen können. – Wenn dies der Hintergrund für Aristoteles' Umgang mit solchen Aussagen ist, dann wäre es auch unangemessen zu erwarten, dass die rhetorische Verwendung von Aussagen, die nur in der Regel gelten, Aristoteles dazu veranlassen sollten, das Modell des *syllogismos* für die Definition des Enthymems zu verlassen: vgl. dazu Anm. (3.) zu 1356b10–26 sowie unten Anm. (6.).

Vgl. zum Begriff ‚in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)' außerdem Becker (1933), Mignucci (1981), Striker (1985) und Winter (1997).

(4.) „was … sich so zu dem verhält, mit Bezug worauf es wahrscheinlich ist, wie sich das Allgemeine zum Besonderen verhält": Diese Bemerkung „bezieht sich offenbar auf das Verhältnis zwischen der in einem Wahrscheinlichkeitsenthymem als Obersatz fungierenden These und dem einzelnen Fall, auf den diese These in

dem betreffenden Enthymem angewandt wird." (Weidemann (1987, 177)). Nach der vorliegenden Bemerkung kann das Wahrscheinliche nur mit Bezug auf die Relation zwischen dem meistenteils zutreffenden Satz und dem probabilisierten Sachverhalt bestimmt werden; dabei handelt es sich um ein Verhältnis, das demjenigen zwischen Allgemeinem und Teil entspricht.

(5.) *Wahrscheinlichkeitsschlüsse:* Weidemann (1987) führt aus, dass hier ein anderer Wahrscheinlichkeitsbegriff vertreten wird als in *Int.*, weil die Wahrscheinlichkeit nur durch die Zugehörigkeit zu einer allgemeinen Art bestimmt wird, während es in *Int.* um die Wahrscheinlichkeit individueller Ereignisse geht. In diesem Sinn nennt Weidemann den Wahrscheinlichkeitsbegriff der Rhetorik ‚statistisch'. Das ist, so wie Weidemann den Begriff der statistischen Wahrscheinlichkeit fasst, richtig; zugleich ist der Begriff verwirrend, weil die Aussagen über praktische Begebenheiten in einem gewissen anderen Sinn gerade nicht nur statistisch sind. Vgl. dazu oben Anm. (3.).

(6.) *Stellen die Wahrscheinlichkeitsschlüsse ein Problem für die deduktive Erklärung der Enthymeme dar?* Wie Hempel (C. G. Hempel, Aspects of Scientific Explanation, New York 1965, 394 ff.) dargestellt hat, wird beim Schließen aus probabilistischen Prämissen nicht die Konklusion, sondern der Junktor zwischen Prämissen und Konklusion modifiziert. Denn anderenfalls könnten in zwei Schlüssen mit wahren Prämissen kontradiktorische Konklusionen erzielt werden: ‚Wenn es sich bewölkt, wird es beinahe sicher regnen. Es bewölkt sich. Es wird beinahe sicher regnen.', was dem folgenden Schluss, der ebenfalls wahre Prämissen hat, widerspricht: ‚Wenn es Abendrot gibt, wird es beinahe sicher nicht regnen. Es gibt Abendrot. Es wird beinahe sicher nicht regnen.' Auch Aristoteles ist sich bemerkenswerterweise im Klaren darüber, dass Schlüsse, die aus dem Anerkannten (ἔνδοξον) gebildet werden und somit auf nur Wahrscheinlichem beruhen, zu widersprüchlichen Ergebnissen führen können (II 25, 1402a31–34).

P1: Wenn es sich bewölkt, wird es beinahe sicher regnen.	P1': Wenn es Abendrot gibt, wird es beinahe sicher nicht regnen.
P2: Es bewölkt sich.	P2': Es gibt Abendrot.
(Daraus folgt notwendig:)	(Daraus folgt notwendig:)
K: Es wird beinahe sicher regnen.	K': Es wird beinahe sicher nicht regnen.

Das von Hempel beschriebene Problem lässt sich vermeiden, wenn wir die Schlüsse so konstruieren, dass, wenn z.B. die Bewölkung den folgenden Regen beinahe sicher oder wahrscheinlich macht, dieser wahrscheinliche Sachverhalt zusammen mit der aufziehenden Bewölkung das Einsetzen von Regen probabilisiert. Für die moderne Logik bedeutet dies, dass sich solche Wahrscheinlichkeitsschlüsse nicht als Deduktion, sondern nur als Induktion rekonstruieren lassen: Der Wahrscheinlichkeitsoperator geht bei einem solchen Schluss nämlich nicht einfach von der Prämisse zur Konklusion über, sondern modifiziert vielmehr die Folgebeziehung selbst. Es geht m.a.W. nicht um die *probabilitas consequentis*, sondern um die *probabilitas consequentiae*. Wir können den Wahrscheinlichkeitsschluss daher auf

folgende Weise rekonstruieren (vgl. dazu D. Davidson, How is Weakness of the Will Possible, in: ders., Essays on Actions and Events, Oxford 21–42, hier: 37–38):

P1: Wenn es sich bewölkt, wird es beinahe sicher regnen.
P2: Es bewölkt sich.

....

(Daraus folgt beinahe sicher:)
K: Es wird beinahe sicher regnen (wenn gilt: Wenn es sich bewölkt, wird es beinahe sicher regnen, und wenn es sich bewölkt.)

P1': Wenn es Abendrot gibt, wird es beinahe sicher nicht regnen.
P2': Es gibt Abendrot.

....

(Daraus folgt beinahe sicher:)
K': Es wird beinahe sicher nicht regnen (wenn gilt: Wenn es Abendrot gibt, wird es beinahe sicher nicht regnen, und wenn es Abendrot gibt.)

Wenn Aristoteles nun eine wichtige Klasse von Enthymemen als Schlüsse aus Wahrscheinlichem einstuft, dann lassen sich die genannten Gründe gegen eine deduktive Rekonstruktion natürlich auch auf Wahrscheinlichkeitsenthymeme anwenden. Für die Interpretation steht jedoch die Frage im Vordergrund, ob Aristoteles selbst Beobachtungen zur Besonderheiten des Wahrscheinlichkeitsschlusses machte und ob er aus diesen Beobachtungen ähnliche Schlüsse für die Frage des deduktiven Charakters dieser Enthymeme gezogen hat. Burnyeat argumentiert für die These, dass Aristoteles für Enthymeme eine Form des „lockeren Schließens“ („relaxed inferences“) angenommen hat (1994, 15–21) und stellt diese lockeren, nicht-deduktiven Schlüsse ausdrücklich in einen Zusammenhang mit dem Problem der Wahrscheinlichkeitsschlüsse (a.a.O., 24–30). Tatsächlich kennt Aristoteles, wie schon oben gezeigt, das Problem, dass sich aus wahren Wahrscheinlichkeitsprämissen entgegengesetzte Schlussfolgerungen ziehen lassen; das versucht auch Burnyeat (a.a.O., 28) für sein Argument auszunutzen. Auch sind die Ausführungen zur Widerlegung eines Wahrscheinlichkeitsschlusses in II 25 bemerkenswert und scheinen der Auffassung Nahrung zu geben, Aristoteles habe für Wahrscheinlichkeitsschlüsse das deduktive Modell verworfen und sei zur Annahme von nur wahrscheinlichen Folgerungen (*probabilitas consequentiae*) übergegangen: Er besteht dort nämlich darauf, dass Wahrscheinlichkeitsschlüsse nicht dadurch widerlegt werden können, dass man sie als nicht notwendig, sondern nur dadurch, dass man sie als nicht wahrscheinlich erweist. Man könnte dieses Insistieren so verstehen (wie Rapp (1996a, 211)), dass Aristoteles bei Wahrscheinlichkeitsschlüssen die Forderung einer notwendigen Folgerung (*necessitas consequentiae*) bereits ganz aufgegeben hat, wenn der Nachweis der Nicht-Notwendigkeit das entsprechende Argument gar nicht widerlegt.

Falls Aristoteles, wie Burnyeat annimmt, bei Wahrscheinlichkeitsschlüssen tatsächlich die Notwendigkeit der Folgerung (*necessitas consequentiae*) und nicht die Notwendigkeit des gefolgerten Satzes (*necessitas consequentis*) einschränken wollte, dann hätte er das jedenfalls durchaus missverständlich und inkonsequent getan (für Belege dieser Inkonsequenz vgl. die Anm. (3.) zu 1356b10–26). An einigen Stellen scheint jedoch, als wäre er in dieser Frage nicht nur unklar und inkonsequent, sondern es scheint, als hätte er an eine solche Modifikation der Konsequenz überhaupt

nicht gedacht. Im Gegenteil machen diese Stellen deutlich, dass er die Wahrscheinlichkeits- oder ‚In der Regel'-Klausel als eine Modifikation des Konsequenten bei gleichzeitiger Beibehaltung des deduktiven Modells (also mit uneingeschränkt notwendiger Konsequenz) ansah: „... wenn die Prämissen notwendig sind, dann ist auch die Konklusion notwendig, wenn aber in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) zutreffend, dann ist auch die Konklusion von dieser Art." (*An. post.* 87b23–25)

Dies wäre, wenn es sich als unabwendbar erweisen sollte, ein enttäuschendes Ergebnis für Interpreten, die wie Burnyeat (1982) nach den Quellen des nicht-deduktiven Schließens in der Antike suchen. Denn dass man für diese Suche bei Aristoteles im Prinzip auf dem richtigen Weg ist, zeigen Aristoteles' Einsichten zur Widerlegung von Wahrscheinlichkeitsschlüssen (vgl. II 25 mit Anmerkungen dazu) sowie zu den nicht-notwendigen Zeichenschlüssen (vgl. die Anmerkungen zu I 2, 1357b1–25): In beiden Fällen nämlich anerkennt Aristoteles klar, dass die fehlende Notwendigkeit den Wert des entsprechenden Arguments (zumindest für den rhetorischen Gebrauch) keineswegs einschränkt. Wenn seine Einsichten hinsichtlich des Wertes deduktiv nicht gültiger Argumente so weit gehen, dann fragt sich natürlich, warum er dennoch so hartnäckig am deduktiven Modell festhält. So dürfte ein moderner Leser mit Blick auf die Wahrscheinlichkeitsschlüsse verwundert sein, warum Aristoteles das Instrument der Induktion (ἐπαγωγή) nicht ausweitet und zur Erklärung solcher Schlüsse einsetzt: vgl. Burnyeat (1994, 38). Auch das Schema der Ähnlichkeitsschlüsse (dass sich etwas wie in schon behandelten Fällen, so auch in einem vorliegenden Fall verhalten muss) aus *Topik* I 18, 108b12ff., bleibt ungenutzt. Allerdings scheint das Festhalten am deduktiven Erklärungsmodell nicht nur eine Frage von nicht vorhandenen oder ungenutzten theoretischen Alternativen zu sein. Zumindest die folgenden beiden Aspekte sind geeignet zu zeigen, dass Aristoteles (aus seiner Sicht) gute Gründe gehabt haben könnte, Wahrscheinlichkeitsschlüsse als Deduktionen zu behandeln:

– Die Definition des Wahrscheinlichen im vorliegenden Textabschnitt (vgl. oben Anmerkung (4.)) zeigt, dass es für Aristoteles der Form nach allgemeine, aber nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) geltende Aussagen sind, die das Eintreten eines bestimmten einzelnen Sachverhalts des in der allgemeinen Aussage beschriebenen Typs probabilisieren. Wenn aber der derart probabilisierte Sachverhalt unter den ‚In der Regel'-Satz fällt, wie ein Einzelnes unter einen allgemeinen Satz, dann ist das im Aristotelischen Schema der Argumentationsmöglichkeiten ein klarer Fall für eine deduktive Analyse. Mit dieser Art der Analyse ist eindeutig festgelegt, was wodurch probabilisiert werden kann: Eine Aussage der Form „Ein bestimmtes A ist B" kann *nur* durch Aussagen der Form „In der Regel gilt, dass As B sind" oder (in der syllogistischen Rekonstruktion) eine Aussage der Form „A trifft auf ein bestimmtes C zu" nur durch Sätze der Form „A trifft in der Regel auf B zu" und „B trifft auf C zu" probabilisiert werden.

– Das hat auch wichtige Konsequenzen für die Bedingungen, unter denen ein Wahrscheinlichkeitsschluss zurückgewiesen werden kann. Unter Verwendung des deduktiven Modells lassen sich drei mögliche Entgegnungen unterscheiden:

1. Der Gegner zeigt, dass sich der probabilisierte Sachverhalt auch anders verhalten kann. Das ist nach Aristoteles keine Widerlegung, denn es wird damit

nur gezeigt, dass der betreffende Sachverhalt nicht notwendig ist – was aber gar nicht behauptet wurde.

2. Der Gegner zeigt, dass das Gegenteil des probabilisierten Sachverhaltes ebenfalls wahrscheinlich ist. Damit ist nach Aristoteles der Wahrscheinlichkeitsschluss widerlegt, insofern es dessen Ziel war zu zeigen, dass ein bestimmter Sachverhalt wahrscheinlich ist oder wahrscheinlicher ist als sein Gegenteil. Nicht widerlegt ist dagegen beim korrekt gebildeten Wahrscheinlichkeitsschluss, dass der betreffende Sachverhalt wahrscheinlich ist, *insofern* er unter eine wahre in-der-Regel-Aussage fällt.

3. Der Gegner zeigt, dass der vermeintlich probabilisierte Sachverhalt gar nicht korrekt unter die herangezogene ‚In der Regel'-Prämisse subsumiert werden kann. Somit ist der Sachverhalt nicht einmal insofern wahrscheinlich, als er unter einen allgemein probabilisierenden Satz fällt.

Somit ermöglicht das deduktive Erklärungsmodell auch im Bereich der Wahrscheinlichkeitsschlüsse die für die Rationalität der Argumentation wichtige Unterscheidung zwischen widerlegbaren Schlüssen, die aber eine Deduktion eines zu probabilisierenden Sachverhalts aus einem allgemeinen Satz darstellen, und einer fehlerhaft durchgeführten Probabilisierung.

a27–30 „auch dies ist uns aus den *Analytiken* offensichtlich“: In Frage kämen *Erste Analytik* I 8, 12, 13, 14, 27 – 43b33 f., *Zweite Analytik* 96a18 f.; vgl. aber dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3b).

a32 „werden … [formuliert (λέγεται)]“: Bei Kassel als Athetese gekennzeichnet, bei Dufour/Wartelle im Text, bei Ross nicht im Text.

a32–33 „Die Enthymeme werden aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen formuliert“: Vgl. *An. pr.* II 27, 70a10: „Das Enthymem aber ist eine [unvollkommene] Deduktion aus wahrscheinlichen (Sätzen) oder aus Zeichen.“ Solmsen hielt diese Charakterisierung für den Ausdruck einer späteren, nach-syllogistischen Enthymemtheorie, weil sie die Enthymeme von den Prämissen her und nicht mehr durch die Topen bestimme (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (ix.)). Nun könnte es in der Tat sein, dass es sich hierbei um eine gegenüber der Aufzählung der Topen nachträgliche Einteilung der Enthymeme handelt. Jedoch besteht durchaus kein Konflikt zwischen der Klassifikation von Enthymemen durch ihre Prämisse und dem Umstand, dass dieses Enthymem aus Topen gebildet wurde: vgl. dazu die 2. Nachbem. zu Kap. I 2, Abs. 13. Vgl. auch Raphael (1974, 165), die Solmsens Problem mit dieser Aussage entgültig beseitigt: „Thus εἰκότα, σημεῖα and τόποι are all προτάσεις ἐξ ὧν enthymemes come, but probabilities and signs are προτάσεις in the sense of 'premises', while the τόποι are προτάσεις in the sense of 'propositions' which are used to justify arguments.“

Schließlich behandeln manche Autoren die vorliegende Bestimmung als die heimliche Definition des Enthymems. Trifft dies zu? Nein: vgl. die 2. Nachbem. zu Kap. I 2, Abs. 9.

a33 „ein jedes von diesen mit jedem (des Vorausgegangenen) identisch“: Das

Wahrscheinliche ist mit den oben genannten Schlüssen aus Prämissen, welche in der Regel wahr sind, die Zeichen mit den genannten Schlüssen aus Prämissen, welche notwendig wahr sind, identisch. Wie kann man Letzteres gleichsetzen, wenn doch gar nicht alle Zeichen in den Bereich des Notwendigen gehören? Dass das Zeichen mehrere Arten hat, von denen einige keine Deduktionen bilden, ist eine Unterscheidung die erst noch eingeführt wird, so dass hier noch der Einfachheit halber von einem einzigen Zeichentyp, dem der Deduktionen bildet, die Rede ist.

a34 „Das Wahrscheinliche nämlich ist ⟨das⟩, was in der Regel eintritt": Vgl. *An. pr.* II 27, 70a3–6: „Wovon man nämlich weiß, dass es in der Regel so geschieht oder nicht geschieht bzw. ist oder nicht ist, dies ist wahrscheinlich, wie es zum Beispiel (wahrscheinlich ist), dass die Neider hassen oder die Geliebten lieben." Vgl. auch *Rhet.* II 25, 1402b21: „(und weil) das Wahrscheinliche nicht das ist, was immer, sondern das, was in der Regel eintritt."

a35 „wie manche es definieren": Adespota rhet. C 41 (*Artium Scriptores*).

1357b1–1357b25 Nachdem zuvor das Wahrscheinliche und das Zeichen als diejenigen Bestandteile oder Voraussetzungen genannt wurden, aus denen Enthymeme gebildet werden und nachdem das Wahrscheinliche kurz erläutert wurde, bildet das Zeichen (σημεῖον) das nächste größere Thema. Aristoteles unterscheidet dabei drei Arten von Zeichen, wovon nur eines – das so genannte „zwingende Indiz (τεκμήριον)" – einen notwendigen Schluss bzw. eine Deduktion ermöglicht; dabei handelt es sich um Zeichen, die nie ohne das auftreten, wofür sie Zeichen sind, wie z. B. der Umstand, dass jemand Fieber hat, das Krank-Sein oder der Umstand, dass jemand Milch in der Brust hat, ihr Geboren-Haben zwingend belegt, während andere Arten von Zeichen auch dann, wenn sie tatsächlich vorliegen, keinen zwingenden Schluss auf das Vorliegen einer anderen, von ihnen vermeintlich angezeigten Sache erlauben, wie z.B. das schnelle Atmen zwar ein Zeichen für Fieber ist, jemand aber unter Umständen auch dann schnell atmet, wenn er kein Fieber hat. Zur Klassifikation der drei verschiedenen Zeichenarten zieht Aristoteles das Merkmal heran, dass sich die einen wie das Einzelne zum Allgemeinen, die anderen dagegen wie das Allgemeine zum Besonderen verhielten; jedoch dürfte bei der Zuordnung dieses Klassifikationsmerkmals zu den drei Beispielen im überlieferten Text etwas durcheinander gekommen sein.

(1.) *Zeichen (σημεῖον) und zwingendes Indiz (τεκμήριον):* Vgl. die Definition des Zeichens in *An. pr.* II 27, 70a7–9: „denn das, bei dem, wenn es ist, eine bestimmte (andere) Sache ist oder das, bei dem, wenn es früher oder später geschehen ist, (eine bestimmte andere Sache) geschehen ist, dies ist ein Zeichen dafür, dass (das andere) geschehen ist oder ist". Genauer noch ist eine Bemerkung in *Soph. el.* 5, 167b8–11, wo die Zeichen selbst als Folgen (ἑπόμενα) eingestuft werden: „In der Rhetorik beruhen die Zeichenbeweise auf den Folgen: Wenn man zeigen will, dass jemand ein Ehebrecher ist, nimmt man die Folge, dass er Schönling ist und dabei gesehen wurde, wie er nächtens umhergeht." Der Begriff ‚Zeichen' wird in der Rhetorik sowohl als Gattungsbegriff für alle Arten des Enthymems wie auch als Bezeichnung für die nicht-notwendigen Zeichen benutzt. Außerdem besteht hier folgende Mehrdeutigkeit: Bisweilen scheint das ganze Argument als ‚Zeichen'

im Sinne von ‚Zeichenschluss' bezeichnet zu werden, manchmal nur die Prämisse, die das Zeichen als solches nennt (z. B. das Fieber als Zeichen für die Krankheit).

(2.) *Die Einteilung der Zeichenschlüsse:* Der Abschnitt über die Zeichen beginnt mit einer Zweiteilung: (A) Es gibt Zeichen, die sich verhalten wie das Einzelne zum Allgemeinen, und (B) solche, die sich verhalten wie das Allgemeine zum Besonderen. Im Anschluss heißt es: „Von diesen" sei das eine notwendig, das andere nicht; „von diesen" scheint sich sprachlich am besten an die Gruppe (B) anzuschließen, könnte sich aber auch auf (A) und (B) gemeinsam beziehen – je nachdem wird man insgesamt entweder drei Kategorien ((A) und (B), letzteres einmal notwendig, einmal nicht notwendig), oder vier Kategorien ((A) einmal notwendig, einmal nicht notwendig, (B) einmal notwendig, einmal nicht notwendig) erwarten.

Tatsächlich folgen nur drei Beispiele. (i.) Das erste Beispiel („es gebe ein Zeichen dafür, dass die Weisen gerecht seien, nämlich Sokrates sei weise und gerecht") wird klar als ein Fall von (A) eingeführt; es handelt sich um keinen notwendigen Zeichenschluss. (ii.) Das zweite Beispiel („als Zeichen dafür, dass jemand krank ist, sagen ..., dass er Fieber hat, oder dass jemand geboren hat, weil sie Milch hat") wird nicht explizit (A) oder (B) zugewiesen, sondern als ein Fall von notwendigen Zeichenschlüssen vorgeführt. (iii.) Vom dritten Beispiel (sagen „es gebe ein Zeichen dafür, dass er Fieber habe, denn er atme schnell") heißt es unmissverständlich, es exemplifiziere die eingangs beschriebene Gruppe (B); es handelt sich wie beim ersten Beispiel um kein notwendiges Zeichen.

Warum (i.) ein Fall von (A) ist, scheint klar: Durch das Zeichen, eine singuläre Koinzidenz von Weisheit und Gerechtigkeit in einer Person, wird auf einen allgemeinen Satz geschlossen. Bei Fall (iii.) ist zumindest so viel klar, dass auf einen singulären Sachverhalt geschlossen werden soll und dass es sich deswegen um einen Fall von (B) handelt, auch wenn nicht so deutlich ist, worin das Allgemeine besteht. Beispiel (ii.) ist nach der für (i.) gegebenen Beschreibung mit Sicherheit kein Fall von (A), denn es wird auf keinen allgemeinen Sachverhalt geschlossen; hingegen könnte es mit noch besserer Berechtigung als (iii.) ein Fall von (B) sein; jedoch ist es von (B) getrennt durch die einführende Bemerkung zu (iii.), nämlich dass sich das Folgende verhalte wie das Allgemeine zum Besonderen. Durch diese Einteilung scheint (ii.) geradezu als ein Fall von (A) eingeführt zu werden, was mit keiner nahe liegenden Beschreibung von (ii.) vereinbar ist. Das einzige Kompositionsprinzip, das die Stellung von (ii.) (mäßig überzeugend) rechtfertigen könnte, wäre die antithetische Gegenüberstellung des nicht-notwendigen Falles (i.) und des notwendigen Falles (ii.), durch die das Hauptanliegen des Abschnitts, den Unterschied von notwendigen und nicht-notwendigen Zeichenschlüssen herauszustellen, besser dargestellt werden könnte.

Vor diesem Hintergrund ist der Vorschlag von Weidemann (1988) und (1989) erwägenswert: Setzt man den Abschnitt, der das Beispiel (iii.) behandelt (b17–21) *vor* die Behandlung von Beispiel (ii.) in Zeilen b14–17, dann wäre Beispiel (ii.) klar von der Gruppe (A) getrennt und würde als eines von zwei Beispielen der Gruppe (B) erscheinen; vgl. Weidemann (1988, 30 und 1989, 347f.). Damit wäre zugleich der anstößige Umstand behoben, dass Aristoteles zu Beispiel (iii.) bemerkt: „Aber auch dies kann entkräftet werden ..." und sich damit offenbar auf Beispiel (i.) zurückbezieht, während aber diese beiden Beispiele in der überlieferten Textgestalt

durch Beispiel (ii.) getrennt sind: vgl. Weidemann (1988, 33, Endnote 10, und 1989, 347, Fußnote 10). Die Textüberlieferung enthält keine Stütze für diese Umstellung; man könnte aber – wie Weidemann – geltend machen, dass die beiden fraglichen Abschnitte jeweils mit den Worten „τὸ δέ“ beginnen, wodurch es zunächst zur Auslassung des Abschnitts b17–21 gekommen sein könnte, der dann erst angefügt wurde, nachdem schon Abschnitt b14–17 dessen Stelle eingenommen hatte.

Alle diese Überlegungen könnte man sich ersparen, wenn man für die Formulierung „wie das Einzelne zum Allgemeinen“ die Erklärung von Stephanos übernehmen würde. Er erklärt, im Beispiel (ii.) verhalte sich das Zeichen (das Fiebern) gegenüber dem, wofür es Zeichen ist (das Kranksein) wie ein untergeordneter Teil („μερικώτερον“) zum Ganzen: „Inwiefern das? Weil jeder, der fiebert, krank ist, aber nicht jeder, der krank ist, fiebert; denn es gibt noch andere Krankheiten neben dem Fieber“ (CAG 265, 5–8). Jedoch muss eine Erklärung der Formulierung „wie das Einzelne zum Allgemeinen“ zugleich auf das Beispiel (i.) übertragbar sein, für Stephanos' Erklärung gilt das jedoch nicht. Außerdem würde sich diese Deutung befremdlich gegenüber solchen Formulierungen ausnehmen, die gerade die Deduktion als einen Übergang vom Allgemeinen zu untergeordneten Klassen oder einzelnen Exemplaren beschreiben (vgl. z. B. *EN* VI (= *EE* V) 3, 1139b28 ff.).

(3.) Die Behandlung der Zeichen in der *Ersten Analytik:* Eine der wenigen klaren Parallelen zwischen *Rhetorik* und den *Analytiken* besteht hinsichtlich der Zeichenschlüsse.

(3.1) *Vergleich mit An. pr. II 27:* Vgl. dazu 70a3–38: „Etwas Wahrscheinliches und ein Zeichen sind nicht dasselbe; vielmehr ist das Wahrscheinliche ein anerkannter Satz. Wovon man nämlich weiß, dass es in der Regel so geschieht oder nicht geschieht bzw. ist oder nicht ist, dies ist wahrscheinlich, wie es zum Beispiel (wahrscheinlich ist), dass die Neider hassen oder die Geliebten lieben. Ein Zeichen hingegen ist ein beweisender Satz entweder notwendig (beweisend) oder nur in der Regel (beweisend); denn das, bei dem, wenn es ist, eine bestimmte (andere) Sache ist oder das, bei dem, wenn es früher oder später geschehen ist, (eine bestimmte andere Sache) geschehen ist, dies ist ein Zeichen dafür, dass (das andere) geschehen ist oder ist. Das Enthymem aber ist eine [unvollkommene] Deduktion aus wahrscheinlichen (Sätzen) oder aus Zeichen. Ein Zeichen aber kann auf dreierlei Weise herangezogen werden, entsprechend der Stellung des Mittelterms in den Figuren; denn es kann entweder in der ersten oder in der mittleren oder in der dritten Figur gebraucht werden, wie zum Beispiel zu zeigen, (iv.) dass jemand schwanger sei, weil sie Milch habe, auf der ersten Figur beruht; denn der Mittelterm ist ‚Milch haben' (man nehme A für schwanger sein, B für Milch haben, C für Frau). (v.) Dass die Weisen tugendhaft sind, denn Pittakos sei tugendhaft, kommt durch die letzte Figur zustande (man nehme A für tugendhaft sein, B für die Weisen, C für Pittakos). Es ist also wahr, sowohl das A als auch das B von C auszusagen; es ist nur so, dass man die letzte Prämisse nicht behauptet, weil man sie kennt, während man die erste behauptet. (vi.) Dass hingegen jemand schwanger ist, weil sie blass ist, soll durch die mittlere Figur zustande kommen. Weil nämlich den schwangeren Frauen das Blasse folgt, und es auch dieser Frau folgt, meint man, es sei erwiesen, dass sie schwanger ist (man nehme A für das Blasse, B für das Schwanger-Sein, C für Frau). Wenn eine Prämisse allein behauptet wird, handelt es sich nur um ein Zeichen,

wenn man aber auch die andere hinzunimmt, entsteht eine Deduktion, wie zum Beispiel: Pittakos ist freigebig, denn ehrliebende Menschen sind freigebig, Pittakos aber ist ehrliebend. Oder auch: die Weisen sind gut, denn Pittakos ist gut, aber auch weise. Auf diese Weise also entstehen Deduktionen. Jedoch ist nur die Deduktion durch die erste Figur unwiderlegbar, wenn sie wahr ist, denn sie ist allgemein; die durch die letzte Figur erfolgende Deduktion dagegen ist widerlegbar, auch wenn die Konklusion wahr ist, weil sie weder allgemein ist noch der Sache entspricht. Es sind nämlich nicht, wenn Pittakos tugendhaft ist, dadurch auch die anderen notwendig weise. Die durch die mittlere Figur erfolgende Deduktion ist immer und in allen Weisen widerlegbar; niemals nämlich entsteht eine (gültige) Deduktion, wenn sich die Begriffe so verhalten: denn es ist nicht, wenn Schwangere blass sind, eine bestimmte Frau aber blass ist, diese auch notwendig schwanger. Wahres wird sich also in allen Zeichen finden, jedoch weisen sie die genannten Unterschiede auf."

Die Beispiele ermöglichen eine klare Zuordnung der verschiedenen Zeichentypen: Dem Beispiel (iv.) aus *An. pr.* entspricht Beispiel (ii.) in *Rhet.*, dem Beispiel (v.) entspricht Beispiel (i.) und dem Beispiel (vi.) entspricht Beispiel (iii.). Zu der hier ebenfalls behandelten Widerlegung von Zeichen-Enthymemen vgl. Kap. II 25.

(3.2) *Die Behandlung der Zeichen-Enthymeme als späterer Einschub? (Die SB-These):* In Solmsens schichtenanalytischer Darstellung der Aristotelischen *Rhetorik* spielt die These eine wichtige Rolle, dass die Bemerkungen zu Enthymemen aus Zeichen einer nach-syllogistischen Bearbeitungsphase zuzuordnen sind. Die beiden Textstücke, in denen die Behandlung der Zeichen-Enthymeme enthalten sind (I 2, 1357a22–1358a2, und II 25, 1402b13–1403a16), hält Solmsen (1929, 13–27 und 27–31) für spätere Einschübe. Burnyeat (1994, 31–38) schließt sich dieser Auffassung im Wesentlichen an. Zugunsten der Solmsen/Burnyeat-These (im Folgenden: SB-These) spricht, dass vier von fünf Querverweise der *Rhetorik* auf die *Analytiken* in diesen beiden Abschnitten stehen und dass drei dieser letzteren vier Querverweise auf die Widerlegbarkeit dieser Zeichen-Enthymeme bezogen sind. Es ist ein unbestreitbarer Vorzug der SB-These, dass sie von diesen wenigen Hinweisen auf die Analytiken im Zusammenhang mit dem Zeichen-Enthymem keine verallgemeinernden Schlüsse für eine Abhängigkeit der *Rhetorik* von der Syllogistik der *Ersten Analytik* insgesamt zieht.

Insofern die SB-These jedoch auf der Annahme beruht, die Behandlung der Zeichen-Enthymeme zeige eine Abhängigkeit von der Syllogistik, schließt sie voreilig: Selbst wenn man die Querverweise auf die *Analytiken* für authentisch hält (was keineswegs zwingend ist, wie auch Barnes (1981, 52), meint: „the *Analytics* are cited five times ... but all five references are probably late additions: the central arguments of *Rhet.* are quite innocent of the Syllogism"), muss man unterscheiden, ob eine nach-analytische Bearbeitung, aus der diese Querverweise herrühren könnten, nur zeitlich nach der Syllogistik verfasst wurde oder ob sie auch sachlich von der Syllogistik abhängig ist. In dieser Frage lassen sich die Anhänger der SB-These verleiten, denn eine sachliche Abhängigkeit von der Syllogistik ist keineswegs notwendig:

In *An. pr.* II 27 (siehe oben, Anm. (3.2)) werden die verschiedenen Zeichenschlüsse mittels der syllogistischen Figuren in drei Klassen unterteilt; für jede der

drei Klassen zeigt Aristoteles, ob sie widerlegt werden können oder notwendig sind. Von denen, die widerlegt werden können, sagt er, sie bildeten keine Deduktion („ἀσυλλόγιστον"). In *Rhet.* I 2 benutzt Aristoteles jedoch keine syllogistische Figur; zwar kommt dieselbe Unterteilung in drei Klassen zustande, allerdings aufgrund eines von der Syllogistik unabhängigen Kriteriums. Wie in *An. pr.* zeigt er, dass die Zeichen-Enthymeme in zwei dieser drei Klassen entkräftet werden können, und wie in *An. pr.* sagt er von diesen, sie bildeten keine Deduktion („ἀσυλλόγιστον"). Warum aber wollen Kommentatoren in der *Rhet.*-Beschreibung die Syllogistik vorausgesetzt sehen, wenn Aristoteles doch auffälligerweise von einer syllogistischen Darstellung völlig absieht (kein Wort über erste, zweite, dritte Figur; kein Wort um Mittelterme, keine Variablen ...)? Die einzige Erklärung ist, dass sie meinen, Aristoteles bräuchte die Syllogistik, um herauszufinden, dass zwei Typen des Zeichen-Enthymems nicht notwendig sind. Das ist aber unrichtig, in *Soph. el.* 5, 167b17–20, heißt es z.B.: „Wenn nämlich jedes Gewordene einen Anfang hat, dann gilt deswegen nämlich nicht, dass wenn etwas einen Anfang hat, es auch geworden ist, wie auch nicht gilt, dass wenn der Fiebernde warm ist, deswegen notwendigerweise auch der Warme fiebert." Das lässt sich ohne weiteres auf das Beispiel der vorliegenden Stelle anwenden, dass der schnell Atmende nicht notwendig fiebert, nur weil der Fiebernde schnell atmet. Die Einsicht, mit der die *Soph. el.*-Stelle (ebenso wie die vorliegende *Rhet.*-Stelle) auskommt, ist die, dass im Hintergrund eines notwendigen Schlusses ein allgemeiner Satz stehen muss (wie die Sätze „Alle Frauen, die Milch haben, haben zuvor geboren", „Jeder, der Fieber hat, ist krank" für die notwendigen Indizien), während im Falle von „Er hat Fieber, denn er atmet schnell" Ausnahmen – Gegenbeispiele – möglich sind, weil etwa die Klasse der schnell atmenden Personen nicht vollständig in der Klasse der Fiebernden enthalten ist. Nun sind aber die *Sophistischen Widerlegungen* als Anhang zur *Topik* nach Ansicht der meisten Forscher nicht von der Syllogistik der *Ersten Analytik* abhängig, und selbst wenn sie nach diesen entstanden wären, arbeitet Aristoteles darin (allgemein und auch an der vorliegenden Stelle) nicht mit der Syllogistik. Folglich kann der Unterschied zwischen notwendigen und nichtnotwendigen Zeichenschlüssen ohne Syllogistik erkannt und auch in einfacher Weise erklärt werden (die Erwägung der Möglichkeit von Gegenbeispielen ist eine für die Logik vollkommen respektable Erklärungsweise, von der auch die Syllogistik Gebrauch macht).

Was könnten die Anhänger der SB-These oder gar die Vertreter einer syllogistischen Interpretation der Enthymeme jetzt noch anführen, um die Abschnitte zum Zeichen-Enthymem als von der Syllogistik abhängig zu erweisen? Es bleibt der seidene Faden des Ausdrucks „ἀσυλλόγιστον", der so viel heißt wie ‚keinen Syllogismus/keine Deduktion bildend', ‚nicht-syllogistisch/nicht-deduktiv'. Der könnte in der Tat meinen, dass die betreffenden Zeichen keinen gültigen Syllogismus im Sinn der in der *Ersten Analytik* als gültig erwiesenen Modi bilden (in diesem Sinn ist Grimaldis (I 67) Paraphrase der Feststellung zu lesen, dass solche Zeichen ἀσυλλόγιστα seien). Aber auch der Ausdruck „ἀσυλλόγιστον" würde jede Beweiskraft verlieren, wenn sich eine vor-syllogistische Verwendung desselben nachweisen ließe, in der damit allgemein nicht-gültige Argumente bezeichnet würden. Eine solche zu finden, ist kein Problem: vgl. nur *Soph. el.* 167b34. 35, 168a21.

(3.2.1) *Die Querverweise auf die* Analytiken*:* Folglich gibt es bei der Behandlung der Zeichen-Enthymeme kein notwendiges Indiz für eine Abhängigkeit von der Syllogistik. Ist so viel zugestanden, braucht man auch hinsichtlich der Authentizität der drei Querverweise auf die *Analytiken* nicht kleinlich zu sein: Angenommen, Aristoteles hat die entsprechenden Kapitel in vor-syllogistischer Zeit verfasst und hatte in nach-syllogistischer Zeit Anlass zu einer Durchsicht derselben. Inzwischen hat er auf formalem Weg gezeigt, warum die einen Zeichen notwendige Schlüsse ermöglichen, die anderen nicht. Bei der früheren Behandlung der Zeichen konnte er zwar auch schon zwischen notwendigen und nicht-notwendigen unterscheiden, verfügte aber über keine formale Beschreibung dieses Unterschieds. In dieser Situation ist nur nahe liegend, dass jetzt Hinweise auf die inzwischen maßgebliche Stellungnahme zum Thema eingefügt werden.

(4.) *Falsche Prämissen oder nicht-deduktive Schlüsse?* Im Vergleich mit der Behandlung der Zeichenschlüsse in *An. pr.* II 27 wirft das dritte Beispiel („Es gebe ein Zeichen dafür, dass er Fieber habe, denn er atme schnell") eine wichtige Frage auf. In *An. pr.* wird das analog gebaute Beispiel „Sie ist schwanger, weil sie bleich ist" als ein Syllogismus der zweiten Figur analysiert. Dazu heißt es: „Die durch die mittlere Figur erfolgende Deduktion ist immer und in allen Weisen widerlegbar; niemals nämlich entsteht eine (gültige) Deduktion, wenn sich die Begriffe so verhalten: Denn es ist nicht, wenn Schwangere blass sind, eine bestimmte Frau aber blass ist, diese auch notwendig schwanger". Das ist vom Boden der Syllogistik aus auch nicht anders zu erwarten, denn Schlüsse der Form:

An. pr.-Beispiel	*Rhet.*-Beispiel
P_1: Alle Schwangeren sind blass.	P_1: Alle Fiebernden atmen schnell.
P_2: Diese Frau ist blass.	P_2: Dieser Mensch atmet schnell.
K: Diese Frau ist schwanger.	K: Dieser Mensch hat Fieber.

kommen nicht unter den gültigen Schlüssen der zweiten Figur vor. Nach *An. pr.* steht also außer Frage, dass der entsprechende Zeichenschluss auf einem logisch nicht gültigen Schlussschema beruht. Die Formulierung des entsprechenden Beispiels im vorliegenden Abschnitt der *Rhetorik* lässt – wie Weidemann (1988, 29 und 30–32 sowie 1989, 347 und 348–351) ausführt – zwei Rekonstruktionsmöglichkeiten offen, nämlich:

Erste Figur mit falscher P_1	Zweite Figur mit wahrer P_1
P_1: Alle, die schnell atmen, haben Fieber	P_1: Alle Fiebernden atmen schnell.
P_2: Dieser Mensch atmet schnell.	P_2: Dieser Mensch atmet schnell.
K: Dieser Mensch hat Fieber.	K: Dieser Mensch hat Fieber.

Die Begründung für die Widerlegbarkeit dieses Schlusses, dass es nämlich möglich sei, schnell zu atmen, ohne dass man Fieber hat, scheint eine Erfahrungstatsache zu sein und deshalb eine Rekonstruktion als erste Figur mit empirisch falschem Obersatz nahe zu legen. Das wäre eine erhebliche Differenz zur Analyse in *An. pr.* II 27. Und nicht nur das: Wenn Aristoteles den Abschnitt über die Zeichen mit dem Hinweis auf den Grund beschließt, „aus welchem Grund die einen keine Deduktion (ἀσυλλόγιστα) bilden und die anderen eine bilden (συλλελογισμένα)", dann scheint er damit auch die nach dem dritten Beispiel gebildeten Zeichen-

schlüsse zu meinen. Das wird auch dadurch klar, dass er das analog gebildete Beispiel in II 24, 1401b9–14, auf dieselbe Weise beschreibt. Dann aber scheint der Ausdruck „ἀσυλλόγιστον" nicht nur im Gegensatz zu logisch korrekten Schlüssen, sondern zugleich im Gegensatz zu logisch korrekten Schlüssen mit falscher Prämisse gebraucht zu sein. Darauf hat Weidemann (1988, 32 und 1989, 350f.) hingewiesen.

Dass Aristoteles zwei so verschiedene Dinge im Ergebnis gleich behandelt und dies noch unter dem Oberbegriff „ἀσυλλόγιστον", der von seiner Bildung her klar für den Fall eines logisch nicht korrekten Schlusses reserviert zu sein scheint, wäre eine sehr befremdliche Konsequenz, zumal da Aristoteles sonst für den hierin angeblich nivellierten Unterschied sehr sensibel ist (*Top.* I 1, 101a2–4). Daher ist die folgende Deutung vorzuziehen: Die Bemerkung, es sei möglich, schnell zu atmen, auch ohne dass man Fieber hat, soll nicht die Falschheit einer Prämisse erweisen, sondern soll zeigen, dass sich die Begriffe ‚schnell atmen' und ‚Fieber haben' nicht so zueinander verhalten, dass sich ein gültiger Schluss bilden lässt – was genau der Begründung aus *An. pr.* II 27 entspräche. Demnach würde hierbei nicht eine angenommene allgemeine Prämisse widerlegt, sondern aufgezeigt, dass diese Art von Zeichen nur auf einer partikulären Prämisse beruht, die keinen gültigen Schluss zulässt. Weidemann wird zu der Annahme, es gehe hier um die Richtigkeit einer Erfahrungstatsache und nicht um eine Frage der logischen Schlüssigkeit, offenbar dadurch veranlasst, dass hier nur *eine* Prämisse angegriffen wird, während das Verhältnis der verschiedenen Prämissen zueinander, das allein für die Schlüssigkeit des Arguments verantwortlich ist, nicht thematisiert wird.

Nun lässt sich aber gegen diese Annahme zeigen, dass es sich hierbei um eine Redeweise handelt, die auch in *Topik* und somit überhaupt in der vor-syllogistischen Logik von Aristoteles benutzt wird, um über Deduktionen zu reden, und dass diese Redeweise auch im vorliegenden Abschnitt gegeben ist. Beginnen wir daher mit einer Beobachtung zum vorliegenden Abschnitt. Inwiefern ist das Zeichen ‚Wer Milch hat, hat geboren' *notwendig*? Offenbar, weil sich dadurch ein notwendiger Schluss bilden lässt: „Notwendig nenne ich die, aus denen eine Deduktion gebildet werden kann" (1357b5f.), nämlich der Schluss, dass unter der Voraussetzung ‚Wer Milch hat, hat geboren' jemand, der Milch hat, notwendig geboren haben muss. Ebenso spricht er in der *Topik* von „notwendigen" Sätzen, durch die jeweils der Schluss zustande kommt („δι' ὧν ὁ συλλογισμός": VIII 1, 155b20). Beispiel: Der notwendige Satz besagt, dass die Wissenschaft von den entgegengesetzten Dingen dieselbe ist. „Wenn dies nämlich angenommen ist, wird geschlossen, dass auch die (Wissenschaft) von den konträren Gegensätzen ein und dieselbe ist, da ja die konträren Gegensätze Entgegengesetztes sind" (155b32–35). Der „notwendige" Satz, der dafür verantwortlich ist, dass eine Deduktion zustande kommt, wird von Aristoteles auch als „*der* allgemeine Satz" bzw. „*die* allgemeine Prämisse" bezeichnet. In *diesem* Sinn kommt die Deduktion durch einen „allgemeinen" oder „notwendigen" Satz zustande. Und in demselben Sinn ist auch klar, warum durch einen nur partikulären Satz keine Deduktion zustande kommen kann: Daher kann auch der Nachweis zum dritten Beispiel der Zeichenschlüsse in der *Rhetorik*, dass zwei Begriffe (hier: die Begriffe ‚schnell atmen' und ‚Fieber haben') nur eine partikuläre, aber keine allgemeine Prämisse bilden können bzw. dass

sie zwar einen allgemeinen Satz, aber nur den zur erforderlichen Prämisse konversen Satz bilden können, als Argument verstanden werde, das gegen die Möglichkeit gerichtet ist, einen logisch gültigen Schluss aus diesem Zeichen zu konstruieren: Um deduktiv schließen zu können, dass jemand, der schnell atmet, Fieber hat, bedürfte man der deduktionsbildenden allgemeinen Prämisse ‚Wer schnell atmet, fiebert'; das angeführte Gegenbeispiel zeigt jedoch, dass nur die Prämissen ‚Wer fiebert, atmet schnell' bzw. „Einige von denen, die schnell atmen, fiebern" (die erstgenannte Prämisse ist auch nach der in der Syllogistik benutzen Konversionsregel ‚BaA → AiB' in die zweitgenannte umformbar) verfügbar sind, so dass keine Deduktion zustande kommt.

(5.) *Nicht-deduktive Zeichenschlüsse:* Dass die *Rhetorik* einerseits das Enthymem als Deduktion definiert, dann aber die nicht-notwendigen Zeichenschlüsse, die ausdrücklich keine Deduktionen sind, ebenfalls als ‚Enthymem' bezeichnet, ist auf den ersten Blick ein verwirrender Umstand. Zwar umfasst der Ausdruck σημεῖον bisweilen sowohl zwingende als auch nicht-zwingende Indizien, woraus man schließen könnte, dass Aristoteles, wenn er sagt, das Enthymem werde u.a. aus σημεῖα gebildet, nur die zwingenden Indizien meint; diese Erklärung scheitert aber aufgrund von Stellen, wo es heißt, das Enthymem werde u.a. aus σημεῖα oder aus τεκμήρια (zwingenden Indizien) gebildet, so dass zumindest an diesen Stellen σημεῖα die nicht-zwingenden Indizien meinen muss, für die es keine eigene Bezeichnung gibt (1357b4f.).

Wie soll man mit dem Widerspruch, dass das Enthymem der Definition nach eine Deduktion ist, dass aber der nicht-notwendige Zeichenschluss, zwar ein Enthymem, jedoch keine Deduktion ist, umgehen? Vermutlich kommen hier mehrere Aspekte zusammen. (i.) Zunächst fühlt man sich im Fall des Zeichen-Enthymems an jene ältere, von Platon stammende Bezeichnungsweise erinnert, wonach eine Sache einmal ‚schlechthin', zum anderen aber nur mit einer bestimmten Qualifikation eine Bezeichnung tragen darf. So sagt Aristoteles auch selbst in *Top.* I 1, 101a1–4, vom eristischen Schluss, er dürfe ‚eristische Deduktion', jedoch nicht ‚Deduktion' allein heißen, weil er keine Deduktion sei. In einem solchen Fall bezeichnet der qualifizierte Ausdruck ‚eristische Deduktion' nicht die Teilmenge der Deduktionen, die eristisch ist, sondern gar keine Deduktion. Warum nennt man es dann nicht gleich ganz anders? Hier mag ein Moment im Spiel sein, wie es aus der Pros-hen-Relation bekannt ist: Die defizienten Erscheinungsformen einer Sache erhalten ihre Bestimmung durch die Hinordnung auf die Vollform derselben Sache, wie die verschiedenen defizienten Formen der Freundschaft durch Hinordnung auf die „erste Freundschaft" Freundschaft sind; vgl. Rapp (1992, 537). In derselben Weise könnte auch das Zeichen-Enthymem seine Bestimmung aus der Vollform des Enthymems, das eine Deduktion ist, entnehmen.

(ii.) Sicherlich spielt bei Aristoteles auch eine gewisse begriffliche Verlegenheit eine Rolle, denn für alles, was nicht einerseits induktiv oder andererseits deduktiv ist, fehlt ihm die begriffliche Handhabe; und weil er der Deduktion gleich sehr starke Restriktionen auferlegt, muss es dazu kommen, dass er Argumente zu beschreiben hat, deren Ähnlichkeit mit der Deduktion größer ist als mit der Induktion (im Aristotelischen Sinn), die aber die starken Restriktionen des deduktiv gültigen Arguments nicht erfüllen. – Man könnte übrigens für die Enthymemtheorie

im Ganzen einwenden, dass Aristoteles überhaupt nur aus einer derartigen Begriffsnot dazu gekommen ist, das Enthymem ‚Deduktion' zu nennen, diese Annahme scheinen die nicht-deduktivistischen Interpretationen des Enthymems zumindest implizit zu machen. Jedoch könnte man so nur erklären, warum Aristoteles den Ausdruck ‚Deduktion (*syllogismos*)' verwendet, nicht aber, warum er bei der Bestimmung des Enthymems ausdrücklich die Definition der Deduktion wiederholt.

(iii.) Nicht zuletzt scheint Aristoteles durch die Bezeichnung ‚Enthymem' sowie durch die ausdrückliche Aufnahme in den Kanon verschiedener Enthymemarten dem Zeichen-Enthymem – vielleicht im Sinne der unter (ii.) beschriebenen Begriffsnot – eine gewisse Anerkennung dafür auszusprechen, dass es, obschon nicht deduktiv gültig, eine rational akzeptable und wichtige Argumentationsform darstellt. Eine solche Würdigung scheint auch in der Bemerkung enthalten zu sein, in *allen* Zeichen sei etwas Wahres vorhanden, wenngleich man die besagten Unterschiede (zwischen deduktiven und nicht-deduktiven Zeichenschlüssen) beachten müsse (vgl. *An. pr.* II 27, 70a37f.). Man darf aus diesen Hinweisen wohl schließen, dass Aristoteles in der hier zugrunde gelegten Sprachregelung das Zeichen-Enthymem unter der Deduktion auf der Stufe der gültigen (jedoch nicht deduktiv gültigen) Argumente angeordnet hätte: vgl. dazu die begriffliche Unterscheidung in Anm. (2.1) zu 1355a3–20.

Um diesen Begriff des gültigen Arguments, das aber keine gültige Deduktion ist, scheinen sich einige Anläufe in der *Rhetorik* zu bemühen, wenngleich Aristoteles eine klare Bestimmung desselben nirgendwo vornimmt. Wichtig ist diese Einordnung des Zeichenschlusses vor allem auch mit Blick auf die Abgrenzung zu den nur scheinbaren Enthymemen. Sie könnten nicht unter der Rubrik gültiger Argumente eingeordnet werden, weil bei ihnen der Anschein eines rationalen Arguments der Überprüfung nicht standhält, d.h. man urteilt nicht deswegen schon irrational, weil man einem nur scheinbaren Enthymem folgt, aber man verhielte sich dann irrational, wenn man die Täuschung, die in jedem solchen Enthymem steckt, bereits durchschaut hätte und immer noch an der erzielten Konklusion deswegen festhielte, weil man die Prämissen dieses Arguments als wahr ansieht.

(iv.) Möglicherweise trägt Aristoteles dem nicht-deduktiven Zeichen-Enthymem schon bei der Bestimmung des Enthymems in 1356b10–26 durch die Formulierung „entweder allgemein *oder in der Regel*" Rechnung; vgl. dazu die Anm. (3.) zu 1356b10–26 sowie in der 2. Nachbem. zu Kap. I 2, Abs. 3.

b5 „‚Notwendig' nenne ich die": Warum heißen sie notwendig, wenn es sich um Satze (προτάσεις) handelt? Ebenso spricht Aristoteles in der *Topik* von „notwendigen" Sätzen, durch die jeweils der Schluss zustande kommt („δι' ὧν ὁ συλλογισμός": VIII 1, 155b20).

b15 „als Zeichen dafür, dass jemand krank ist, sagen ..., dass er Fieber hat": Man könnte sich bei diesem Beispiel fragen, ob Aristoteles eine begriffliche oder analytische Beziehung zwischen Krank-Sein und Fieber-Haben annimmt; vgl. dazu Burnyeat (1982, 199, Fußn. 17). Jedoch behandelt Aristoteles dieses Beispiel gleich wie „Sie hat geboren, denn sie hat Milch". Wenn man außerdem aus *Soph. el.* 5, 167b8ff., allgemein schließen muss, dass Zeichen bei Aristoteles als Folgen (ἑπό-

μενα; vgl. die Anm. (1.) zu 1357b1–25) angesehen werden müssen, würde das gegen ein begriffsanalytisches Verhältnis sprechen.

b25 „in den *Analytiken*": In Frage käme Aristoteles, *Erste Analytik* I 27, 43b33 f.; vgl. aber dazu oben die Anm. (3.2.1) sowie in der Einleitung Kap. I, Abs. 3b).

1357b25–1358a2 Mit diesem Abschnitt endet die Folge von Ausführungen, die sich alle mehr oder weniger unmittelbar als Erläuterungen und Differenzierungen an das Stichwort der dritten, in dem Argument oder der Argumentation selbst (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ) gelegenen Überzeugungsweise angeschlossen haben. Nachdem auf das Enthymem als rhetorische Deduktion, auf die Prämissen des Enthymems sowie auf das Wahrscheinliche und die Zeichen als die beiden wichtigsten Quellen des Enthymems eingegangen wurde, ist jetzt die rhetorische Induktion, das Beispiel an der Reihe: Das Beispiel verhält sich nicht wie ein Teil zum Ganzen oder ein Ganzes zum Teil oder Ganzes zum Ganzen, sondern wie ein Teil zum Teil und ein Ähnliches zum Ähnlichen, wenn beides unter dieselbe allgemeine Gattung fällt und eines von beiden bekannter als das andere ist. Damit ist die Vorstellung derjenigen Überzeugungsweisen, die beweisend (hier: ἀποδεικτικός) zu sein scheinen, vollständig.

Vgl. zur Aristotelischen Behandlung der Induktion Anm. (2.) zu 1356a35–b10 sowie zur Analyse des Beispiels Anm. (3.) zu 1402b12–20.

1358a2–1358a35 Das zweite Kapitel endet mit einer Unterscheidung, die für den Aufbau und die Durchführung der weiteren Abhandlung bis zum Ende von Buch II von grundlegender Bedeutung ist. In einem ersten Schritt (1358a2–10) erwähnt Aristoteles einen „sehr großen" und „fast allen verborgenen" Unterschied innerhalb der Enthymeme: die einen sind gemäß der Regeln der Rhetorik gebildet, die anderen aufgrund der Kenntnisse, die in anderen Kunstlehren vermittelt werden. Bedient sich der Redner dieser zweiten Art von Enthymem, dann wechselt er gewissermaßen in einen anderen Bereich. Im nächsten Schritt (1358a10–26) erläutert er diesen Unterschied anhand der Topen: Die eigentlich dialektischen und rhetorischen Deduktionen handeln über dasselbe wie die dialektischen Topen, denn diese können gleichermaßen für Fragen der Ethik, der Naturwissenschaften oder was auch immer eingesetzt werden. Von diesen gemeinsamen und disziplin-übergreifend verwendbaren Topen unterscheidet Aristoteles so genannte „ἴδια (eigentümliche (Topen))" oder „εἴδη (spezifische (Topen))" – dieselben scheinen auch gemeint zu sein, wenn an anderer Stelle ausdrücklich von „spezifischen *Topen*" die Rede ist –, die aus den Sätzen der einzelnen Arten und Gattungen herrühren und nicht auf andere Gattungen oder Disziplinen übertragbar sind. Wer mithilfe dieser spezifischen Topen geschickt Sätze auswählt, der kann auch schon einmal durch Zufall die Prinzipien der betreffenden Wissenschaft treffen, jedoch verlässt er damit den Bereich des genuin Rhetorischen. Im dritten und letzten Schritt (1358a26–35) hebt Aristoteles hervor, dass die meisten Enthymeme aus den spezifischen Topen gebildet werden und nur wenigere aus den gemeinsamen Topen.

(1.) Der Abschnitt ist dadurch schwer zu interpretieren, dass zwei Unterscheidungen durcheinander zu gehen scheinen, nämlich einmal die Unterscheidung von allgemeinen und eigentümlichen bzw. spezifischen Topen, das andere

Mal die Unterscheidung zwischen Sätzen und Topen. Die nähere Interpretation des Abschnitts kann dagegen zeigen, dass die Unterscheidung zwischen ‚allgemein' und ‚spezifisch' primär ist, während der Zusammenhang, der zwischen spezifischen Topen und Sätzen eines bestimmten Bereichs hergestellt wird, keinerlei Vorentscheidung hinsichtlich der Form der spezifischen Topen enthält.

Die Frage für den Kommentator dieses Abschnitts ist, ob Aristoteles hier (i.) lediglich den Unterschied zwischen gemeinsamen und spezifischen Topen oder (ii.) außerdem den Unterschied zwischen gemeinsamen Topen einerseits und davon funktional und formal unterschiedenen Gebilden, den spezifischen Sätzen oder Prämissen (προτάσεις), andererseits formuliert. Für (ii.) könnte sprechen, dass Aristoteles tatsächlich zögert, im Falle der eigentümlichen oder spezifischen Gebilde explizit von ‚eigentümlichen *Topen*' zu sprechen. Wäre (ii.) richtig, dann wäre es nur konsequent, mit Solmsen (1929, 15ff.) hierin die Weichenstellung für die Unterscheidung von Enthymemen aus Topen einerseits und (syllogistischen) Enthymemen aus Prämissen andererseits zu sehen. Einige Details bei der Einführung der eigentümlichen Topen sprechen jedoch gegen diese Folgerung, wie die folgende Textanalyse zeigt.

Textanalyse: Die Makrostruktur des vorliegenden Abschnitts ist durch die Gegenüberstellung von disziplinübergreifenden, gemeinsamen und auf ein Fachgebiet eingeschränkten, eigentümlichen Topen geprägt. Nachdem die erste Gruppe eingeführt ist, fährt der Text folgendermaßen fort:

> „[17] Eigentümliche (Topen (ἴδια) nenne ich die), welche aus Sätzen (ἐκ τῶν προτάσεων) über eine einzelne Art oder eine einzelne [18] Gattung (περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος) herrühren, wie es etwa Sätze (προτάσεις) über naturwissenschaftliche Fragen gibt, aus [19] denen weder ein Enthymem noch eine Deduktion über ethische Fragen zustande kommt, [20] und wie es über ethische Fragen andere Sätze (ἄλλαι) gibt, aus denen kein Schluss über naturwissenschaftliche Fragen möglich sein wird. [21] Ebenso verhält sich dies bei allen. Jene (κἀκεῖνα) (gemeinsamen) werden einen nicht [22] über eine bestimmte Gattung (γένος) verständig machen, denn es gibt keinen zugrunde liegenden Gegenstandsbereich. [23] Was aber diese (ταῦτα) (eigentümlichen) angeht, so wird einer, je besser er die Sätze (προτάσεις) auswählt, [24] ohne es zu wissen, eine andere von der Dialektik und Rhetorik verschiedene Wissenschaft bilden. [25] Wenn er nämlich zufällig Prinzipien (ἀρχαῖς) trifft, wird es nicht mehr Dialektik oder Rhetorik, [26] sondern jene Wissenschaft sein, von welcher er die Prinzipien (τὰς ἀρχάς) hat. Es sind aber [27] die meisten Enthymeme aus diesen spezifischen Topen (ἐκ τούτων τῶν εἰδῶν) formuliert, [28] die partikulär und eigentümlich sind (τῶν κατὰ μέρος καὶ ἰδίων), aus den gemeinsamen (ἐκ δὲ τῶν κοινῶν) aber weniger. [29] Wie also in der *Topik* so muss auch hier unterschieden werden [30] zwischen den spezifischen (τά τε εἴδη) und den (gemeinsamen) Topen (καὶ τοὺς τόπους) der Enthymeme, aus denen sie herzunehmen sind. [31] Als spezifisch (εἴδη) bezeichne ich die für jede Gattung (γένος) eigentümlichen Sätze (ἰδίας προτάσεις), [32] als Topen (τόπους) aber die für alle in gleicher Weise gemeinsamen (τοὺς κοινούς). Wir wollen zuerst also [33] über die spezifischen Topen (περὶ τῶν εἰδῶν) reden."

Die spezifischen Topen werden in Zeile 17 unter der Bezeichnung „ἴδια“ eingeführt. Die Neutrum-Form ist dabei ohne weitere Bedeutung für die Frage, ob damit auf τόποι (maskulin!) Bezug genommen werden kann, denn in Zeile 21 wird ebenfalls mit einer Neutrum-Form (κἀκεῖνα) auf die gemeinsamen Topen verwiesen. Die ἴδια werden selbst nicht als Sätze/Prämissen (προτάσεις) eingeführt, vielmehr rühren sie *aus* Sätzen über bestimmte Arten und Gattungen her. Die gemeinsamen Topen, die in Zeile 21 wieder aufgenommen werden, scheinen den „ἴδια“ vollständig parallel zu sein, wie schon aus der Gegenüberstellung ἴδια [17] – κἀκεῖνα [21] – ταῦτα [23] deutlich wird. Abgesehen von der sprachlichen Parallelisierung ist auch die sachliche Parallele dadurch sichergestellt, dass die ἴδια und die κοινά bis hierher ausschließlich anhand des Kriteriums, ob ein bestimmter Gegenstandsbereich zugrunde liegt oder nicht, gegenübergestellt werden.

Das „ταῦτα“, das in Zeile 23 wieder die ἴδια aus Zeile 17 aufnimmt, wird sprachlich von den entsprechenden Sätzen abgesetzt, auch wenn klar ist, dass sie mit solchen Sätzen – auf eine nicht weiter bestimmte Weise – assoziiert sind. Die Prinzipien, von denen in Zeile 25f. die Rede ist, stellen offenbar eine Teilmenge der mit den eigentümlichen Topen (ἴδια) assoziierten Sätzen/Prämissen dar.

Zeile 27 führt einen neuen Terminus (ἐκ τούτων τῶν εἰδῶν) ein, der offenbar die Aufgabe des Terminus ἴδια übernehmen soll (vgl. zur Wahl dieses Terminus unten, die Anm. zu 1358a27); dass die εἴδη hier an die Stelle von ἴδια treten, wird erstens durch das Demonstrativpronomen „τούτων“ deutlich, das sich auf die zuvor behandelten ἴδια zurückbezieht (und zwar so, als hätte er schon die ganze Zeit von „εἴδη“ gesprochen), sowie zweitens durch den Relativsatz in Zeile 28, der die neu eingeführten εἴδη ausdrücklich als ἴδια bezeichnet. Was für einen Sinn hat dieser terminologische Wechsel? Das ist keineswegs klar; es scheint jedoch, als wolle Aristoteles hier einen dem Terminus ‚Topos‘, der seinen Stammplatz im Bereich der gattungsübergreifenden Argumentation hat, entsprechenden Terminus für die gattungsabhängige Argumentation prägen, der durch das Adjektiv ἴδια zwar angemessen beschrieben wird, dessen technisch-terminologischer Charakter jedoch besser durch den Wechsel zu εἴδη als durch das beschreibende ἴδια deutlich wird. Es fällt außerdem auf, dass der neue Terminus „εἴδη“ ohne Definition bzw. vor der Quasi-Definition in Zeile 31 eingeführt wird. Sieht man sich nach Motiven für diese Nonchalance um, so findet man lediglich, dass die ἴδια schon zu Beginn des Abschnitts insofern auf εἴδη bezogen waren, als sie auf einzelne Arten und Gattungen (περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος) eingeschränkt sind. Allerdings könnte sich dieser Zusammenhang auch als irreführend erweisen.

Das interessanteste Merkmal der Zeilen 27 bis 28 ist aber, dass die ἴδια/εἴδη und die κοινά vollkommen analog behandelt werden: So wie Enthymeme *aus* κοινοὶ τόποι gebildet werden können, so können sie auch *aus* ἴδια/εἴδη gebildet werden. In beiden Fällen verwendet Aristoteles dieselbe Präposition „ἐκ“, was schon deshalb aufschlussreich ist, weil diese Präposition mit Bezug auf Topen eine andere Rolle spielt als mit Bezug auf Prämissen, aus denen etwas deduziert wird. Wollte man unterstellen, dass Aristoteles hier bei ἴδια/εἴδη insgeheim an Prämissen im Unterschied zu Topen denkt, dann hätte man es mit der erstaunlichen Situation zu tun, dass Aristoteles eine parallele Formulierung mit jeweils derselben Präposition

gebraucht, um zwei logisch völlig verschiedene Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen.

Dieselbe Entsprechung kommt nochmals in Zeile 30 zum Ausdruck: Es gibt einerseits εἴδη des Enthymems, andererseits τόποι des Enthymems. Und aus beiden können Enthymeme – offenbar in gleicher Weise – „hergenommen werden". Neue Fragen wirft diese Zeile insofern auf, als die Formulierung ‚εἶδος des Enthymems' auf einen andersartigen Ursprung des Terminus „εἴδη" hinweist: Nach der Definition von *Rhet.* II 26 sind Topen nämlich allgemeine Gebilde, unter die mehrere Enthymeme fallen, so dass bei der fraglichen Formulierung auch ‚allgemeine Arten (εἴδη) des Enthymems' gemeint sein könnten, so dass der Anlass dafür, von „εἴδη" zu sprechen, nicht mehr die Bindung an bestimmte Arten und Gattungen des Gegenstandsbereichs wäre.

In Zeile 31 werden zum ersten Mal die εἴδη als eigentümliche *Sätze* (προτάσεις) bezeichnet. Nachdem die ἴδια/εἴδη zuvor mehrmals von den Sätzen selbst abgesetzt wurden, lässt das entweder auf eine weitere Verwendung von „Satz/Prämisse (πρότασις)" (etwa in einem Sinn, der Topen umfasst: vgl. die 2. Vorbemerkung zu Kap. I 4–14) oder auf einen Übergang von den eigentümlichen Topen zu den mit ihnen assoziierten oder zu den sie konstituierenden Sätzen schließen. Weil es die eigentümlichen Topen anders als die gemeinsamen immer mit bestimmten Sätzen und Prämissen des jeweiligen Gegenstandsbereichs zu tun haben, scheint der Übergang von der Topos- zur Protasen-Redeweise auch nicht weiter überraschend. Ausgeschlossen ist jedoch nach dem Verlauf des gesamten Abschnitts, dass der Sinn dieser Gleichsetzung darin besteht zu sagen, die ἴδια/εἴδη seien einzelne Sätze/Prämissen *im Unterschied* zu einem bereichsspezifischen Topos. Im Gegenteil spricht die Argumentation des vorliegenden Abschnitts deutlich dafür, die ἴδια/εἴδη und die κοινοὶ τοποί als funktional analog anzusehen.

Resümee: In welchem Sinn auch immer es sinnvoll sein mag, die εἴδη als ‚eigentümliche Sätze' zu bezeichnen: Es kann der vorliegenden Textanalyse zufolge kein Sinn sein, der die ἴδια/εἴδη in Kontrast zum Begriff der Topen setzen würde. Damit wiederum ist klar, dass der vorliegende Abschnitt keine Basis bildet für die Gegenüberstellung von Enthymemen, die durch Topen, und solchen, die aus Prämissen gebildet werden (vgl. zu dieser Problematik auch die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14); der Abschnitt bildet lediglich eine Basis für die Unterscheidung zwischen Enthymemen, die durch gattungsübergreifende, gemeinsame Topen, und solchen, die aufgrund von dem jeweiligen Gegenstandsbereich eigentümlichen – den jeweiligen Disziplinen gewissermaßen entliehenen – Topen gebildet werden.

(2.) Der Begriff des gemeinsamen Topos ist chronisch mehrdeutig. Im vorliegenden Abschnitt sind offenbar Topen gemeint, die keinerlei thematischer Einschränkung unterliegen und daher für alle Disziplinen, wie Physik, Ethik usw. benutzt werden können. Eine solche Universalität ist für Topen, die auf logischen Eigenschaften der beteiligten Sätze beruhen, auch durchaus einleuchtend. Dem korrespondiert im vorliegenden Abschnitt eine Auffassung des eigentümlichen Topos, die auf der Einschränkung auf einzelne Disziplinen, wie Physik, Ethik beruht. Schon im Schlusssatz des Kapitels wird die Bedeutung dieses Begriffs eingeschränkt auf ‚den einzelnen Redegattungen eigentümlich'. Und der Gegenbegriff

zu einer derart eingeschränkten Definition des Eigentümlichen ist nicht mehr der universal anwendbare Topos, sondern der Topos, der allen Redegattungen gemeinsam ist. So sind dann auch einige der so genannten gemeinsamen Topen aus II 23 so sehr an den rhetorischen Zweck gebunden, dass sie nur in dem eingeschränkten Sinn einer Anwendbarkeit auf alle drei Redegattungen als ‚gemeinsam' oder ‚allgemein' gelten können.

a5–6 „[wie auch bei den Deduktionen gemäß der dialektischen Methode (ὥσπερ ... συλλογισμῶν)]": In **A**, **Δ** und **F**[2] enthalten, bei Kassel – nicht bei Ross – als fremder Zusatz gekennzeichnet. Grimaldi (I 72) gibt eine ausführlichere Begründung, warum er die Zeile für korrekt hält und schlägt als Übersetzung (des ganzen Satzes) vor: „For some enthymemes are in accord with the rhetorical method of syllogisms in precisely the same way as they are in accord with the dialectical method of syllogisms ...".

a8 „den Zuhörern verborgen *** und indem sie mehr berühren (τε τοὺς ἀκροατὰς *** καὶ μᾶλλον ἁπτόμενοι)": Roemer, Spengel, Cope, Grimaldi klammern „τοὺς ἀκροατὰς", Ross klammert „μᾶλλον" ein. Kassel dagegen nimmt eine Lücke nach „τοὺς ἀκροατὰς" an.

a12 „die Topen": Zum Begriff des Topos vgl. die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14.

a12–13 „Fragen der Gerechtigkeit, der Naturwissenschaft, der Politik": Hier vertreten Gerechtigkeit und Politik offenbar den Bereich der Ethik, so dass hier die verschiedenen Fachdisziplinen durch die Disziplinen Ethik und Physik repräsentiert werden. Dieselben werden in Zeile a16 und a18f. wiederholt. Ethik und Physik bzw. Naturforschung scheinen den Anfang einer Dreierreihe darzustellen, die der in der Älteren Akademie entstandenen Dreiteilung der Wissenschaften entspricht und von Aristoteles auch in *Topik* I 14, 105b19–21, herangezogen wird: „Es gibt, um es im Umriss zu bestimmen, drei Gruppen von Sätzen und Problemen, denn es gibt Sätze aus den Bereichen der Ethik, der Physik und der Logik."

a14 „der Topos über das Eher und Weniger": Der vorliegende Abschnitt mit der Unterscheidung zwischen spezifischen und gemeinsamen Topen wird allgemein so verstanden, als verweise er auf die Topen aus Kapitel II 23 und 24. Das muss nicht so sein; denn außer den Topen in Kapitel II 23 und 24 kennt Aristoteles als gemeinsame Topen auch die in Kapitel II 19 genannten Topen über das Mögliche/Unmögliche, Künftige, Geschehene und über das Große/Geringfügige. Diese werden an zwei Stellen sogar als alleinige Beispiele für gemeinsame Topen genannt (vgl. dazu und zum Folgenden die Anm. zu Abschnitt 1392a1–7). Vor diesem Hintergrund kommt dem in Zeile a14 erwähnten Topos über das Eher und das Weniger eine besondere Bedeutung zu; denn dieser Topos könnte ein Hinweis darauf sein, dass zumindest Kapitel I 2 ausdrücklich *auch* die Topen von II 23–24 meint, weil sich dort ein Topos über das Eher und das Weniger befindet: In 1397b12–27 heißt es: „Ein weiterer (Topos ergibt sich) aus dem Eher und Weniger, wie zum Beispiel: ‚Wenn schon die Götter nicht alles wissen, dann wohl kaum die Menschen'". Kommentatoren wie Grimaldi (I 74), der davon ausgeht, dass mit ‚gemeinsamen Topen' immer und in erster Linie die Topen aus II 23 gemeint sind, zögern daher

auch nicht, den vorliegenden Hinweis mit dem zitierten Topos aus II 23 zu erläutern. Die Annahme, dass dieser Topos gemeint sein könnte, ist jedoch nicht zwingend: „Eher" und „weniger" meinen an der vorliegenden Stelle (wie auch bei dem Topos in II 23, 1397b12–27) unterschiedliche Grade der Wahrscheinlichkeit. Sieht man sich nun die Topen an, die in II 19 unter der Überschrift ‚Künftiges' und ‚Geschehenes' behandelt werden, wird klar, dass es auch dort (unter anderem) um dieses geht, nämlich um die Wahrscheinlichkeit, mit der ein künftiges Ereignis eintreten wird, und die Wahrscheinlichkeit, mit der man folgern kann, dass ein bestimmtes Ereignis in der Vergangenheit stattgefunden hat. Mindestens einer der dort genannten Topen ist sogar im wörtlichen Sinn ein Topos über das Eher und Weniger: Was nämlich das Geschehene angeht, so müsste in erster Linie, „wenn das, was von Natur aus weniger (ἧττον) geschieht, geschehen ist, auch das geschehen sein, was von Natur aus eher (μᾶλλον) geschieht" (1392b15f.). Der vorliegende Hinweis kann also ohne Bezugnahme auf Kapitel II 23 erklärt werden.

a21–22 „werden einen nicht über eine bestimmte Gattung verständig (ἔμφρονα) machen": Vgl. die Anm. zu 1359b6. Die Übersetzung von Krapinger (1999) „werden in keinem Bereich Vernünftiges vermitteln" erweckt den falschen Eindruck, solche allgemeinen Topen seien schlechthin bar jeder Vernunft und Einsicht. Worum es tatsächlich geht, ist, dass allgemeine Topen keinen Wissensfortschritt im Bereich einer Einzelwissenschaft beinhalten.

a22 „denn es gibt keinen zugrunde liegenden Gegenstandsbereich": Das ist die Vorstellung, die schon in den ersten drei Zeilen der *Rhetorik* eingeführt wird; vgl. 1354a3: „und nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft ist". Dass der Gegenstand der Rhetorik nicht Sache einer begrenzten Wissenschaft sei, ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass die Rhetorik keinen zugrunde liegenden Gegenstandsbereich hat.

a25–26 „Wenn er nämlich zufällig Prinzipien trifft ...": Der vorliegende Abschnitt zeugt von einer einfachen (und vermutlich frühen) Form der Apodeiktik (vgl. Anm. (1.) zu 1355a3–20); die Vorstellung ist die: rhetorische Enthymeme wie auch wissenschaftliche Beweise sind Deduktionen; zu welcher Art von Deduktion ein Schluss gehört, entscheidet sich daran, was für eine Art von Prämissen er hat. Der Rhetor sucht seine Prämissen unter den anerkannten Meinungen der Zuhörer aus, möglicherweise greift er aber bei dieser Auswahl zu einem Satz, der zugleich eine anerkannte Meinung und eine bestimmte Art von wissenschaftlichem Prinzip ist; in diesem Moment liefert er einen wissenschaftlichen Beweis, den er nicht mehr in seiner Eigenschaft als Rhetor vorträgt. Vgl. zum Problem des schleichenden Übergangs von der Rhetorik zur Wissenschaft auch Abschnitt I 4, 1359b2–18.

a27 „aus diesen spezifischen Topen (ἐκ τούτων τῶν εἰδῶν)": Zunächst wurden die spezifischen Topen unter der Bezeichnung „ἴδια" (1358a17) eingeführt; von diesen heißt es dann, dass sie aus Sätzen über eine einzelne Art und eine einzelne Gattung (περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος) herrühren. Jetzt werden offenbar die spezifischen Topen selbst als „εἴδη" (wörtl.: Art, Form, Vorstellung, Idee) bezeichnet; so auch in Zeile a30. 31. 33. Danach tritt diese Terminologie ganz zurück (Ausnahme: 1403b14f.; zweifelhaft: 1403a25; vgl. die Anm. dazu), die spezifischen

Topen werden entweder auch als Topen oder als „Sätze (προτάσεις)" bezeichnet (vgl. zur Bedeutung dieser Terminologie die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Die Bezeichnung „εἶδος" für den spezifischen Topos ist, auch wenn sie nur sehr eingeschränkt Verwendung findet, einigermaßen überraschend. Auf den ersten Blick scheint sie mit der Art- bzw. Gattungsbezogenheit solcher Topen zu tun zu haben, aber auch unter dieser Hinsicht wäre „ἴδια" prägnanter. Weil Aristoteles auch sonst in der *Rhetorik* so verfährt, dass er Termini aus bestehenden Rhetorikhandbüchern übernimmt und sie im Sinne seiner eigenen Grundbegriffe neu bestimmt, wäre auch in diesem Fall erwägenswert, ob die Rede von „εἴδη" auf irgendwelche Vorbilder zurückgreifen kann. Möglicherweise kommt hierfür die Terminologie des Isokrates als Vorbild in Frage: Isokrates gebraucht nämlich den Ausdruck „ἰδέα" u.a. im Sinne von ‚Topos', wobei Isokrates' Verwendung dieses Ausdrucks natürlich eher mit dem Gebrauch von ‚Topos' in *Rhet.* I 15 oder III 15 übereinstimmt als mit der in Aristoteles' *Topik* geprägten Bedeutung. Beispiele für die Verwendung von „ἰδέα" bei Isokrates: or. 10, 15; or. 11, 33; or. 5, 143; vgl. dazu: H. Wersdörfer, „Die φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie", in: Klassisch-Philologische Studien 13 (1940), hier: 53f., sowie zum Begriff des Topos bei Isokrates im Allgemeinen: Sprute (2000). Insofern sich der Begriff „ἰδέα" für eine inhaltlich bestimmte im Unterschied zu einer formalen Quelle von Argumenten anbietet und weil Aristoteles (wie auch schon Platon) – zumindest bei der Auseinandersetzung mit der Platonischen Ideenlehre – die Begriffe „ἰδέα" und „εἶδος" austauschbar verwendet, wäre es denkbar, dass hier die Quelle für die überraschende Terminologie des vorliegenden Abschnitts zu finden ist.

1. Nachbemerkung zu Kap. I 2: Aristoteles' Psychologie des Überzeugt-Werdens

Das in Platons *Phaidros* skizzierte Projekt einer philosophischen Rhetorik beruht wesentlich auf der Idee, dass der Dialektiker und Philosoph aufgrund seiner Einsicht in die Natur der Seele den Überzeugungsprozess im Sinne einer ‚Seelenführung' analysieren und so die jeweils geeigneten Reden entwerfen kann. Viele Autoren sehen in diesem Projekt Platons das Vorbild für die Aristotelische Theorie der verschiedenen Überzeugungsmittel (vgl. dazu die Vorbem. zu Kap. II 12–17); und tatsächlich bezeichnet auch Aristoteles die Rhetorik deswegen als einen Seitenzweig zur politischen Wissenschaft, weil sie die für die Rhetorik wichtigsten seelischen Vorgänge beachten muss (vgl. I 2, 1356a22–25). – Die auf diese Weise begründete Erwartung, die Lehre von den drei Überzeugungsmitteln lasse sich direkt auf Ergebnisse der philosophischen Seelenlehre zurückführen, wird so aber nicht erfüllt: Die Lehre von den verschiedenen Teilen und Funktionen der Seele liefert allenfalls einen sehr allgemeinen Rahmen für die philosophische Erklärung des Überzeugungsprozesses. Die Hauptthemen der psychologischen Schriften (Wahrnehmungsarten, Denken, handlungswirksame Prozesse usw.) haben keine direkte Relevanz für die Faktoren des rhetorischen Überzeugungsprozesses, und die Begriffe ‚überzeugt sein', ‚überzeugt werden' selbst sind keine Begriffe, die in der philosophischen Psychologie des Aristoteles Gegenstand eingehender Erörterungen wären.

1. Seelenteile

Wenn Platon seine Lehre der rhetorischen Seelenführung auf die Kenntnis von der Natur der Seele gründen will (*Phaidros* 270c), dann scheint er damit die Lehre von den drei Seelenteilen (denkend, muthaft, begehrend (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν)) zum Hintergrund der rhetorischen Psychologie zu erklären. Aristoteles präferiert in den ethischen Schriften dagegen ein zweiteiliges Modell der Seele (zu Vorläufern dieses zweiteiligen Modells und zu vermeintlichen Vorzügen gegenüber dem dreiteiligen Modell vgl. Fortenbaugh (1975, 26–37)), das unterscheidet zwischen einem Teil, der Vernunft (λόγος) besitzt, und einem Teil, der vernunftlos (τὸ ἄλογον) ist. Der vernunftlose Teil selbst kann wiederum in zwei Teile unterschieden werden: einer, der mit der Vernunft gar nichts zu tun hat und im Wesentlichen den vegetativen Funktionen entspricht (obwohl hinsichtlich des untersten Seelenteils eine Entsprechung zu der biologischen Seelenteilung aus *De An.* vorliegt, ist eine Gleichsetzung des biologischen und des ethischen Seelenteilungsmodells nicht ohne weiteres möglich), und einem Teil, der insofern an der Vernunft teilhat, als er ihr gehorchen kann (vgl. dazu etwa *EN* I 13, insbesondere 1102a27f. und 1102b28ff.). Die Zweiteilung des arationalen Teils könnte zu der vereinfachten Auffassung führen, dass hier einfach ein Zusammenschluss der beiden unteren Platonischen Teile stattgefunden hat; das ist aber nicht möglich, weil

Aristoteles das Begehrende ausdrücklich zu dem der Vernunft gehorchenden Teil zählt (*EN* 1102b30) und weil nach *Rhet.* I 11, 1370a18ff., eine ähnliche Unterscheidung wie die innerhalb des unvernünftigen Seelenteils quer durch den Bereich der Begierden geht. Dass sich mit der Aristotelischen Zwei-Teilung ein gegenüber Platon stark verändertes Bild von der menschlichen Seele durchsetzt, wurde gegen Fortenbaugh (1975) bestritten, denn erstens hat die Platonische Unterscheidung von ϑυμοειδές und ἐπιϑυμητικόν auch Nachfolger bei Aristoteles (vgl. etwa die Anm. zu 1369a4. a7) und zweitens kann das zweiteilige Modell der Aristotelischen *Ethiken* auch auf Überzeugungen der entsprechenden Teile bezogen werden, während Platon in *Politeia* IV das dreiteilige Modell klarerweise zur Unterscheidung verschiedener Strebensweisen einführt: so Striker (1996, 300, Endnote 7). Nun anerkennt auch Aristoteles eine entsprechende Dreiteilung des Strebens (vgl. *De An.* 432b5f., auch schon in *Rhet.* 1369a2ff.), führt diese aber mit erkennbarer antiplatonischer Polemik ein (*De An.* III 9, 432a22ff. und 433a31ff.; vgl. dazu Hamlyn (1968, ND 1998, 150 ad 432a22 und 152 ad 433a31). Ein sachlicher Unterschied, der diese Polemik rechtfertigt, könnte darin liegen, dass Aristoteles die Einheit der Seelenfunktion ‚Streben' trotz der verschiedenen Erscheinungsweisen und Anwendungsbereiche derselben (nämlich ἐπιϑυμία, ϑυμός, βούλησις) bewahren möchte, während er am Platonischen Vorgehen kritisiert, dass dieses die verschiedenen Strebensformen zum Anlass für eine hypostasierende Unterteilung der Seele nimmt und ein solches Verfahren – konsequent durchgeführt – zu noch mehr Seelenteilen führen müsste (vgl. *De An.* 433a31ff.).

Nach dem zweiteiligen Seelenmodell der *Ethiken* steht der für die Emotionen einschließlich bestimmter Begierden zuständige Seelenteil in einer Art von kommunikativem Verhältnis zum vernünftigen Seelenteil; er kann auf diesen hören und ihm gehorchen, indem er von diesem, für die richtige Überlegung zuständigen, Vermögen gleichsam überzeugt wird. Dennoch ist es ihm wesentlich, Reaktionen hervorzubringen, die in keiner direkten Abhängigkeit von den Einschätzungen des selbst vernünftigen Seelenteils stehen; die Reaktionen des arationalen Seelenteils werden bei einer wohlerzogenen Person dem entsprechen, was der vernünftige Seelenteil für richtig halten würde, es bleibt aber auch dann eine eigenständige Reaktion: Wäre die emotionale Reaktion nämlich nur eine Funktion aus dem Urteil des vernünftigen Seelenteils, könnte der nur Beherrschte (richtige Entscheidung und Handlungsweise bei entgegengesetzter emotionaler Einstellung) nicht mehr vom wirklich Tugendhaften (richtige Entscheidung und Handlungsweise bei entsprechender emotionaler Einstellung) unterschieden werden. Gleichsam kommunikativ ist das Verhältnis, weil sich der Austausch keineswegs auf die Wirkungsrichtung ‚vernünftiger Teil befiehlt – unvernünftiger Teil gehorcht' beschränkt: Eine aus der Ethik bekannte Anwendung der umgekehrten Richtung von Einflussnahme ist die, dass die auf Langzeitdispositionen (ἕξεις) beruhende emotionale Reaktion das Verhalten einer Person auch in solchen Fällen stabilisiert, wo die vernünftige Überlegung allein ein unsicheres Urteil oder eine unsichere Entscheidung hervorbrächte (und Stabilität ist ein Kennzeichen des Tugendhaften: vgl. *EN* 1105a33).

Wie schon angedeutet, liefert die Lehre von den Seelenteilen nur einen sehr allgemeinen und vagen Rahmen für die psychologische Erklärung des Überzeugungsprozesses. So viel lässt sich aber sagen: Gegenüber den Metaphern und Ver-

gleichen, die in Platons *Politeia* IV das Verhältnis der verschiedenen Seelenteile zueinander im Sinne von ‚bezwingen', ‚beherrschen', ‚einen Aufstand unternehmen gegen ...' beschreiben, zeichnet sich bei Aristoteles – auch wenn man die durch den veränderten Bildbereich bewirkten Neuerungen nicht überschätzen darf – eine deutliche Veränderung in Richtung auf ein kommunikatives, wenn auch asymmetrisches Verhältnis ab. Während im Platonischen Modell aus *Politeia* IV (das natürlich nicht Platons letztes Wort in dieser Sache darstellt, sich aber zur kontrastierenden Darstellung am besten eignet) der Schwerpunkt deutlich auf der Frage liegt, welcher Seelenteil sich durchsetzt und handlungswirksam wird, scheinen bei Aristoteles Beeinflussungen vorgesehen zu sein, die nicht in der restlosen Durchsetzung des einen oder anderen Seelenteils bestehen; und die Handlungswirksamkeit ist nicht mehr das einzige Kriterium für eine solche Einflussnahme. Wichtig ist außerdem, dass im Platonischen Modell das richtig und unbehindert arbeitende λογιστικόν eventuell entgegengesetzte Bestrebungen der arationalen Seelenteile abwehrt, während im Aristotelischen Modell selbst ein optimal arbeitender rationaler Seelenteil nicht augenblicklich (sondern nur vermittels einer langwierigen Habitualisierung, die ihre Wurzeln am besten schon in der Kindheit des Betreffenden haben sollte) die entsprechenden emotionalen Reaktionen hervorbringen kann, was dem arationalen Seelenteil bei Aristoteles seine besondere Eigenständigkeit und Bedeutung verleiht.

Der Aristotelische Redner weiß daher, dass er mit dem, was er sagt, nicht nur den schlussfolgernden Seelenteil des Zuhörers anspricht, sondern außerdem emotionale Reaktionen bewirkt, die gegenüber der wohlerwogenen Billigung durch den vernünftigen Seelenteilung relativ selbstständig sind und auf robusten Überzeugungen und Einstellungen beruhen, die selbst nicht erst in der Rede hergestellt werden können. Er weiß außerdem, dass ein Austausch zwischen dem rationalen und dem arationalen Seelenteil stattfindet, der sowohl die eine als auch die andere Richtung der Einflussnahme annehmen kann. Weil der Einfluss des arationalen Seelenteils auf den rationalen nicht notwendigerweise in einer Bezwingung, Überrumpelung oder Ausschaltung des letzteren besteht oder sogar in aller Regel nicht darin besteht, kann der Redner damit rechnen, dass Anteile der emotionalen Reaktion auch dann in das letztendlich erzielte Urteil mit eingehen, wenn die Zuhörer im Prinzip für Argumentationen und eine sachbezogene Auseinandersetzung zugänglich sind. Gleichwohl lässt sich die Provokation bestimmter Emotionen – besonders bei Zuhörern, die nicht so erzogen sind, dass ihre emotionalen Reaktionen so ausfallen, wie es der rationale Seelenteil für richtig halten würde – auch bis zu einem Grade steigern, an dem der rationale Seelenteil praktisch keinen Anteil mehr an dem resultierenden Urteil hat.

2. Kontinuität zu anderen Lehr- und Lernvorgängen

Rhetorisches Überzeugen stellt keine Belehrung im Sinne wissenschaftlicher Unterweisung dar (vgl. Anm. (1.) zu 1355a25f.), es sei denn zufällig (vgl. *Rhet.* I 2, 1358a25). Der entscheidende Unterschied ist, dass die Prämissen der rhetorischen

Argumentation nicht die Anforderung eines wissenschaftlichen Beweises erfüllen, weil sie nur anerkannt, nicht aber wahr, erklärend usw. sind (vgl. Anm. (1.) zu 1355a3–20) und dass rhetorische Beweise nicht die Genauigkeitsstandards der Wissenschaft erfüllen (*EN* 1094b25–27). *Dennoch* folgt der Vorgang der Überzeugungsbildung grundsätzlich denselben Strukturen wie jede Art von Lernen bzw. Lehren, weil die progressive Überzeugungsbildung so zustande kommt, dass aus Sätzen, von denen man schon überzeugt ist, Schlüsse gezogen werden, auf die sich das Überzeugt-Sein kraft des jeweiligen Schlusses überträgt („wir sind nämlich dann am meisten überzeugt, wenn wir annehmen, dass etwas bewiesen wurde“: 1355a5f.). Den stärksten Ausdruck findet diese grundsätzliche Kontinuität der rhetorischen Überzeugungsbildung zu andersartigen Lehr- und Lernvorgängen ausgerechnet zu Beginn der Abhandlung über den wissenschaftlichen Beweis, der *Zweiten Analytik*:

> „Jede Belehrung (διδασκαλία) und jedes Lernen (μάθησις) ensteht aus bereits vorhandener Kenntnis (γνῶσις). Offensichtlich ist dies für diejenigen, die alle Einzelfälle betrachten. Denn sowohl die mathematischen unter den Wissenschaften kommen auf diese Weise zustande als auch jede der übrigen Künste, und ähnlich auch, was die Argumente angeht, sowohl diejenigen, die durch Deduktion, als auch diejenigen, die durch Induktion entstehen. Denn beide bringen durch bereits bekannte Dinge die Belehrung zustande, die einen, indem sie etwas annehmen wie von Leuten, die es verstehen, die anderen, indem sie das Allgemeine dadurch aufweisen, dass das Einzelne klar ist. Auf dieselbe Weise nämlich überzeugen auch die rhetorischen Argumente – entweder nämlich durch Beispiele, was eine Induktion ist, oder durch Enthymeme, was eine Deduktion ist.“ (I 1, 71a1–11; Übersetzung nach Detel)

Die hierin herausgestellte Gemeinsamkeit des in der Rede veranlassten Überzeugungsprozesses (bzw. des argumentativen Teils desselben) zu anderen Lern- und Lehrprozesses ist genau genommen eine dreifache: erstens das Ausgehen von zuvor vorhandenen Kenntnissen, zweitens die Anwendung der beiden Schlussformen Induktion und Deduktion auf diese als Prämissen genommenen Kenntnisse sowie drittens die zwischen Prämissen und Konklusion hergestellte Verbindung als eigentlicher Fortschritt – hier des Wissens bzw. Lernens, dort der Überzeugungsbildung. Diese Kontinuität zu den nicht-rhetorischen Formen des Lehrens, Lernens und Beweisens stellt die beinahe stillschweigend gemachte Voraussetzung für die Übernahme des argumentationslogischen Grundgerüsts aus Dialektik und Apodeiktik dar.

3. Meinung-Haben und Überzeugt-Werden

In den psychologischen Schriften des Aristoteles gibt es nur eine Stelle, die sich explizit zu den Begriffen „Überzeugung (πίστις)“, „überzeugt sein (πιστεύειν)“ und „überzeugt worden sein (πεπεῖσθαι)“ äußert. Dies erfolgt im Kontext der Frage, ob *phantasia* eine Art von Meinung sein könne; dazu heißt es:

> „Es bleibt zu prüfen, ob sie (die *phantasia*) eine Meinung (δόξα) sei. Denn die Meinung ist entweder wahr oder falsch. Aber auf die Meinung folgt Überzeugung (πίστις) – denn es ist nicht möglich, dass jemand, der eine Meinung hat, von dem, was ihm wahr zu sein scheint, nicht überzeugt ist (πιστεύειν) –, keinem der Tiere aber kommt Überzeugung zu, *phantasia* hingegen vielen. Ferner folgt jeder Meinung Überzeugung, der Überzeugung das Überzeugt(worden)sein (πεπεῖσθαι), der Überzeugung aber (folgt) der *logos*. Von den Tieren nun kommt einigen die *phantasia* zu, der *logos* aber keinem." (*De an.* III 3, 428a18–24)

Das – für den vorliegenden Zusammenhang unwichtige – Hauptargument des Abschnitts ist klar: *phantasia* kommt den Tieren zu, Meinung nicht, daher kann *phantasia* nicht eine Art von Meinung sein. Überzeugung und Überzeugt-Werden werden eingeführt, um die Behauptung zu sichern, dass Meinung nicht den Tieren zukommen kann. Folgende Punkte verdienen nun Beachtung: Der Ausdruck „folgen (ἀκολουθεῖν)" meint keine zeitliche Folge, sondern ein Implikationsverhältnis; das Vorhandensein von Meinung impliziert das Vorhandensein von Überzeugung, das Vorhandensein von Überzeugung impliziert ein Überzeugt-worden-Sein. Aristoteles setzt also ‚Überzeugung (πίστις)' und ‚überzeugt *sein* (πιστεύειν)' gleich und unterscheidet beides vom ‚Überzeugt-worden-Sein (πεπεῖσθαι)'. Die Aufgabe, diesen Unterschied wiederzugeben, treibt manche Übersetzer zu Verzweiflungstaten. Nicht gemeint sein kann der Unterschied, der zwischen den beiden deutschen Übersetzungsmöglichkeiten für „πείθειν", nämlich ‚überzeugen' und ‚überreden', besteht. Die nächstliegende Lösung ist daher die, dass es um den Unterschied zwischen dem Zustand des Überzeugt-Seins und dem (Überzeugung hervorbringenden) Vorgang des Überzeugt-Werdens geht; zu letzterem gehört im Prinzip jemand, der einen von einer Sache überzeugen will. Schließlich ist umstritten, ob der Abschnitt ein oder zwei Teilargumente liefert oder ob sogar das vermeintlich zweite Teilargument („Ferner folgt jeder Meinung ...") eine Reduplikation des vorausgehenden Arguments ist. Diese letzte Möglichkeit hat verschiedene Editoren, darunter Ross (1956, ND 1989), beeindruckt, woraufhin sie das komplette zweite Teilargument („Ferner folgt ..." bis „...der *logos* aber keinem") als fremden Zusatz getilgt haben. Sorabji (1993, 36) dagegen nimmt zwei selbstständige Argumente an. Weil das erste Argument zwar formal komplett ist, die dort gegebene Begründung („keinem der Tiere aber kommt Überzeugung zu") aber etwas thetisch bleibt, scheint die Lösung jedoch die zu sein, dass das zweite Argument diese begründende Behauptung des ersten Arguments eigens absichern soll: Dies tut es auch, insofern ‚überzeugt sein' und ‚überzeugt worden sein' nicht dasselbe sind und insofern (wie noch zu zeigen sein wird) für das Überzeugt-*Werden* die Beteiligung des *logos*, von dem vorausgesetzt wird, dass er ein exklusiv menschliches Vermögen ist, plausibler ist als für das bloße Überzeugt-*Sein*. So viel zur Argumentationsstruktur des Abschnitts; was aber lässt sich daraus für den Vorgang des Überzeugt-Werdens lernen?

‚Man kann keine Meinung haben, ohne davon überzeugt zu sein'; d.h., wenn ich meine, dass *p*, dann ist ausgeschlossen, dass ich hinzufüge ‚aber vielleicht ist *p* auch nicht der Fall', dann nämlich würde ich nicht wirklich meinen, dass *p*. Das ist die

einfache und geläufige Bedeutung von ‚überzeugt sein, dass …': Man schließt für einen bestimmten Sachverhalt zu einem bestimmten Zeitpunkt aus, dass er nicht wahr sein könnte. Warum aber sollte ein Tier nicht in diesem Sinn überzeugt sein können? Schließt nicht auch der Ochse, der den Löwen vor sich sieht, *in einem gewissen Sinn* sicher aus, dass diese Wahrnehmung falsch sein könnte; denn würde er es nicht ausschließen, hätte er keinen Anlass, die Flucht zu ergreifen. (Wem diese Redeweise für Ochsen anstößig erscheint, weil Ochsen vielleicht keine Reflexionen über den Wahrheitsgehalt ihrer Wahrnehmung anstellen können, der mag die Sache so sehen: Stellt nicht die Alternativlosigkeit, mit der Ochsen dem Gehalt ihrer Wahrnehmung ausgeliefert sind, auch eine Art von Überzeugt-Sein im oben beschriebenen Sinne dar?) – Um die Behauptung, Tiere könnten nicht überzeugt sein, zu stützen, muss daher der Sinn, in dem hier von ‚überzeugt sein' die Rede ist, spezifiziert werden. Dies leistet nun der Hinweis auf das Überzeugt-Werden: Eine Überzeugung bzw. ein Überzeugt-Sein in dem von Aristoteles gemeinten Sinn liegt nur dann vor, wenn es wesentlich das Ergebnis eines Prozesses ist, in dem der Betreffende von einem anderen überzeugt wurde; und dieser Prozess ist deswegen so offenkundig eine Sache des *logos*, weil darin Gründe angegeben werden, das Für und Wider abgewogen wird und der Adressat seine Zustimmung zu dem betreffenden Meinungsgehalt auf der Grundlage der zur Überzeugung vorgebrachten Gründe gibt, so als ob seine Zustimmung gleichsam die Schlussfolgerung aus allen oder einigen der vorgebrachten Überzeugungsgründe darstellen würde. Deswegen greift Aristoteles denselben Punkt, dass Tiere keine Meinung im eigentlichen Sinn haben, an einer anderen Stelle (*De An.* III 11, 434a10f.) mit den Worten auf: „Dies ist auch der Grund dafür, dass sie keine Meinung zu haben scheinen, weil sie keine (Meinung) haben, die auf einer Schlussfolgerung (συλλογισμοῦ) beruht." Damit vervollständigt sich das Bild: Eine Meinung im eigentlichen Sinn kann nur der haben, der eine entsprechende Überzeugung hat; und eine Überzeugung liegt nur dann vor, wenn man (anders als Tiere) im Prinzip alternative Optionen berücksichtigen und einer dieser Optionen mit Gründen zustimmen kann. Der Übergang von den erwogenen Gründen und Prämissen zur Akzeptanz der einen oder anderen Meinung stellt sich als eine Art Schlussfolgerung dar.

Weil in diesem Zusammenhang der nach dem Vorbild der Rhetorik verstandene Prozess des Überzeugt-Werdens als Kriterium dafür genommen wird, dass man jemandem Meinungen im eigentlichen Sinn zuerkennt, spricht man in der Forschung auch von einem ‚rhetorischen' Kriterium für Meinungen (vgl. etwa Labarrière (1984, 31 ff.). Würde man es aber zur notwendigen Voraussetzung für das Haben von Meinungen machen, dass diese buchstäblich durch eine zweite, überzeugende Person erzeugt wurden, dann würde man damit eine beträchtliche Anzahl von (einsam entstandenen) Meinungen ausschließen. Will man hierin also ein allgemeines Kriterium für Meinungen sehen, dann scheint es daher angemessen, das rhetorische Kriterium – wie Sorabji (1993, 37) – im Sinne von Platons Gespräch der Seele mit sich selbst (vgl. *Theaitet* 189e–190a) zu verstehen. Genauer: So wie Platon den Dialog als Modell für jede Art von Denken und Meinungsbildung ansieht, scheint Aristoteles an den behandelten Stellen das Überzeugt-Werden als Modell für jede Art von Meinungs- oder Überzeugungsbildung anzusehen. Das würde bedeuten, dass es nicht auf das tatsächliche Vorhandensein einer Person an-

kommt, die die Rolle des überzeugenden Redners einnimmt, sondern vielmehr darauf, dass auch die sich einsam vollziehende Meinungsbildung in der oben beschriebenen Weise strukturiert ist.

Dass eine Person durch eine andere von einem bestimmten Sachverhalt überzeugt wird, dient bei Aristoteles also als Paradigma für den Prozess einer rationalen Meinungsbildung überhaupt. Somit ist das Überzeugen, das sich in alltäglichen Gesprächssituationen ständig findet und für das die Rhetorik eine allgemein anwendbare Methode zu finden versucht, ein rationaler Prozess, der wesentlich auf der spezifisch menschlichen Fähigkeit beruht, Meinungen zu akzeptieren oder zu verwerfen, Gründe zu prüfen und zu verstehen, Schlussfolgerungen zu ziehen, usw. Was bedeutet das für die Rhetorik? Sie beruht auf einer korrekten Analyse dieses im Wesentlichen rationalen Vorgangs, und macht so von Zusammenhängen Gebrauch, die auf ähnliche Weise auch den verwandten Vorgängen des Beweisens und Lernens zugrunde liegen. Ein rhetorisches Verfahren, das in erster Linie auf Ablenkung und Verwirrung des Hörers abzielt, würde diese Struktur der Überzeugungsbildung grundsätzlich verfehlen. In Grenzfällen könnte man sogar davon sprechen, dass eine durch solche Praktiken herbeigeführte Stimmabgabe auf keinem wirklichen Urteil oder auf einem Urteil ohne wirkliche Überzeugungsbildung beruhe (in diese Richtung weisen Aristoteles' Vorwürfe gegenüber früheren Rhetoriklehrern: „nicht (wirklich) urteilen", „verdrehen", „verleiten", „ablenken").

Das bedeutet aber nicht, dass rhetorische Überzeugung deswegen ausschließlich beweisend und rein sachbezogen sein müsste. Erstens nämlich können Urteile auch auf Überzeugungen beruhen, die zwar in der beschriebenen Weise gebildet wurden, jedoch aufgrund keiner Überzeugung über den zu beurteilenden Gegenstand, sondern etwa über beteiligte Personen. Zweitens ist der generell rationale Charakter des Überzeugungsvorganges sehr wohl damit vereinbar, dass emotionserzeugende Faktoren in die Meinungsbildung mit eingehen oder dass vorhandene emotionale Einstellungen und die daraus resultierenden Handlungsgründe bei der Meinungsbildung berücksichtigt werden. Stellt man sich den Vorgang der Überzeugung als einen prinzipiell rationalen Prozess dar, dann spielen darin emotionale Faktoren die Rolle von Teilaspekten, die mit anderen nicht-emotionalen Faktoren abgewogen werden müssen. So könnte beispielsweise die Furcht vor den Folgen eines militärischen Übergriffs als ein Aspekt unter anderen behandelt werden, wenn es darum geht, eine Entscheidung über den Nutzen eines solchen Übergriffs herbeizuführen.

4. Schlussfolgerung und Urteil (κρίσις)

Die rhetorische Bemühung zielt auf das Urteil (κρίσις) des Zuhörers. Auch wenn man von einem solchen Urteil besonders im Fall der Beratungsrede plausiblerweise sagen kann, dass es einen ähnlichen Abwägungsprozess zwischen verschiedenen Optionen mit Blick auf ein bestimmtes Ziel voraussetzt, wie die praktische Entscheidung oder Vorzugswahl, die προαίρεσις, sagt Aristoteles nirgendwo, dass der Redner direkt die προαίρεσις der Zuhörer beeinflussen würde. Da eine

προαίρεσις für Aristoteles eine praktische Überlegung ist, die, wenn keine äußeren Hindernisse eintreten, unmittelbar zu der darin präferierten Handlung führen, ist klar, dass der Richter und das Versammlungsmitglied nicht zu einer solchen, unmittelbar handlungswirksamen Entscheidung bewegt werden sollen; diese sollen nämlich keine dem Urteil entsprechende Handlung ausführen, sondern einen Sachverhalt beurteilen oder – höchstens – eine Handlungsoption für richtig befinden; auch das Versammlungsmitglied, das etwa von der Notwendigkeit einer militärischen Operation überzeugt werden soll, soll sich nicht selbst unmittelbar zu einer solchen Operation in Bewegung setzen, sondern soll die Operation theoretisch für richtig befinden und seine Stimme entsprechend abgeben. (Man könnte natürlich versuchen, den Akt der Stimmabgabe als die hier relevante Art der Handlung zu konstruieren; aber erstens problematisiert Aristoteles nie den Schritt der zwischen der Beurteilung und der Stimmabgabe liegt: das Maß an Motivation, das für eine der Beurteilung entsprechend Stimmabgabe erforderlich ist, scheint vernachlässigenswert; zweitens träfe auch diese Konstruktion die Situation des Richters oder Versammlungsmitglieds nicht genau: es wird nicht dafür argumentiert, dass die Stimmabgabe wählenswert ist, sondern dass eine aus der Stimmabgabe folgende Handlungsweise wählenswert ist.) Außerdem vermeidet Aristoteles die Vorstellung der προαίρεσις wohl auch deshalb, weil zu einer solchen eine bestimmte charakterliche Einstellung erforderlich ist, welche der Redner in so kurzer Zeit nicht erzeugen könnte. – Das Urteil, das der Zuhörer fällen soll, bezieht sich also auf praktische Gegenstände, und insofern ist es mit den praktischen Urteilen verwandt. Jedoch sind nicht alle Gegenstände aus dem Bereich der menschlichen Handlungen wie Handlungsoptionen, zwischen denen man sich entscheiden kann; oft hat man es im Bereich der öffentlichen Rede auch mit bereits geschehenen Handlungen zu tun – insofern ähnelt die κρίσις wieder eher theoretischen Urteilen. Schließlich unterscheidet sich die hier relevante Art der κρίσις von dem praktischen Urteil im engeren Sinn, der προαίρεσις, dadurch, dass sie nicht unmittelbar handlungswirksam ist; daher gehört das Urteil, das der Redner zu erzeugen versucht, trotz des praktischen Gegenstandes eher zur Familie theoretischer Urteile (wenn auch nicht in dem Sinn von ‚theoretisch', in welchem es nur um allgemeine, ewige usw. Gegenstände geht).

Nun sagt Aristoteles sehr wenig über diese κρίσις, er macht jedoch eine einzige folgenreiche Bemerkung, welche es verdient, etwas genauer betrachtet zu werden; vgl. II 1, 1377b21 ff.:

> „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht – denn man urteilt über das in den Versammlungen Verhandelte und auch ein Gerichtsentscheid stellt ein Urteil dar –, ist es notwendig, nicht nur auf das Argument zu sehen, auf dass es beweisend und glaubhaft sein wird, sondern auch darauf, als was für ein Mensch man selbst erscheint, sowie darauf, denjenigen, der das Urteil fällt, vorzubereiten ...".

Mit dieser Bemerkung möchte Aristoteles eine Verbindung zwischen der beweisenden Überzeugung und den beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln, der Charakterdarstellung und der Emotionserregung (diese ist hier mit der Bemerkung ‚den Menschen vorbereiten' gemeint) herstellen. Interessant ist an dieser Be-

merkung nun Folgendes: Für gewöhnlich würde man erwarten, dass mit einer Formel wie ‚es kommt nicht nur darauf an, dass es folgerichtig ist, dass man es theoretisch einsieht u.ä., sondern auch ...' der Übergang von einer theoretischen Einschätzung zu praktischen Folgen motiviert werden. Im vorliegenden Fall geht es jedoch gerade darum zu sagen, dass es auf ein Urteil ankommt, von dem wir gerade gesehen haben, dass es im Prinzip ein theoretisches ist. Es lässt sich daher beim Zustandekommen eines Urteils in dem hier unterstellten Sinn ganz offenbar unterscheiden zwischen dem, was man für richtig, folgerichtig bzw. für bewiesen hält, und weiteren Faktoren, die das letztendlich resultierende Urteil beeinflussen können. Ausdrücklich erfährt man nur von zwei Arten solcher Faktoren, nämlich denen, die den beiden nicht-argumentierenden Überzeugungsmitteln entsprechen. Über die Art und Weise, wie die Emotionen für die Differenz zwischen dem, was man für richtig und bewiesen hält, und dem effektiv bewirkten Urteil verantwortlich sind, handelt die Vorbem. zu II 2–11, Abschnitt 6.2. Was den Einfluss der Charakterdarstellung angeht, so handelt es sich nach der ‚offiziellen' Darstellung dieser Lehre in I 2 und II 1 offenbar um ein Urteil zweiter Stufe, nämlich ein Urteil darüber, dass der Redner vertrauenswürdig ist und dass daher das, was er sagt, unabhängig von der sachlichen Beweiskraft die Zustimmung verdient (vgl. dazu Anm. (1.) zu 1356a1–20 und die Anm. zu 1378a7f.). – Das Urteil, das der Redner zu erreichen versucht, ist daher nicht ausschließlich durch die Schlussfolgerungen determiniert, die der betreffende Zuhörer zieht, jedoch sind die zusätzlichen Faktoren, die in die Urteilsbildung mit eingehen nicht notwendig von der Art, dass sie eine solche Schlussfolgerung unterbinden, vielmehr werden sie hier als begleitende Faktoren eingeführt, was wiederum der oben ausgeführten Beobachtung entspricht, dass Überzeugungsprozesse für Aristoteles grundsätzlich in Kontinuität zu anderen Lehr- und Lernvorgängen beschreibbar sind.

2. Nachbemerkung zu Kap. I 2: Synopsis zum Enthymem

1. Etymologie und vor-aristotelische Verwendung

Der Ausdruck geht auf das Verb ‚ἐνθυμεῖσθαι' zurück, was so viel heißt wie ‚berücksichtigen, erwägen, bedenken ersinnen'. Entsprechend meint der Ausdruck ‚ἐνθύμημα' zunächst ‚Ausgedachtes', ‚Gedanke', ‚Einfall', ‚Idee'. Diese Grundbedeutungen werden später vom rhetorischen Enthymembegriff aus so gedeutet, dass sich der Redner die entsprechende Wendung *ausdenkt* oder dass sich der Hörer etwas *hinzudenkt*; vgl. dazu Kraus (1994, 1201) mit Belegen. Die spätere etymologisierende Deutung, das Enthymem heiße so, weil der Redner etwas ‚im Sinn' behalte (nämlich die Prämisse, die er nicht ausspricht), setzt bereits die (erst später entstandene) Syllogismus-truncatus-Lehre voraus (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 7 sowie im Kommentar die Anm. (3.) zu 1357a7–22); diese Herlei-

tung ist „nicht antik ... und zudem etymologisch wie sachlich abwegig (gerade nicht das Verschwiegene, sondern der ausgesprochene Satz ist das E[nthymem]!)“ (Kraus (a.a.O., 1201). Was die vor-aristotelische Verwendung des Ausdrucks angeht (vgl. dazu Grimaldi (1972, 70ff.)), so ist der Ausdruck bei Isokrates erstmals als rhetorischer Terminus belegt; das Phänomen, das er damit beschreiben möchte, steht in Tradition zu den suggestiven Redefiguren des Gorgias, bzw. den dadurch formulierten Argumenten und Einfällen. Bei Isokrates selbst (vgl. or. IX 10, XII 2, XIII 16, XV 47) wird der Ausdruck bisweilen im Sinne von ‚Gedanke‘, ‚bestechender Gedanke/Einfall‘ benutzt, es kommt aber auch zusätzlich eine stilistische Qualität ins Spiel (vgl. dazu auch Conley (1984, 172)), so dass eine Übersetzung wie ‚bon mot‘ o.ä. angemessener wäre. In der *Rhetorik für Alexander* gehören Enthymeme neben den Wahrscheinlichkeiten (εἰκότα), Beispielen, Beweisen (τεκμήρια), Sentenzen (γνῶμαι), Zeichen und Widerlegungen zu den direkten Überzeugungsmitteln (πίστεις), die den Worten selbst, den Personen und den Taten entnommen werden – im Unterschied zu den unterstützenden (ἐπίθετοι) Überzeugungsmitteln (vgl. VII, 1428a17ff.). Das Enthymem selbst wird folgendermaßen definiert (X, 1430a33ff): „Enthymeme sind nicht nur das, was der Rede und der Tat widerspricht, sondern auch das, was allen anderen Dingen widerspricht.“

Auch wenn die vor-aristotelischen Bestimmungen des Enthymems nicht unmittelbar mit dem Aristotelischen Enthymem-Begriff übereinstimmen, ist es plausibel anzunehmen, dass Aristoteles als Gemeinsamkeit dieser verschiedenen rhetorischen Verwendungen des Begriffs eine Art von knapp formuliertem Argument ausmachen zu können glaubte und daher den vorgeprägten Begriff in seinem eigenen, aus der Dialektik stammenden Vokabular als ‚rhetorischen *syllogismos*‘ neu beschreiben und präzisieren wollte. Da der Ausdruck ‚Enthymem‘ aus der Tradition übernommen wurde, ist es sinnlos, den Aristotelischen Enthymem-Begriff durch Etymologien zu ‚Enthymem‘ erhellen zu wollen (wie es u.a. Miller/Bee (1972, 201ff.) versuchen). Die Rolle des ‚Widersprüchlichen‘ im Enthymem, die auch wieder von den römischen Rhetoriklehrern hervorgehoben wird, könnte sich aus der Tradition der Gorgianischen Figuren herleiten und spielt bei Aristoteles nur eine äußerst beiläufige Rolle in der Bemerkung, dass die nebeneinander gestellten Gegensätze am leichtesten offensichtlich werden (vgl. 1405a12f.; vgl. die Anm. zu 1400b27f.), so dass auch die widerlegenden Enthymeme besser ankommen als die beweisenden (vgl. 1400b25–33).

2. Aristoteles’ Beispiele für Enthymeme

Dass Aristoteles bei seinen Hörern oder Lesern als bekannt voraussetzen kann, welche Gebilde man sich unter einem ‚Enthymem‘ vorzustellen hat, wird auch daran deutlich, dass die ersten Kapitel, die das Enthymem definieren und unterteilen sollen, mit Beispielen äußerst sparsam sind; auch auf die ganze *Rhetorik* gesehen, kommen gemessen an der Bedeutung des Begriffs nicht sehr viele explizite Beispiele zusammen, und bei den meisten handelt es sich auch noch um Zitate, von

denen man ohnehin keinen Aufschluss über die idealtypische Form eines Enthymems erwarten kann:

> „Die Weisen sind gerecht, denn Sokrates war weise und gerecht." „Er ist krank, denn er hat Fieber." „Sie hat geboren, weil sie Milch hat." „Er hat Fieber, denn er atmet schnell." (I 2, 1357b11–19)
>
> Der Satz: „Niemals darf ein Mann mit gesundem Verstand | seine Kinder zu übermäßiger Weisheit ausbilden" allein sei eine Sentenz; diese werde zum Enthymem, sobald man folgenden Nachsatz hinzusetzt: „denn neben (dem Vorwurf) der Untätigkeit, den sie bekommen, | erfahren sie bei den Mitbürgern (nur) übelgesinnten Neid." (II 21, 1394a29–34)
>
> „Wenn der Krieg Ursache für die gegenwärtigen Übel ist, dann muss man die Dinge mit Frieden wieder in Ordnung bringen." (II 23, 1397a11 f.)
>
> „Wenn es nämlich nicht gerecht ist, denen, die einem Übles getan haben, gegenüber in Zorn zu verfallen, wenn es unfreiwillig geschehen ist, dann ist es, wenn jemand einem gezwungenermaßen Gutes angetan hat, auch nicht geboten, diesem Dank abzustatten." (II 23, 1397a13–16)
>
> „Aber wenn bei den Sterblichen das Falsche überzeugend ist, alter Mann, dann musst du auch das Gegenteil glauben, dass sich viel Wahres bei den Sterblichen als unglaubwürdig erweist." (II 23, 1397a17–19)
>
> „Das Gerechte ist nicht durchweg gut; denn dann müsste auch das Auf-gerechte-Weise (durchweg gut sein), nun ist es aber nicht wählenswert, auf gerechte Weise zu sterben." (II 23, 1397a21–23)
>
> „Wenn es nämlich für euch nicht schändlich ist, sie zu bezahlen, dann auch nicht für uns, sie einzunehmen." (II 23, 1397a26 f.)
>
> „Wenn schon die Götter nicht alles wissen, dann wohl kaum die Menschen." (II 23, 1397b12 f.)
>
> „Wenn die übrigen, die sich auf eine Kunst verstehen, nicht wertlos sind, dann auch nicht die Philosophen." (II 23, 1397b23 f.)
>
> „Man soll sich also nicht bilden; denn man soll nicht beneidet werden. Man soll sich also bilden; denn man soll weise sein." (II 23, 1399a14 f.)
>
> „(Es wäre widersinnig), wenn wir auf der Flucht kämpften, um zurückzukehren, nach der Rückkehr aber fliehen werden, um nicht zu kämpfen." (II 23, 1399b15–17)
>
> „... dass man (das Verhalten) der Betrunkenen entschuldigen muss, denn sie begehen unwissentlich Fehler" (II 25, 1402b9 f.)

Die meisten Beispiele sind dem Kapitel II 23, entnommen, in dem die ‚Wenn ..., dann ...'-Form überwiegt; andererseits stellen die meisten Belege der Form ‚..., denn ...' Beispiele für das Zeichen-Enthymem dar. Letzteres bedeutet aber keineswegs, dass diese Formulierung des Enthymems auf Zeichenschlüsse eingeschränkt

werden müsste; vielmehr scheinen auch die spezifischen Topen aus *Rhet.* I unmittelbar Enthymeme dieser Formulierung anleiten zu wollen. Allgemein scheint es für Aristoteles keinen großen Unterschied zu machen, ob Enthymeme auf die eine oder andere Weise formuliert sind, notwendig scheint aber in jedem Fall, dass eine Behauptung zusammen mit einer Begründung ausgedrückt wird, sei es in der Form einer ‚Wenn ...'-Prämisse oder in der Form eines Nachsatzes mit ‚denn/nämlich (γάρ)' bzw. ‚weil (ὅτι)'.

3. Mindestanforderung an die Formulierung von Enthymemen

Sentenzen sind für Aristoteles Teile des Enthymems, nämlich diejenigen Teile, die für sich genommen, der Konklusion in einem Argument entsprechen. Bei der Gegenüberstellung von Enthymem und Sentenz nennt Aristoteles eine offenbar notwendige Anforderung an die Formulierung eines Enthymems; vgl. II 21, 1394a29–34:

> „‚Niemals darf ein Mann mit gesundem Verstand | seine Kinder zu übermäßiger Weisheit ausbilden.' Das also ist eine Sentenz; wenn man aber den Grund und das Warum hinzusetzt, ist das Ganze ein Enthymem, wie zum Beispiel: ‚denn neben (dem Vorwurf) der Untätigkeit, den sie bekommen, | erfahren sie bei den Mitbürgern (nur) übelgesinnten Neid.'"

Die Voraussetzung dafür, dass von einem ‚Enthymem' die Rede sein kann, ist also die Nennung eines Grundes bzw. des Warum (διὰ τί). Die Sentenzen wiederum können in solche untergliedert werden, die zusammen mit einem begründenden Nachsatz genannt werden, und solche, die ohne einen solchen Nachsatz auskommen. Ein begründender Nachsatz ist für solche Sentenzen erforderlich, „die eines Beweises (ἀποδείξεως) bedürfen". Daraus kann man ableiten, dass das Enthymem, indem es immer einen Grund angibt, zugleich den *Beweis* für die in ihm enthaltene Behauptung liefert bzw. als ganzes einen Beweis darstellt. Was die Formulierung der Begründung oder des Beweises angeht, so werden im selben Zusammenhang folgende zwei Möglichkeiten angedeutet (1394b19f.):

> „... die anderen (Sentenzen mit Nachsatz bzw. Begründung; d. Verf.) sind enthymematisch, aber nicht Teil des Enthymems: Diese kommen auch am besten an. Es sind aber diese, bei welchen im Gesagten der Grund hindurchscheint, wie zum Beispiel in dem Satz: ‚Hege als Sterblicher nicht unsterblichen Zorn.' Zu sagen nämlich, man dürfe (den Zorn) nicht hegen, ist eine Sentenz, aber indem man ‚als Sterblicher' hinzufügt, (nennt man) das Warum."

Wenn die Sentenz mit einem begründenden Nachsatz versehen wird, handelt es sich bei dem so entstandenen Gebilde insgesamt um ein Enthymem (was natürlich umgekehrt nicht heißt, dass der eine, selbst nicht-begründende Teil des Enthymems immer eine Sentenz wäre), und die Sentenz selbst wird zum Teil des Enthymems. Bei der im angeführten Zitat erwähnten Möglichkeit fehlt jedoch der expli-

zite Nachsatz, daher ist auch die Sentenz nicht ein Teil des Enthymems. Vielmehr ist die Sentenz selbst ‚enthymematisch', weil der Grund in der Formulierung ‚hindurchscheint'. Hier wird nicht endgültig klar, ob Aristoteles sagen will, dass die ‚enthymematische' Sentenz ein Enthymem *ist* oder ob sie nur ‚enthymemartig' ist. Jedenfalls lässt sich dieser Feststellung entnehmen, dass neben dem Standardfall, in dem ein Enthymem seine Begründung in Form eines ‚Wenn ...'- oder ‚..., denn'-Satzes enthält, auch die Möglichkeit denkbar ist, eine Begründung nur anzudeuten bzw. ‚durchscheinen' zu lassen; dies letztere führt zumindest zu einem ‚enthymemartigen' Gebilde.

4. Das Enthymem als Beweis

Das Enthymem ist eine Art von Beweis, nämlich der Beweis in der Rhetorik (vgl. I 1, 1355a6–8); einen Beweis stellt es, wie im letzten Abschnitt gesehen, insofern dar, als es immer eine Behauptung zusammen mit einer Begründung oder einem Begründungsansatz enthält. Das Enthymem macht daher (zusammen mit dem Beispiel) das beweisende Überzeugungsmittel bzw. die durch Beweis erfolgende Überzeugung aus (1356a35 und 1358a1 f.). Es ist daher der Gebrauch des Enthymems, der bewirkt, dass die Rede beweisend wird (1377b23). Ein vorgebrachter Beweis ist einer der Gründe dafür, dass wir etwas glauben (1378a7 f.); hierbei ist von ‚Beweis' stets in einem unterminologischen, umgangssprachlichen Sinn, und nicht im Sinne der Aristotelischen Wissenschaftslehre, der Apodeiktik, die Rede (vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1355a3–20); im Gegenteil wäre es sogar ein Zeichen von Unbildung, wenn man vom Redner Beweise derselben Präzision wie vom Mathematiker erwarten würde (vgl. *EN* 1094b25–27).

5. Zentralität des Enthymems in der Überzeugung

Überzeugung vollzieht sich als eine Art von Beweis, so dass der rhetorische Beweis, das Enthymem, die wichtigste Art zu überzeugen darstellt (vgl. I 1, 1355a6–8). Enthymeme bilden daher den Leib der Überzeugung (σῶμα τῆς πίστεως: I 1, 1354a14 f.); daneben nehmen sich die anderen, von den zeitgenössischen Rednern gebrauchten Mittel wie Zutaten aus. Auch die Überzeugungsmittel insgesamt sollen möglichst überzeugend sein (1417b21 f.). Diese Zentralität des Enthymems im rhetorischen Überzeugungsprozess (vgl. die Anm. zu 1354a15) hat ihren Grund darin, dass die Grundstruktur des Überzeugens einer deduktiven Beweisführung entspricht, insofern man die zu überzeugende Person dazu bringt, von einer anerkannten Prämisse aus einen Schluss auf denjenigen Sachverhalt zu ziehen, von dem man überzeugen will (vgl. dazu die Anm. (4.1) zu 1355a3–20). Diese Konstruktion ist für die Gesamtausrichtung der *Rhetorik* von Bedeutung, weil sie erlaubt, das Überzeugende am Leitfaden des sachlich Richtigen und Wahren zu entwickeln (vgl. dazu die Anm. (4.2) zu 1355a3–20).

6. Das Enthymem als Deduktion (I)

Das Enthymem ist ein Beweis und als solcher ein *syllogismos*. Aristoteles bestimmt daher das Enthymem an zahlreichen Stellen direkt und indirekt als einen solchen *syllogismos*: 1355a8, 1355a10–14, 1356b2–5, 1356b15–17, 1359a7–10, 1395b22–25, 1396a33–b2, *An. post.* I 1, 71a9–11 u.a. Dabei ist ‚*syllogismos*' ein Begriff aus der Aristotelischen Dialektik und wird an mehreren Stellen im Sinne des modernen Begriffs der Deduktion definiert (vgl. dazu die Anm. (2.1) zu 1355a3–20 und (2.) zu 1356b10–26). Das Enthymem wird daher als eine Deduktion definiert. (Das schließt mit ein, dass das Enthymem *nicht* als Syllogismus im Sinne der Syllogistik definiert wird; eine solche Position wird in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6 unter Rubrik (iv.) besprochen – zur Widerlegung dieser Auffassung vgl. die Anm. (2.) zu 1355a3–20.) Somit beruht die Theorie des Enthymems auf demselben Grundbegriff wie die Aristotelische Dialektik (*Topik*), Elenktik (*Soph. el.*), Syllogistik (*An. pr.*) und Apodeiktik (*An. post.*). Oder benutzt die Rhetorik vielleicht nur einen umgangssprachlichen, unterminologischen, weiten Begriff von ‚*syllogismos*'? Nein, vgl. Anm. zu 1355a8. Außerdem stellt Aristoteles auch außerhalb der Rhetorik an auffallend vielen Stellen den Zusammenhang zwischen dem rhetorischen und dem in Logik und Wissenschaftstheorie gebrauchten *syllogismos* her; vgl. *An. post.* I 1, 71a9–11:

> „Auf dieselbe Weise überzeugen auch die rhetorischen Argumente – entweder nämlich durch Beispiele, was eine Induktion ist, oder durch Enthymeme, was eine Deduktion ist."

Welcher Unterschied besteht zwischen dem Enthymem und anderen syllogismoi? Wenn das Enthymem ein *syllogismos* ist und der *syllogismos* auch in Dialektik, Apodeiktik usw. verwendet wird, dann wäre zu erwarten, dass das Enthymem in einem nächsten Schritt durch eine *differentia specifica* definiert wird. Diese Erwartung dürfte zum Erfolg der Syllogismus-truncatus-Lehre beigetragen haben, weil nach dieser Lehre, das Enthymem glatt und sauber als derjenige *syllogismos* definiert werden könnte, dem eine Prämisse fehlt. Tatsächlich wird das Enthymem aber nicht durch eine *differentia* hinsichtlich der Prämissen, der Logik oder der Formulierung des rhetorischen *syllogismos* definiert. Vielmehr fährt Aristoteles, nachdem er das Enthymem als *syllogismos* eingeführt hat, fort:

> „... dann müsste offenbar derjenige, der am besten in der Lage ist zu betrachten, woraus und wie die Deduktion entsteht, auch am besten mit dem Enthymem vertraut sein, wenn er außerdem erfasst hat, (a) mit was für einer Art von Dingen es das Enthymem zu tun hat und (b) welche Unterschiede es zu den Deduktionen der Logik aufweist" (1355a10–14).

Damit wird zunächst bestätigt, dass das Enthymem im selben Sinn ein *syllogismos* ist, wie derjenige *syllogismos*, für den der Dialektiker zuständig ist. Was die Unterschiede zwischen dialektischem und rhetorischem *syllogismos* angeht, so betrifft Merkmal (a) den Gegenstand, auf den sich das Enthymem bezieht, und Merkmal (b) ist lediglich ein Platzhalter für die Einführung weiterer Unterscheidungsmerk-

male (vgl. dazu Anm. (3.2.1) zu 1355a3–20); welche Unterschiede sich für den rhetorischen *syllogismos* tatsächlich ergeben, wird durch folgende Bemerkung ausgeführt:

> „Es ist ihre (der Rhetorik) Aufgabe, (c) über solche Gegenstände zu handeln, über die wir beraten und von denen wir keine Kunst besitzen, und (d) bei solchen Zuhörern, die nicht in der Lage sind, über vieles hinweg zusammenzuschauen und von weither Schlüsse zu ziehen." (1357a1–4)

Somit wird für das Enthymem im Grunde keine andere Differenz benannt als diejenige, dass das Enthymem ein *syllogismos* im rhetorischen Gebrauch ist (vgl. die Anm. (3.2) und (3.2.1) zu 1355a3–20). Die Besonderheit des rhetorischen Gebrauchs lässt sich durch (c) den Gegenstand, und (d) die Adressaten der öffentlichen Rede bestimmen. Da nun (a) = (c) und da (b) durch (d) konkretisiert wird, ist das Enthymem ein *syllogismos* im rhetorischen Gebrauch, und das heißt: dass es das Enthymem mit Gegenständen zu tun hat, „über die wir beraten und von denen wir keine Kunst besitzen" und zwar gegenüber solchen Zuhörern, „die nicht in der Lage sind, über vieles hinweg zusammenzuschauen und von weither Schlüsse zu ziehen". Alle weiteren Besonderheiten, auf die der Enthymematiker im Unterschied zum Dialektiker Rücksicht nehmen muss, folgen aus diesen beiden Merkmalen: (c) dem besonderen Gegenstand der Rede und (d) den besonderen Zuhörern der Rede.

7. Die Kürze des Enthymems

Weil die Zuhörer der öffentlichen Rede einfache Menschen und keine ausgebildeten Dialektiker sind (vgl. 1357a12f.), besteht die Gefahr, sie durch eine zu anspruchsvolle Beweisführung zu überfordern. Deshalb darf das Enthymem nicht von weither folgern, darf nicht alles aufgreifen und muss aus weniger Prämissen folgern als es die gewöhnliche oder dialektische Argumentation tun würde (vgl. 1357a7–22 und 1395b24–26). Diese Forderung ist die Hauptstütze für die Auffassung, das Wesen oder zumindest ein notwendiges Merkmal des Enthymems bestünde darin, dass man eine (logisch geforderte Prämisse) auslässt. Tatsächlich formuliert Aristoteles diese Anleitung aber nur als eine optionale Anforderung an ein Enthymem, das den genannten Besonderheiten des Zuhörers in der öffentlichen Rede Rechnung zu tragen versucht. Außerdem bezieht sich die Forderung, aus *weniger* Prämissen zu folgern, auf einen Vergleich mit mehrgliedrigen Schlussverfahren oder Argumente mit mehr als zwei Prämissen (vgl. die Anm. (1.2) zu 1357a7–22). Die Forderung, dass man beim Enthymem *nicht von weither* folgern solle, betrifft die Frage nach der logischen Vollständigkeit eines Enthymems in keiner Weise; es geht vielmehr darum, dass man keine Prämissen verwendet, die ‚weit hergeholt' sind, weil es dann schwierig wird, überhaupt den Zusammenhang zwischen Prämisse und Konklusion zu sehen ((vgl. die Anm. (1.3) zu 1357a7–22). Auch die Forderung, man solle *nicht alles aufgreifen*, muss nicht meinen, dass man logisch erforderliche Prämissen unterschlägt (vgl. die Anm. (1.4) zu 1357a7–22).

Überhaupt scheinen alle diese Hinweise zur Kürze und Prägnanz des Enthymems nicht der Definition des Enthymems zu dienen; vielmehr handelt es sich um pragmatische Anleitungen, wie dem zuhörerbezogenen Merkmal der rhetorischen Umstände Rechnung getragen werden kann; das heißt, wer es versäumt, auf die Kürze des rhetorischen *syllogismos* zu achten, der hört deswegen nicht auf, ein Enthymem zu benutzen, aber er bringt eben kein *gutes* Enthymem zustande (vgl. die Anm. (1.5) zu 1357a7–22). Zur Kürze des Enthymems vgl. auch unten Abs. 16.

8. Der besondere Gegenstand der rhetorischen *syllogismoi*

Der Gegenstand der Enthymeme ist von der Art, dass wir darüber beraten können, man berät aber nur über solches, was sich vermeintlich auf zweierlei Weise verhalten kann (vgl. 1357a1 f., 4–7). Nun handelt zwar die öffentliche Rede auch – wie die Gerichtsrede – von geschehenen Taten, die nicht mehr Gegenstand der Beratung sein können, es geht bei dieser Bestimmung aber eher darum, *den Bereich* von Gegenständen abzugrenzen, für den global gilt, dass sich darin die Dinge so oder auch anders verhalten können:

> „daher handeln die Enthymeme und Beispiele notwendigerweise von solchen Dingen, die meistens dazu in der Lage sind, sich auch anders zu verhalten." (I 2, 1357a13–15)

> „Da weniges von dem, woraus die rhetorischen Deduktionen gebildet sind, zum Notwendigen gehört ..." (I 2, 1357a22 f.)

> „... die meisten Dinge nämlich, mit denen die Urteile und Prüfungen befasst sind, können sich auch anders verhalten; die Dinge nämlich, mit Bezug auf welche man handelt, Beratungen und Prüfungen anstellt, und die Handlungen sind immer von dieser Gattung, und nichts von diesen ist sozusagen notwendig" (I 2, 1357a23–27).

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich ein klarer Schwerpunkt für die Gattung von Gegenständen, mit denen es die rhetorischen *syllogismoi* zu tun haben; aber es handelt sich wiederum um kein definitorisches Merkmal: *weniges* von dem, worüber die rhetorischen Deduktionen handeln, gehört zum Notwendigen und *die meisten* Dinge, mit denen die rhetorischen Urteile befasst sind, können sich auch anders verhalten. Außerdem ist dieser Schwerpunkt zwar für das Enthymem *typisch*, aber nicht eigentümlich; denn, obwohl die Beispiele dialektischer Disputation, die wir aus der *Topik* haben (vgl. Düring (1968)) an anderen Fragen interessiert sind, gibt es kein Argument, das ausschließen würde, dass die Gegenstände, die sich so oder auch anders verhalten können, auch zwischen Dialektikern diskutiert würden, denn die Dialektik ist eine universale Disziplin. – Die wichtigste Konsequenz aus dem besonderen Gegenstand der rhetorischen *syllogismoi* betrifft zunächst die Prämissen der Enthymeme:

> „und weil Dinge, die sich in der Regel so verhalten und nur möglich sind, notwendig aus anderen derartigen (Sätzen) deduziert werden und notwendige aus

notwendigen ... ist klar, dass die (Prämissen), aus denen die Enthymeme formuliert werden, zum einen Teil notwendig, zum größten Teil aber in der Regel wahr sein werden.“ (I 2, 1357a27–32)

9. Wahrscheinliches und Zeichen als Prämissen des Enthymems

Der wissenschaftliche Beweis erklärt einen Sachverhalt, indem er ihn auf so genannte Prinzipien, das sind notwendige Sätze, zurückführt. Wo es aber nichts Notwendiges zu erfassen gibt, sind auch keine notwendigen Prämissen möglich; dies ist – größtenteils – die Situation des Enthymems. Weil wir im Bereich dessen, was nur in der Regel der Fall ist, keine notwendigen Aussagen treffen können und anstelle dessen nur sagen können, dass bestimmte Dinge davon *wahrscheinlich* eintreten, sind die entsprechenden Prämissen Sätze über Wahrscheinliches und nicht über Notwendiges (1357a34: „Das Wahrscheinliche nämlich ist ⟨das⟩, was in der Regel eintritt.“). Die notwendigen Prämissen, auf die die Wissenschaft abzielt, haben noch eine weitere Funktion: Sie geben den Grund oder die Definition dessen an, was sie erklären sollen. Weil es um solche Sätze beim Gegenstand der Rhetorik nicht gehen kann, rückt noch eine weitere Art von Prämissen in den Mittelpunkt, nämlich Prämissen, bei denen es nicht um den Grund oder die Definition von einer Sache geht, sondern nur um den Nachweis ihres Vorhandenseins, das sind die Zeichen-Enthymeme. (Einmal scheint Aristoteles eine Einteilung der Enthymeme nach diesem Gesichtspunkt ‚beweisen, warum – beweisen, dass‘ vorauszusetzen; vgl. 1368a31–33: „[Enthymeme] ... für die Ursache, warum, und den Beweis, dass es geschehen ist“.) Aristoteles kann daher die typischen Prämissen des Enthymems auf die bekannte Weise charakterisieren:

> „Die Enthymeme werden aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen [formuliert]“ (I 2, 1357a32f.).

> „Die rhetorischen Sätze aber sind die zwingenden Indizien, das Wahrscheinliche und die Zeichen. Überhaupt ist eine Deduktion aus Sätzen gebaut, das Enthymem aber ist eine Deduktion, die aus den genannten Sätzen besteht.“ (I 3, 1359a7–10)

Manche Interpreten sind nun geneigt, diese Aussagen als eigentliche Definition des Enthymems anzusehen (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (ii.)). Dass Enthymeme aus keinen anderen Prämissen bestehen, scheint in aller Regel wahr; und zumindest für die Zeichenschlüsse ist wahr, dass Aristoteles sie regelmäßig mit der Rhetorik assoziiert. Um eine Definition handelt es sich trotzdem nicht, denn für die Schlüsse aus Sätzen, die in der Regel gelten, ist es nicht eigentümlich, in der Rhetorik verwendet zu werden. Der Status dieser Aussage wird klar aus der Abfolge der zuvor nachgewiesenen Abhängigkeiten: ‚Das Enthymem ist ein *syllogismos* im rhetorischen Gebrauch; dieser Gebrauch ist unter anderem durch den Gegenstand gekennzeichnet; der Gegenstand der rhetorischen *syllogis-*

moi gehört größtenteils zu dem, was nicht notwendig ist; wenn der Gegenstand bzw. die Konklusion nicht notwendig sind, dann auch nicht die Prämissen; die Prämissen sind Wahrscheinliches und Zeichen'. Wenn Aristoteles in *An. pr.* II 27 das Enthymem mit der Formel ,Deduktion aus Wahrscheinlichem und Zeichen' beschreibt, klingt das zugegebenermaßen so, als würde er dieses Merkmal jetzt zumindest als eine Art Ersatzdefinition benutzen; jedoch ist auch aus dem Kontext der *An. pr.* klar, dass ihm an einer differenzierteren Einordnung des Enthymems nicht gelegen sein kann, so dass er damit wohl nur eine prägnante Formel aus der *Rhetorik* übernehmen möchte, die sich dort als Ergebnis längerer Überlegungen herausgeschält hatte.

10. Nicht alle Enthymeme sind Deduktionen

Mit der Feststellung, dass der rhetorische *syllogismos* aus wahrscheinlichen Sätzen und aus Zeichen gebildet wird, ist das Enthymem aber noch nicht hinreichend oder in seiner ganzen Bandbreite charakterisiert, denn unter den genannten Prämissen finden sich offenbar auch solche, die die Bildung eines gültigen *syllogismos* ausschließen. Dies ist ausdrücklich bei zwei Arten des Zeichen-Enthymems der Fall. Das Zeichen-Enthymem ,Sie hat geboren, denn sie hat Milch' stellt für Aristoteles einen gültigen *syllogismos* dar, dagegen handelt es sich bei den Zeichenschlüssen ,Die Weisen sind gerecht, denn Sokrates war weise und gerecht' und ,Sie ist schwanger, denn sie ist blass' um keine gültigen *syllogismoi.* Der Grund dafür ist, dass sich Schlüsse des ersten Typs nicht widerlegen lassen, weil angenommen wird, dass das Milch-Haben immer das Geboren-Haben impliziert, während Schlüsse des zweiten und dritten Typs sich immer widerlegen lassen, weil Gegenbeispiele vorgebracht werden können (,Ein Weiser, der nicht gerecht ist', ,Eine Frau, die blass, aber nicht schwanger ist'). Von Zeichenschlüssen des zweiten und dritten Typs sagt Aristoteles nun ausdrücklich, sie seien keine *syllogismoi,* aber verbindet diese Feststellung nirgendwo mit dem Ausschluss aus der Klasse der Enthymeme. Außerdem scheint er davon auszugehen, dass Zeichenschlüsse dieser Form gute und brauchbare Argumente darstellen können. (Zwar erwähnt er die nicht-notwendigen Zeichen-Enthymeme auch unter den Topen der nur scheinbaren Enthymeme in Kap. II 24, jedoch meint das nicht, dass alle Zeichen-Enthymeme nur scheinbare, auf Täuschung über den Beweisgrund beruhende Enthymeme sind, sondern nur solche, die deshalb akzeptiert werden, weil man sie wie notwendige Zeichen-Enthymeme gebraucht, obwohl sie nicht-notwendig sind; vgl. unten Abs. 12.)

Es scheint daher, als habe Aristoteles mit dem Zeichenschluss einen Typ von Argument entdeckt, das weder eine gültige Deduktion noch eine Induktion ist, und dennoch eine Art gültiger Argumentation darstellt. Das Problem für Aristoteles mit diesem Argumentationstyp dürfte sein, dass er die Gültigkeit und Richtigkeit von solchen Gebilden *als Argument* mit seinem Schema von Induktion und Deduktion nicht angemessen beschreiben kann. Indem er die nicht-notwendigen Zeichenschlüsse trotz ihres nicht-deduktiven Charakters unter die echten (nicht

nur scheinbaren) Enthymeme aufnimmt, bekräftig er indirekt, dass diese Art von Argument eine legitime Rolle in den nicht-wissenschaftlichen Formen der Argumentation spielt. – Wie aber ist es denkbar, dass Aristoteles das Enthymem einerseits als *syllogismos* definiert, andererseits aber nicht-deduktive Arten des Enthymems zulässt? Verschiedene Erklärungen werden in Anm. (5.) zu 1357b1–25 gegeben. Es könnte aber auch sein, dass sich bei erneuter Betrachtung die Annahme, Aristoteles *definiere* das Enthymem als *syllogismos*, als falsch erweist. Der Unterschied zwischen beiden Erklärungsweisen ist der: Nach der ersten Erklärung wird das deduktive Modell erst bei der Bestimmung einzelner Enthymem-Arten verlassen. Nach der zweiten Erklärung wird das Enthymem nicht einmal als Deduktion im eigentlichen Sinn *definiert*. Dass zumindest die erste, schwächere Erklärung zutreffen muss, ist aufgrund der Zulassung nicht-deduktiver Zeichen-Enthymeme klar. Aber trifft auch die zweite, weiter gehende Erklärung zu?

11. Das Enthymem als Deduktion (II)

Dafür dass Aristoteles das Enthymem im Sinne eines echten *syllogismos* definieren möchte, sprechen eine Reihe von Gründen, vor allem die, dass die Gesamtstruktur der ersten beiden *Rhetorik*-Kapitel darauf hin angelegt ist, die Rhetorik auf den *syllogismos*-Begriff der Dialektik zu gründen und dass vom rhetorischen *syllogismos* ausdrücklich gesagt wird, er falle in die Zuständigkeit des Dialektikers. Auch dass Aristoteles neben der Dialektik und der Apodeiktik stets auch die Rhetorik als eine mögliche Verwendungsweise des *syllogismos* anführt, lässt im Grunde keinen anderen Schluss zu, als dass es sich immer um dasselbe Gebilde handelt. Außerdem zeigt die Bewertung der Zeichen-Enthymeme als nicht-deduktiv und der nur scheinbaren Enthymeme als falsche Schlüsse, dass auch die Rhetorik vom deduktiven Schluss als dem Standardfall ausgeht, auch wenn sich bei der Ausdifferenzierung der verschiedenen Enthymem-Arten nicht-deduktive Fälle ergeben. Wenn hingegen der Unterschied zwischen gültigen und nicht-gültigen Schlüssen – wie manche nicht-deduktivistischen Interpreten (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (vi.)) meinen – in der Rhetorik überhaupt keine Rolle spielte, dann wäre auch die Unterscheidung von zwingenden und nicht-zwingenden Argumenttypen sinnlos. Schließlich sagt Aristoteles ausdrücklich, dass das Enthymem eine Art von *syllogismos* sei, und es dürfte schwierig sein, dies mit einer Auffassung in Übereinstimmung zu bringen, nach der das Enthymem gerade kein wirklicher *syllogismos* sei (zur Zurückweisung des dafür aussichtsreichsten Versuchs vgl. Anm. (3.) zu 1355a3–20)).

Gibt es nun zwingende Anzeichen dafür, dass das Enthymem im Gegensatz zu dieser Auffassung – nämlich dass das deduktive Modell nicht schon mit der Definition, sondern erst mit der Beschreibung einzelner Enthymem-Arten verlassen wird – zwingende Anzeichen dafür, dass Aristoteles das Enthymem nicht einmal als *syllogismos* definieren möchte?

Wahrscheinlichkeitsschlüsse: Manche Autoren erheben, vom modernen Begriff der Induktion (vgl. Anm. (2.) zu 1356a35–1356b10) aus argumentierend, den Ein-

wand, dass Schlüsse aus wahrscheinlichen Prämissen, die nach Aristoteles' eigener Aussage einen Großteil der rhetorischen Argumentation ausmachen, nie ein deduktives Argument ergeben (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (v.)). In diesem Punkt scheint jedoch Aristoteles' Begriff des *syllogismos* weiter zu sein als der moderne Begriff der Deduktion. Seine Lösung für den Umgang mit wahrscheinlichen Prämissen oder Prämissen, die nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) gelten, ist nicht die, dass es sich dabei um Induktionen handeln müsse; vielmehr meint er diese Schlüsse als notwendige Deduktionen mit einer bestimmten Modalität der Prämissen und der Konklusion (‚In der Regel gilt, dass ...' ‚Wahrscheinlich gilt, dass ...' in Analogie zu ‚Es ist möglich, dass ...') erklären zu können (vgl. etwa *An. post.* 87b23–25).

Definition des Enthymems: Wenn Aristoteles in *Rhet.* das übliche Definitionsschema des *syllogismos* auf das Enthymem anwendet, ersetzt er die sonst übliche Formulierung ‚wenn das eine der Fall ist, ist das andere *notwendig* der Fall' durch die modifizierte Formel ‚wenn das eine der Fall ist, ist das andere *allgemein oder in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)* der Fall'; vgl. I 2, 1356b15–17:

> „und das andere Mal wird, wenn sich, falls etwas der Fall ist, etwas anderes [wegen dieser] neben diesen, dadurch dass dieses der Fall ist, ergibt entweder allgemein oder in der Regel, hier als Deduktion, dort aber als Enthymem bezeichnet."

Zweifellos hat diese Modifikation des üblichen Definitionsmodells den Sinn zu zeigen, dass der rhetorische *syllogismos* in irgendeiner Weise weiter und zumindest in manchen Hinsichten ‚weniger zwingend' ist als andere Formen des *syllogismos*. Hierbei ist nun zu beachten, dass Aristoteles mit der Formulierung ‚allgemein' offenbar ein Äquivalent zu der üblicherweise gebrauchten Formulierung ‚notwendig' gebraucht, so dass zumindest einige Fälle des Enthymems als notwendige Schlüsse und daher als *syllogismoi* im eigentlichen Sinn angesehen werden müssen. Bei der Beschreibung ‚in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)', die die genannte Erweiterung des *syllogismos*-Begriffs leisten soll, ist es (a) erstens nicht klar, ob damit die Konsequenz oder der Konsequent modifiziert werden soll, (b) und zweitens bleibt offen, ob sie nur den nicht-notwendigen Zeichen-Enthymemen oder ob sie auch den Schlüssen aus wahrscheinlichen Prämissen Rechnung tragen soll (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1356b10–26).

Für (a) ergeben sich zwei Möglichkeiten: Wenn Aristoteles (α) die logische Konsequenz selbst modifizieren wollte (was bedeuten würde, dass es sich bei den betreffenden Argumenten um keine Deduktion mehr handeln kann), dann wäre er in dieser Hinsicht zumindest inkonsequent, da er an anderen Stellen der *Rhetorik* wie auch in den *Analytiken* anzunehmen scheint, dass aus einem Satz, der nur in der Regel gilt, unter den erforderlichen Bedingungen *notwendig* eine Konklusion folgt, die ebenfalls nur in der Regel gilt. Wenn man aber eine solche Inkonsequenz durch Aristoteles selbst annehmen muss, dann könnte man seine Position als ein Lavieren zwischen einer deduktiven und einer nicht-deduktiven Beschreibung der betreffenden Argumente kennzeichnen, jedoch läge mit solch einer inkonsequenten Position sicher nicht der (von den nicht-deduktivistischen Interpreten als ‚Durchbruch' gefeierte) Übergang zu einem nicht-deduktiven Erklä-

rungsmodell rhetorischer Schlüsse vor. Wenn er hingegen (β) die Modifikation ‚in der Regel' einheitlich auf den Konsequenten und nicht auf die Konsequenz bezieht, dann würde er damit im Rahmen des oben genannten Modells einer gültigen Deduktion mit modal qualifizierten Prämissen und Konklusionen verbleiben.

Hinsichtlich (b) könnte es sein, dass Aristoteles (γ) entweder nur die nicht-notwendigen Zeichenschlüsse oder (δ) auch die Argumente aus wahrscheinlichen Prämissen berücksichtigen wollte. Im Falle (δ) würde für seine Interpretation der Schlüsse aus wahrscheinlichen Prämissen der Form ‚In der Regel gilt: ...' die oben genannte Einschränkung gelten, dass er, falls hier eine Aufweichung des Deduktionsbegriffs für entsprechende Argumente intendiert wäre, diese nicht konsequent durchgehalten hätte, weswegen es sich dabei höchstens um eine gelegentlich oder beiläufig vertretene Ansicht handeln würde. Im Fall (γ) hingegen wäre die zitierte Abänderung des üblichen Definitionsschemas für *syllogismoi* bei der Anwendung auf Enthymeme so zu verstehen, dass Enthymeme zwar üblicherweise, jedoch nicht im Fall der nicht-notwendigen Zeichen-Enthymeme gültige *syllogismoi* bzw. Deduktionen sind.

Ein-Prämissen-Argumente: Dass Aristoteles die Enthymeme nicht als *syllogismoi* im eigentlichen Sinn verstanden haben konnte, versuchen einige Autoren daraus zu erweisen, dass die Standardbeispiele für Enthymeme aus der *Rhetorik* Ein-Prämissen-Argumente seien, die in der Form, in der sie vorgebracht werden, gar keine gültigen Deduktionen sein könnten. An der Beobachtung selbst, dass die angeführten Beispiele größtenteils nur eine einzige Prämisse haben, gibt es auch nichts zu deuten. Jedoch kann man diesen Beispielen nur entnehmen, dass sie logisch unvollständige Deduktionen und im Sinne der Syllogistik unvollständige Syllogismen sind. Daraus folgt aber nicht, dass Enthymeme wesentlich oder auch nur immer unvollständige Deduktionen wären, und es folgt schon gar nicht, dass diese so genannte Unvollständigkeit eine spezifische Differenz der Enthymeme gegenüber allen anderen *syllogismoi* sei. So benutzt Aristoteles auch in der *Zweiten Analytik* als Beispiel für eine ἀπόδειξις den Schluss „Weil Feuer in Wolken erlischt, donnert es" (94a3 f.); das ist beeindruckend, weil die Apodeiktik der *Zweiten Analytik* ausdrücklich auf der Syllogistik beruht, es ist aber in der Tat eher ein Einzelfall. Signifikanter für die Erklärung der Enthymeme ist daher der Umstand, dass die in der Schrift *Topik* angeführten Topen die Bildung von Argumenten anleiten, die Aristoteles ebenfalls als *syllogismoi* bezeichnet und die den *syllogismoi* der Rhetorik formal sehr ähnlich sind; diese Ähnlichkeit schließt ein, dass auch die dialektischen *syllogismoi* wie die Enthymeme der *Rhetorik* meistens nur eine einzige Prämisse haben. Für die *Topik* jedoch ist die Unvollständigkeit der darin benutzten Schlüsse oder das Unterdrücken von Prämissen überhaupt kein Thema. Wenn nun aber *Topik* und *Rhetorik syllogismoi* derselben Form aufweisen, ohne dass die *Topik* diese Schlüsse explizit als unvollständig behandeln würde, warum sollte dann diese Unvollständigkeit ein besonderes Merkmal der in der *Rhetorik* angeführten Beispiele sein? Diese Entsprechung zwischen dialektischen Schlüssen (die *syllogismoi* ohne Einschränkung sind) und den Enthymemen legt zumindest stark nahe, dass die Enthymeme der *Rhetorik* die Form, die sie haben, deshalb aufweisen, weil sie auf einer mit der Schrift *Topik* gemeinsamen Auffassung des *syllogismos* beruhen, und nicht weil sie aus irgendwelchen spezifisch rhetorischen

Überlegungen heraus den begrifflichen Rahmen der Deduktionen verlassen würden. Vgl. dazu Anm. (1.1) zu 1357a7–22.

Resümee: Es erweisen sich somit zwei Erklärungsmodelle als plausibel, zwischen denen jedoch keine eindeutige Entscheidung möglich ist. *Modell 1:* Aristoteles *definiert* das Enthymem ohne Einschränkung als *syllogismos* (in diesem Fall weist die Formulierung ‚in der Regel' nur darauf hin, dass Prämissen und Konklusion des Enthymems die modale Qualifikation ‚In der Regel gilt:' aufweisen), bei der Ausdifferenzierung der Zeichen-Enthymems räumt er jedoch einen Typ des Enthymems ein, der diese Bedingung nicht erfüllt. Für Argumente, die aber weder gültige Deduktionen noch Induktionen noch scheinbare Deduktionen bzw. Enthymeme sind, verfügt Aristoteles jedoch über keine eigene Bezeichnung. *Modell 2:* Aristoteles definiert das Enthymem als *syllogismos* bzw. Deduktion, räumt aber bereits in der Definition eine Ausnahme für das nicht-notwendige Zeichen-Enthymem ein.

12. Echte und nur scheinbare Enthymeme

Weil das Enthymem – bis auf die genannten Ausnahmen ein *syllogismos* ist, können echte Enthymeme von nur scheinbaren Enthymemen, nämlich solchen, die nur vortäuschen, ein *syllogismos* zu sein, unterschieden werden; vgl. II 24, 1400b34–37:

> „Weil es einerseits möglich ist, dass (ein Argument) eine Deduktion ist, andererseits aber auch, dass (ein Argument) zwar keine Deduktion ist, aber eine zu sein scheint, verhält es sich notwendigerweise auch (beim rhetorischen Argument so), dass es einerseits ein Enthymem ist, andererseits zwar kein Enthymem ist, aber eines zu sein scheint, wenn doch das Enthymem eine Art von Deduktion ist."

Aus der Analogie mit den in der *Topik* schon erwähnten und in *Soph. el.* behandelten sophistischen oder eristischen Schlüssen (vgl. Anm. (1.) zu 1400b34–37) lässt sich entnehmen, dass solche Enthymeme nur scheinbare Enthymeme sind, die für richtig gehalten werden, weil man sie für echte Enthymeme bzw. *syllogismoi* hält. Dies bewirken die nur scheinbaren Enthymeme jeweils durch ein spezifisches Moment der Täuschung (vgl. Anm. (2.) zu 1400b34–37). Das nicht-notwendige Zeichen-Enthymem wird nun einerseits in *Rhet.* I 2 unter den Enthymemen und andererseits in *Rhet.* II 24 unter den Topen der nur scheinbaren Enthymeme aufgeführt; dieser Umstand hat in der Forschung zu Spekulationen darüber geführt, ob Aristoteles überhaupt daran interessiert ist, echte und scheinbare Enthymeme zwei distinkten Klassen zuzuweisen (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (vii.)). Nun ist es plausibel anzunehmen, dass nicht alle nicht-notwendigen Zeichen-Enthymeme zu den nur scheinbaren Enthymemen gehören (vgl. die Anm. zu 1401b14–19): Wenn man das Zeichen-Enthymem ‚Er ist ein Ehebrecher, denn er putzt sich des Abends heraus' akzeptiert, nur weil man meint oder nur weil der Eindruck erweckt wird, dass, weil Ehebrecher sich des Abends herausputzen, alle, die sich des Abends herausputzen, Ehebrecher sind, dann wird man sich

korrigieren, sobald man bemerkt, dass der angenommene Beweisgrund nicht besteht. In diesem Fall erfüllt das Zeichen-Enthymem die Merkmale der nur scheinbaren Enthymeme, weil sie auf einem spezifischen Täuschungsgrund beruhen. Andererseits kann man jedoch den Zeichenschluss ‚Er ist gerecht, denn er vollbringt gerechte Taten' als korrektes und einschlägiges Argument anerkennen, obwohl man weiß, dass nicht alle, die gerechte Taten vollbringen, gerecht sind.

13. Enthymeme und Topen

Die wichtigste Hilfe, die eine ausgearbeitete rhetorische Anleitung für die Bildung von Enthymemen geben kann, ist die Bereitstellung von Topenlisten. Daher bildet der Redner, wenn er die in der *Rhetorik* ausgearbeitete Anleitung benutzt, die Enthymeme aus oder aufgrund von Topen (vgl. zu den verschiedenen Funktionen der Topen die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Enthymeme können danach unterschieden werden, ob sie aus spezifischen oder aus allgemeinen Topen gebildet wurden; vgl. I 2, 1358a2–7:

> „Es gibt unter den Enthymemen einen sehr großen Unterschied, der bei fast allen ganz verborgen ist und der auch unter den Deduktionen in der dialektischen Methode besteht: Die einen von ihnen nämlich sind gemäß der Rhetorik gebildet, [wie auch bei den Deduktionen gemäß der dialektischen Methode], die anderen gemäß anderer Künste und Fähigkeiten, sei es gemäß solcher, die es schon gibt, oder solcher, die noch nicht erfasst sind."

Wichtig ist hierbei, dass Enthymeme *entweder* aufgrund von spezifischen *oder* aufgrund von allgemeinen Topen gebildet werden (für andere Auffassungen vgl. in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6). Weil die spezifischen Topen, die selbst in einer bestimmten Feststellung oder Prämisse (πρότασις) bestehen oder eine solche zumindest als wesentlichen Bestandteil enthalten, auch selbst als ‚Protasen' bezeichnet werden, verstehen manche Autoren den Unterschied zwischen Enthymemen aus spezifischen und solchen aus allgemeinen Topen als einen Unterschied zwischen Enthymemen, die aus Topen, und Enthymemen, die aus Prämissen (‚Protasen') gebildet werden (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (ix.) und (xi.)), und sehen darin den Ausdruck verschiedenartiger Enthymem-Konzeptionen. Dagegen ist zu bedenken, dass auch die Aufgabe der spezifischen Topen in Analogie zu den allgemeinen Topen beschrieben werden kann (vgl. dazu die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14 sowie in der 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2) und dass kein grundsätzlicher Konflikt besteht zwischen ‚Enthymemen *aus* Topen' und ‚Enthymemen *aus* Protasen/Prämissen'; denn erstens bezeichnet die Präposition ‚aus' in beiden Fällen nicht dasselbe Verhältnis (vgl. die Anm. zu 1377b16) und zweitens sind auch alle Enthymeme, die *aus* Topen gebildet werden, zugleich Enthymeme *aus* Prämissen, da ja die Aufgabe des Topos im Wesentlichen darin besteht, eine passende Prämisse für jeden Fall zu formulieren. Daher besteht auch kein Konflikt zwischen den Aussagen, die Enthymeme würden *aus* Topen gebildet, und der Aussage, die Enthymeme seien *syllogismoi* aus Wahrscheinlichem und

aus Zeichen (vgl. dazu oben, Abs. 9), denn die zweite Aussage beinhaltet lediglich eine Klassifikation der hierbei verwendeten Prämissen und will keineswegs ausschließen, dass die damit beschriebenen Enthymeme aus Topen konstruiert worden sind. Man könnte sagen: Wenn der Topos ein Instrument zur Findung von Prämissen und der Korkenzieher ein Instrument zum Entkorken von Flaschen ist, dann wäre die Unterscheidung zwischen Protasen- und Topenenthymemen wie die Unterscheidung zwischen Flaschen mit Korken und Flaschen, die durch einen Korkenzieher geöffnet werden.

14. Vorbedingungen für die Formulierung von Enthymemen

Wer ein (gutes) Enthymem formulieren will, muss Prämissen benutzen, die anerkannt (vgl. 1357a12f., 1402a33f.) und nicht zu weit hergeholt (vgl. 1395b24–26, 1395b29–32) sind. Solche Prämissen findet er einerseits mit Hilfe der Topen, zusätzlich zu den Topen benötigt er aber auch einschlägige Tatsachenkenntnisse, auf die er die durch Topen angeleitete Suche und Auswahl anwenden kann; vgl. 1396a3–7:

> „Zuerst muss man verstehen, dass man von der Sache, über die man reden und Deduktionen bilden soll, sei es in der politischen Versammlung oder ⟨in⟩ sonst einer, notwendigerweise über die zu dieser Sache vorhandenen Tatsachen verfügen muss, entweder über alle oder über einige; denn wenn man über keine davon verfügt, dann hättest du wohl nichts, woraus du Schlussfolgerungen bilden könntest."

Um diese Aufgabe zu bewältigen, sollte der Redner möglichst „für jeden Gegenstand eine Auswahl an möglicherweise vorhandenen und am ehesten passenden Tatsachen zur Verfügung zu haben" (vgl. 1396b3ff.), für unerwartete Fälle, in denen vorhandene Listen dieser Art nicht ausreichen, muss der Redner weitere Tatsachenfeststellungen in möglichst enger Anlehnung an den Gegenstand der Rede erheben. Denn grundsätzlich gilt (vgl. 1396b9–11):

> „... je mehr vorhandene Tatsachen man zur Verfügung hat, desto leichter ist es zu beweisen, und je näher sie (dem Gegenstand) stehen, desto eigentümlicher und weniger allgemein ist (das Beweisen)."

15. Beweisende und widerlegende Enthymeme

Die dialektischen Topen sind entweder zum Aufstellen oder zum Widerlegen eines Satzes geeignet. Ebenso kennt die *Rhetorik* den Unterschied zwischen beweisenden und widerlegenden Enthymemen: Die beweisenden Enthymeme versuchen diejenige Behauptung, von der die Adressaten überzeugt werden sollen, direkt durch Prämissen zu beweisen, die widerlegenden Enthymeme zeigen, dass die Be-

hauptung, von der der Gegner die Adressaten zu überzeugen versucht, falsch ist; vgl. 1396b23–28:

> „Es gibt nämlich zwei Arten von Enthymemen: Die einen nämlich beweisen, dass etwas der Fall oder nicht der Fall ist, die anderen dagegen sind widerlegend, und sie unterscheiden sich wie die Widerlegung und die Deduktion in der Dialektik. Das beweisende Enthymem besteht darin, dass man Schlussfolgerungen aus dem zieht, worüber Übereinstimmung besteht, das widerlegende aber erschließt dasjenige, dem (der Gegner) nicht zustimmt."

Das widerlegende Enthymem ist somit eine Deduktion auf die entgegengesetzte Konklusion (1402a31: ἀντισυλλογισάμενον:); jedoch ist die Widerlegung von gegnerischen Behauptungen nicht nur durch den Gebrauch von ‚Gegen-Enthymemen', sondern auch durch das Vorbringen von Einwänden möglich (vgl. dazu die Anmerkungen zu den Abschnitten II 25, 1402a37ff.).

16. Das Enthymem unter Aspekten der sprachlichen Form

Das Enthymem gehört in der Aristotelischen *Rhetorik* zum Bereich des Gedankens (διάνοια), zu dem also, *was* man sagt, und nicht zu der Fragestellung, *wie* bzw. mit welchen Worten man es sagt. Es ist außerdem wahrscheinlich, dass Aristoteles die Grundzüge seiner Enthymemtheorie entwickelt hatte, *bevor* er die Frage nach der sprachlichen Form (λέξις) in die Systematik der Rhetorik eingearbeitet hat. Einige Bemerkungen aus den Kapiteln zur sprachlichen Form in III 1–12 sowie Bemerkungen vom Ende des zweiten Buches, die bereits mit den Kategorien der sprachlichen Form zu argumentieren scheinen, beleuchten das Enthymem auch aus Sicht der sprachlichen Form. Dabei zeigt sich vor allem auch, dass das Phänomen der für Enthymeme *typischen* Kürze, die in I 2 und II 22 mit der Gefahr der intellektuellen Überforderung von Zuhörern begründet wurde, auch als eine ‚lernpsychologische' Qualität beschrieben werden kann: Was mit wenigeren Wort formuliert ist, bewirkt ein ‚schnelleres Lernen' (1410b20f.); vgl. auch 1412b21–23: „... aber je mehr es ⟨in⟩ weniger Worten ... gesagt wird, um so besser kommt es an. Der Grund aber ist, dass das Lernen ... durch das In-wenigen-Worten-Sagen schneller zustande kommt." In einer Bemerkung, die einerseits den aus der traditionellen Rhetorik stammenden Aspekt der Gegensätzlichkeit aufgreift, spricht Aristoteles andererseits auch von der Kürze des Enthymems als einer Qualität der sprachlichen Form (λέξις): Etwas scheine, „... wenn man es in gedrängter und auf Gegensätzen beruhender Form ausspricht, ein Enthymem zu sein ... Eine derartige sprachliche Formulierung nämlich ist der Bereich des Enthymems" (II 24, 1401a4f.). Ebenso: „Deswegen muss man auch die Enthymeme so weit wie möglich komprimieren" (III 18, 1419a19). Und schließlich: „Die widerlegenden Enthymeme kommen im Vergleich mit den beweisenden besser an, weil das widerlegende Enthymem eine Zusammenführung von Entgegengesetztem in einer kurzen Formulierung darstellt, nebeneinander gestellt aber sind (die entgegengesetzten Dinge) dem Hörer in höherem Maße deutlich ..." (II 23, 1400b25–33). Da

sprachliche Form in *Rhet.* III 1–12 vor allem nach Kategorien wie Klarheit, Verständlichkeit usw. beurteilt wird, tritt innerhalb der Abhandlung über die sprachliche Form das Kriterium in den Vordergrund, ob eine Formulierung überhaupt einen Lerneffekt bewirkt, wie schnell sie ihn bewirkt und ob dabei etwas Nicht-Triviales vermittelt wird. Durch diese Art der Fragestellung ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch das Enthymem (als Teil des ‚Gedanken') in ähnlichen Begriffen beschrieben werden kann wie das sprachliche Phänomen der Metapher; vgl. III 10, 1410b21–26:

> „Deswegen kommen von den Enthymemen weder die oberflächlichen gut an – denn ‚oberflächlich' nennen wir die für jeden offenkundigen und die, die keinerlei Suche erforderlich machen – noch die, die, wenn sie ausgesprochen sind, unverständlich bleiben, sondern die (kommen gut an), bei denen sich das Verstehen entweder gleich, wenn sie ausgesprochen werden, einstellt, auch wenn es zuvor nicht vorhanden war, oder die, bei denen der Gedanke nur wenig später folgt. Es stellt sich nämlich eine Art von Lernerfolg ein, dies ereignet sich aber in keinem der beiden anderen Fälle."

17. Die Verwendung des Enthymems

Gemessen an der Bedeutung des Enthymems für die Aristotelische Rhetorikkonzeption und gemessen auch am Platz, den die zur Bildung von Enthymemen nützlichen Topen und Distinktionen einnehmen, sind die Hinweise zur praktischen Verwendung von Enthymemen relativ dünn gesät. In III 17 rät Aristoteles, nicht in einem fort Enthymeme zu formulieren, weil sie sonst ihre Wirkung verfehlen (vgl. 1418a5–7). Auch darf man nicht über alles Enthymeme suchen, vor allem nicht über das, was selbst bekannter und überzeugender ist als die Prämissen, die man für ein entsprechendes Enthymem aufbieten kann (vgl. 1418a8–12). – Unter diesen Bemerkungen zur Verwendung des Enthymems stechen vor allem zwei Fragestellungen hervor. Erstens fordert Aristoteles dazu auf, die Verwendung von Enthymemen von den nicht-argumentativen oder nicht-logischen Überzeugungsmitteln der Emotionserregung und der Charakterdarstellung zu trennen, weil sich die verschiedenartigen Wirkungen dieser Mittel gegenseitig aufheben (1418a12–17); dies ist ein klarer Anhaltspunkt dafür, dass das Enthymem seine ihm eigentümliche Überzeugungskraft nicht erst in Zusammenwirkung mit den anderen Überzeugungsmitteln entfaltet (vgl. die Anm. (1.) zu 1418a12–17), obschon in der Literatur bisweilen eine wesentliche Abhängigkeit des Enthymems von nicht-logischen Überzeugungsmitteln behauptet wird (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (viii.)). Die andere Art von Bemerkung betrifft die Empfehlung, dass das Enthymem am besten zur Gerichtsrede passe (vgl. I 9, 1368a31–33, und III 17, 1417b38–1418a5); nimmt man diesen Hinweis in einem ausschließenden Sinn, dann würde er nicht mit der Auffassung vereinbar sein, dass die spezifischen Topen, die im ersten Buch für alle Redegattungen gegeben werden, der beweisenden Überzeugung und damit vor allem auch der Bildung von Enthymemen dienen (vgl. dazu Anm. (3.1) zu 1356a1–20).

3. Nachbemerkung zu Kap. I 2: *syllogismoi* ohne Syllogistik

Wie in Anm. (2.) zu 1355a3–20 gezeigt, wird das Enthymem als *syllogismos*, nicht aber als Syllogismus definiert; d.h. einem *syllogismos* als solchem kommen nicht automatisch die formalen Eigenschaften zu, die in der Syllogistik durch die drei syllogistischen Figuren bestimmt werden (vgl. Anm. (2.3.1) zu 1355a3–20). Die wichtigste Voraussetzung dafür, dass man zwischen *syllogismoi* und Syllogismen unterscheiden kann, ist die, dass die Definition des *syllogismos* durch Aristoteles zu keinem Zeitpunkt (also auch nicht, nachdem die Syllogistik erfunden wurde) die spezifischen Merkmale derjenigen Schlüsse, ‚die durch die drei syllogistischen Figuren gehen', zu notwendigen Eigenschaften des *syllogismos* erklärt (vgl. Anm. (2.2) zu 1355a3–20). Dass nicht alle *syllogismoi* Syllogismen sind, hat erstens einen chronologischen Aspekt: Weil die Syllogistik nicht schon in den Frühwerken des Aristoteles vorausgesetzt werden kann, ist es trivial zu betonen, dass die vor-syllogistischen Werke nicht schon diejenigen Merkmale des *syllogismos* anwenden, die nur innerhalb der Syllogistik eine Bedeutung haben. Zweitens hat dies aber auch einen systematischen Aspekt: Die Syllogistik ist eine Theorie, die zeigt, welche Schlüsse gültig sind und warum die gültigen Schlüsse gültig sind. Dazu hat sie ein Verfahren entwickelt, um Schlüsse, die gültig, aber nicht evidentermaßen gültig sind, so zu ergänzen, dass auch ihre Gültigkeit evident wird. Wenn Aristoteles daher sagt, alle gültigen Schlüsse gingen durch die drei syllogistischen Figuren (vgl. *An. pr.* 68b8–14), dann hat das nicht den Sinn zu sagen, dass alle gültigen Schlüsse, so wie sie sind, den drei syllogistischen Figuren entsprechen, sondern dass die Gültigkeit aller gültigen Schlüsse durch die syllogistischen Figuren demonstriert werden kann. Es finden sich bei Aristoteles daher sowohl vor als auch nach der Einführung der Syllogistik immer *syllogismoi*, die Aristoteles zwar für gültige Schlüsse hält, die aber nicht in die Form der drei syllogistischen Figuren passen. Dies schlägt sich vor allem auch in der Anzahl der Prämissen eines Schlusses nieder, denn während die Syllogistik genau zwei Prämissen für jeden Syllogismus zwingend vorschreibt, finden sich bei Aristoteles auch *syllogismoi* mit mehr oder weniger Prämissen. Wenn die Schlüsse mehr als zwei Prämissen haben, dann drückt sich darin oft auch die Mehrdeutigkeit aus, dass ‚*syllogismos*' sowohl die elementaren deduktiven Schritte als auch kompliziertere deduktive Argumente meint, die bei der syllogistischen Analyse in mehrere Teilschritte zerlegt werden könnten.

Für die Interpretation der *Rhetorik* ist daran nur Folgendes wichtig: Es gibt bei Aristoteles einen syllogistisch reglementierten, engen *syllogismos*-Begriff und einen weiten, von den formalen Restriktionen der Syllogistik freien *syllogismos*-Begriff; und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass sich Aristoteles in der *Rhetorik* auf den engen, syllogistisch reglementierten Begriff beziehen würde. Da Aristoteles ‚*syllogismos*' aber stets im Sinne eines deduktiven Arguments definiert (vgl. die Anm. (2.) zu 1356b10–26), haben wir auch keinen Anlass, den Unterschied zwischen syllogistischem und nicht-syllogistischem *syllogismos*-Begriff als den zwischen einem zwingenden und einem ‚weichen' Schluss anzusehen. Was wir

sicher annehmen können, ist allein dies, dass der weite Begriff des *syllogismos* nicht die äußere Form des restringierten Begriffs aufweist; dies aber lässt die Möglichkeit offen, dass es sich dennoch um einen gültigen Schluss handelt oder dass seine Gültigkeit durch die Ergänzung geeigneter Prämissen demonstriert werden kann; vgl. Corcoran (1974, 92, Anm. 4): „Aristotle may have included (in the concept of sound deductions; d. Verf.) deductive arguments which would be sound were certain intermediate steps added."

1. Hinweise auf *syllogismoi* ohne Syllogistik

Die Definition der Deduktion schließt Ein-Prämissen-Argumente nicht aus: Das Standardargument gegen die Annahme von Ein-Prämissen-Argumenten bei Aristoteles beruht darauf, dass in der Definition des συλλογισμός (vgl. Anm. (2.) zu 1355a3–20) die Prämissen mit einer Formel im Plural („τεθέντων τινῶν") eingeführt werden und dass damit die Möglichkeit von Ein-Prämissen-Argumenten ausgeschlossen werden soll. Das ist kaum überzeugend, aus folgenden Gründen:

(i.) Der Plural stellt eine natürliche Ausdrucksweise dar, um die Anzahl offen zu lassen – mit dem Grenzfall, dass nur ein einziges Exemplar gegeben ist. So bedeutet z.B. die Plural-Formulierung „Vorschläge willkommen" nicht, dass ein einzelner Vorschlag nicht willkommen wäre.

(ii.) Wenn die Mehrzahl in der Definition gegeben wäre, dann bräuchte Aristoteles in der *Ersten Analytik* nicht dafür zu argumentieren, dass ein Schluss nur durch zwei Prämissen zustande kommen kann; dies tut er aber explizit.

(iii.) Überhaupt scheint die Idee, dass diese Pluralformulierung eine Mehrzahl von Prämissen zwingend verlange, nur durch Alexander von Aphrodisias aufgebracht worden zu sein (vgl. *In Topicorum I*, CAG 8, 14ff.), der ebenso wie schon Theophrast die Logik der *Topik* unterschiedslos vor dem Hintergrund der Syllogistik interpretierte.

Bei Aristoteles finden sich auch sonst deduktive Ein-Prämissen-Argumente: Dass die Annahme von deduktiven Argumenten mit einer einzigen Prämisse nicht so abwegig ist, wie es zunächst den Anschein hat, wird auch auf folgende Weise deutlich: Aristoteles gebraucht selbst auch außerhalb der *Topik* Schlussformen, die seine Definition der Deduktion vollständig erfüllen, jedoch durch eine einzige Prämisse zustande kommen:

(i.) Konversionsregeln der syllogistischen Beweise sind zwingende, gültige Deduktionen, obwohl sie nur eine einzige Prämisse haben: ‚Kein B ist ein A' folgt aus ‚Kein A ist ein B'; vgl. die Anm. (2.3.1) zu 1355a3–30. (Möglicherweise muss man für Aristoteles einen Unterschied zwischen ‚Deduktionen' und ‚deduktiven Argumenten' machen: Beim deduktiven *Argument* müssen Prämissen und Konklusion verschieden sein, bei der Deduktion gilt das nicht.)

(ii.) Vor allem zur Abfassungszeit von *De Interpretatione* rücken metasprachliche Ein-Prämissen-Schemata der Form „Wenn dieser assertorische Satz (κατάφασις) falsch ist, dann ist jener verneinende Satz (ἀπόφασις) wahr" in den Mittelpunkt; vgl. *Int.* 18b19, 19a35. Aristoteles benutzt hierfür denselben Ausdruck wie bei der Definition des *syllogismos*: „συμβαίνειν".

(iii.) Entsprechend der alternativen Definition der Deduktion als einer Ableitung aus Allgemeinem (im Unterschied zur Induktion, bei der sich das Allgemeine erst in der Konklusion findet), die sich z.B. in der *Nikomachischen Ethik* (Vgl. *EN* 1139b29; ähnlich in: *An. post.* 81a40) findet, können auch einfache Subsumtionen unter einen allgemeinen Satz als deduktive Ein-Prämissen-Argumente angesehen werden.

Weitere syllogismoi ohne syllogistische Form: Neben den Ein-Prämissen-Argumenten finden sich auch weitere Deduktionen, die zwar ausdrücklich als Deduktion behandelt werden, aber keine syllogistische Form aufweisen:

(i.) Von Dihairesen spricht Aristoteles oft so, als stellten sie ein deduktives Argument dar oder als ermöglichten sie ein deduktives Argument (vgl. *Top.* 103b6 ff.). Das zwingende Argument besteht bei Dihairesen darin, dass bei Annahme eines bestimmten Dihairese-Prinzips nur eine bestimmte Anzahl von Arten unterschieden werden kann.

(ii.) In *An. pr.* I 32, 47a33, nennt Aristoteles ein zwingendes Argument, das gleichwohl kein *syllogismos* (hier im Sinn von ‚Syllogismus'?) sei, ein ‚ἀναγκαῖον'.

(iii.) Auch die von Aristoteles benutzten Exklusionsverfahren der Form ‚A oder B oder C, nicht A, nicht B, also C' (vgl. etwa *Rhet.* 1398a30–32) erfüllen die Definition des *syllogismos*.

(iv.) Viele deduktive Argumente, die Aristoteles selbst durchführt, haben mehr als zwei Prämissen: vgl. *An. pr.* 41a17–26, 43b35 ff., 66a17–18, *De An.* 424b22–425a13, *EN* 1170a25–b19.

2. Ein-Prämissen-Argumente in der *Topik*

In der *Topik* geht Aristoteles in der Regel von Argumenten mit einer einzigen Prämisse aus: Der Angreifer stellt Satzfragen des Typs ‚Gehört das ‚auf gerechte Weise' zu den lobenswerten Dingen?'. Gibt der Antwortende das erwartete ‚Nein' zur Antwort, kann der Angreifer schließen: ‚Dann gehört auch nicht das Gerechte zu den lobenswerten Dingen'. Damit ist ein dialektisches Argument komplett, die Prämisse des Arguments besteht in der Satzfrage des Angreifers zusammen mit der Bestätigung oder Ablehnung des Gegners. Aristoteles lässt keinen Zweifel daran, dass er solche Argumente als gültige *syllogismoi* ansieht. Aufgrund der engen Verwandtschaft von *Topik* und *Rhetorik* hat man allen Grund anzunehmen, dass auch die rhetorischen *syllogismoi* nach diesem Vorbild konstruiert sind, wobei lediglich

die Prämisse nicht vom Adressaten erfragt, sondern als anerkannt vorausgesetzt wird. Warum es sich um einen gültigen *syllogismos* handelt, wird dadurch gezeigt, dass man den Topos oder eines der mit dem Topos gegebenen Argumentationsschemata nennt, durch welchen das Argument gebildet wurde (vgl. dazu die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14); im vorliegenden Beispiel lautet dies: ‚Was auf A zutrifft, trifft auch auf alle Ableitungsformen von A zu' bzw. ‚Was auf eine Ableitungsform von A nicht zutrifft, trifft auch nicht auf A zu'. – Dieses Schema bleibt im Hintergrund der Argumentation. Der Angreifer kann darauf verweisen, um die Gültigkeit seines Schlusses zu rechtfertigen; dies wird er nur dann tun, wenn der Opponent daran zweifelt, dass es sich um einen korrekten Schluss handelt. Aber an keiner Stelle des Verfahrens wird der Opponent dazu aufgefordert, den Topos oder das darin enthaltene Schlussschema anzuerkennen, so wie er die Prämisse des Arguments anerkennen musste. – Die dialektischen Argumente der *Topik* sind daher *syllogismoi*, die aber schon deswegen der syllogistischen Form nicht entsprechen, weil sie in der Regel nur eine einzige Prämisse aufweisen.

Theophrasts Interpretation: Die peripatetischen Logiker brachten – aus nachvollziehbaren Gründen – kein besonderes Interesse für genetische Fragen der Aristotelischen Logik auf. Vielmehr nahmen sie die Syllogistik als „state of the art" und zögerten nicht, die Lehre von den Topen in die Syllogistik zu integrieren. Aus dem *Topik*-Kommentar des Alexander von Aphrodisias wissen wir, dass schon der Aristoteles-Nachfolger Theophrast wichtige Differenzierungen in die Topik einführte. Diese Neuerungen erlangten für die Topik-Forschung der Spätantike und des frühen Mittelalters besondere Bedeutung:

> „Man darf aber nicht übersehen, dass nach Theophrast Anleitung (παράγγελμα) und Topos verschieden sind: Eine Anleitung ist allgemeiner, umfassender und einfacher formuliert; von ihr wird der Topos hergenommen. Die Anleitung ist nämlich der Ausgangspunkt (ἀρχή) eines Topos, wie der Topos (Ausgangspunkt) eines Arguments ist. Zum Beispiel ist das folgendermaßen Formulierte eine Anleitung, ‚dass man von den Gegensätzen argumentieren soll', (oder) ‚von den verwandten Begriffen'; ein Topos aber ist wie zum Beispiel ‚wenn das eine Glied des Gegensatzes auf vielfache Weise ausgesagt wird, dann auch das andere', oder ‚wenn ein Prädikat auf ein Glied des Gegensatzes zutrifft, dann auch das konträre Prädikat auf das andere Glied des Gegensatzes', und gleichfalls ‚wie der eine der verwandten Begriffe, so auch die übrigen'. Der Topos ist nämlich bereits eine Prämisse (πρότασις), die von der Anleitung herrührt." (*In Topicorum II*, CAG 135, 2ff.)

Nach diesem Bericht leitet sich jeder Topos so von einer „Anleitung" her, wie das einzelne Argument einen Topos zum Ausgangspunkt hat. Letzteres scheint zu beinhalten, dass der Topos auch als Prämisse des konkreten Arguments dient. Das Verhältnis der Anleitung zum Topos ist das einer allgemeineren Regel zu einem eingeschränkten Fall. Die so genannte „Anleitung" unterscheidet sich vom eigentlichen Topos nicht nur – wie es die Terminologie nahe legt – durch den Aufforderungscharakter, sondern vor allem dadurch, dass sie einen allgemeineren Gesichtspunkt, wie die Gegensätze, die Akzidenzien, usw., benennt, aus dem mehrere Topen gebildet werden können. Die sich hierin manifestierende Bemühung, mehrere

Topen auf einen Grundbegriff zurückzuführen, hat die nachfolgende Topikforschung stark geprägt: entsprechende Versuche finden sich vornehmlich bei Boethius und Petrus Abelardus. (Vgl. für einen Abriss der spätantiken und mittelalterlichen Topik-Forschung neben dem älteren Text von Pinborg (1969), vor allem Green-Pedersen (1987) sowie Ebbesen (1993).)

In diesem Abschnitt sind, wie man aus heutiger Sicht sagen kann, zwei gegenläufige Interpretationsansätze für die Aristotelischen Topen enthalten. Der eine Ansatz setzt den Topos umstandslos mit einer Prämisse des Syllogismus gleich (wie gesagt: kein Peripatetiker interessiert sich für vor-syllogistische Logik); weil der Topos aber ausdrücklich die nicht-kategorische Form ‚Wenn ..., dann ...' aufweist, könnten nur Syllogismen mit einer hypothetischen ‚Wenn ..., dann ...'-Prämisse gemeint sein; diese Form des Syllogismus führt auch Aristoteles in *An. pr.* I 44 an. Das allgemeine Schema für die Interpretation dialektischer, aus Topen konstruierter Argumente bestünde daher in der Form der hypothetischen Syllogismen mit dem Topos als konditionaler Prämisse. – Der andere Ansatz ist dadurch gekennzeichnet, dass die Pluralität der Topen nicht als letztes Wort genommen wird; die Topen als solche stellen nicht die letzten Garantien für die gebildeten Schlüsse dar, sondern werden auf jeweils allgemeinere logische Regeln, die παραγγέλματα, zurückgeführt. – Im Folgenden sollen diese beiden gegenläufigen Interpretationsansätze kurz verglichen werden. Die Interpretation des topischen Arguments als eines hypothetischen Syllogismus läuft darauf hinaus zu sagen, dass alle gültigen Argumente doch Syllogismen der kanonischen Form sind. Dagegen soll zum Schluss eine Erklärung der topischen Schlüsse umrissen werden, die sich als Anwendung des zweiten bei Theophrast angelegten Interpretationsansatzes verstehen lässt und die zu erklären versucht, inwiefern Aristoteles die topischen Schlüsse auch ohne die syllogistische Hilfskonstruktion als gültige *syllogismoi* angesehen haben könnte.

Topische Schlüsse als hypothetische Syllogismen: Wenn Theophrast den Topos der Form ‚Wenn ein Prädikat auf ein Glied des Gegensatzes zutrifft, dann auch das konträre Prädikat auf das andere Glied des Gegensatzes' als Prämisse eines Syllogismus versteht, dann scheint klar, dass er sich dabei auf eine besondere Form von Syllogismus beziehen muss, weil die Standardform des Syllogismus nur kategorische Prämissen der Form ‚Einige A sind B', ‚Alle A sind B' usw. vorsieht. Eine solche Nicht-Standardform des Syllogismus erwähnt Aristoteles in *An. pr.* I 44, 50a16–28:

> „Wir sollten nicht versuchen, Argumente *ex hypothesi* zu reduzieren. Es ist nämlich unmöglich, sie aufgrund der gegebenen Annahmen zu reduzieren. Denn sie sind nicht durch einen Syllogismus bewiesen, sondern alle aufgrund einer Übereinkunft angenommen worden. Wenn beispielsweise die Hypothese gemacht wird: Falls es nicht jeweils ein Vermögen für Gegenteile gibt, dann gibt es auch nicht eine Wissenschaft für Gegenteile; und dann argumentiert wird, dass es nicht für jedes Paar von Gegenteilen ein Vermögen gibt, etwa für gesund und krank, weil sonst dasselbe gesund und krank wäre. Dann ist gezeigt, dass es nicht für jedes Paar von Gegenteilen jeweils ein Vermögen gibt, aber es ist nicht gezeigt, dass es nicht jeweils eine Wissenschaft gibt. Freilich besteht die Not-

> wendigkeit, dies zuzugeben, aber nicht, weil es syllogistisch bewiesen ist, sondern weil die Hypothese aufgestellt wurde. Das letztere Argument lässt sich nicht reduzieren, wohl aber, dass es nicht jeweils ein Vermögen gibt.“ (Übersetzung: Ebert)

Nun könnte es sein, dass Aristoteles diese Art von *syllogismos* vom Boden seiner Syllogistik aus, als die adäquate Form ansah, um die Schlüsse der *Topik* zu konstruieren (diese Auffassung verteidigt Slomkowski (1997); zum hypothetischen Syllogismus bei Aristoteles und Theophrast im Allgemeinen vgl. Striker (1979), Barnes (1983), (1985)). Aber selbst wenn dies der Fall wäre, käme die Interpretation Theophrasts nur als nachträgliche Rekonstruktion der vor-syllogistischen Logik in Frage. Falls hingegen die Interpretation der vorliegenden *An. pr.*-Stelle von Strobach (2001) richtig sein sollte, wonach die hypothetischen Syllogismen gar nicht aufgrund ihrer logischen Form als ‚hypothetisch‘ bezeichnet werden und das vorliegende Beispiel eines hypothetischen Schlusses nur zufällig eine konditionale Prämisse aufweist, dann würde der Begriff des hypothetischen Syllogismus, wie er in der Tradition verstanden wurde, auf einem Missverständnis der Aristotelischen Absicht in *An. pr.* I 44 beruhen; in diesem Fall aber entspräche das Aristotelische Beispiel nur zufällig der Form eines Topos, so dass auch die Deutung Theophrasts ihre Basis verlieren würde. Aber auch wenn diese Rekonstruktion der topischen Schlüsse der Aristotelischen Intention entspräche, so bliebe doch klar, dass die Topen nicht dieselbe Rolle spielen würden, wie die inhaltlichen Prämissen, die der ‚Wenn ...‘-Klausel in einem Topos entsprechen, denn erstens wären die Topen keine Prämissen von der Art, dass sie der Zustimmung durch den Gegner bedürften, und das kann nur bedeuten, dass sie auf einer anderen Autorität als der Zustimmung eines zufälligen Gegners beruhen müssen. Und zweitens wären die Topen als Prämissen keine Prämissen in dem Sinn, wie sie in *Top.* I 10–12 und *Rhet.* I 4 behandelt werden; denn die Prämissen, von denen Aristoteles an diesen Stellen spricht, sind mögliche Kandidaten für die Rolle eines wissenschaftlichen Prinzips, und Konditionalsätze und dazu meistens noch Konditionalsätze über formale Beziehungen kommen für diese Rolle mit Sicherheit nicht in Frage. – Schließlich spricht folgendes Argument zumindest gegen die Bedeutung der syllogistischen Rekonstruktionsmöglichkeit: Aristoteles scheint sich in der *Topik* für die logisch signifikanten Implikationen zu interessieren, die sich ergeben, wenn man Sätze beliebigen Inhalts etwa einer der vier Prädikabilien (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 2e) zuweist, wenn man Sätze unter dem Aspekt der Gegensatzrelationen usw. beschreibt usw. Diese verschiedenen logischen Implikationen bringen mit sich, dass man aus einem Satz über ein Definitionsverhältnis einer andere Art von Schlüssen ziehen kann wie aus Sätzen über ein Akzidenzverhältnis usw. Wenn man dagegen alle Topen nur als hypothetische Prämissen behandelt und alle über denselben Kamm des hypothetischen Syllogismus schert, dann ist plötzlich nur noch ein einziges logisches Schema von Bedeutung, nämlich das des hypothetischen Syllogismus. Das würde bedeuten, dass man die logisch signifikanten Beziehungen, welche in einer Klassifikation von Sätzen unter Kategorien wie ‚Definition‘, ‚Akzidens‘, ‚Art-Gattung‘, ‚Gegensatz‘ usw. zum Ausdruck kommen, nicht weiter nutzen würde; das syllogistische Schema bliebe der Klassifika-

tion von Sätzen unter solchen Kategorien äußerlich. Der zweite bei Theophrast angedeutete Interpretationsansatz interessiert sich hingegen gerade dafür, auf welche Art von allgemeineren logischen Gesetzen ein Topos beruht, und dies können für verschiedene Topen ganz unterschiedliche Gesetze sein: Ein Topos, der mit dem Art-Gattungs-Verhältnis operiert, verwendet andere Gesetzmäßigkeiten als ein Topos über das Eher-Weniger usw. Die folgenden Überlegungen versuchen eine Erklärung als richtig zu erweisen, die diesem zweiten Ansatz bei Theophrast entspricht und dadurch eher zu erklären vermag, inwiefern Aristoteles Schlüsse mit nur einer Prämisse als zwingend angesehen haben kann (zu den hier angeschnittene Frage der Interpretation Aristotelischer Topen vgl. auch die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abs. 2.2).

Implizite Festlegung auf allgemeinere Regeln und Maximen: Offenbar kann man etwa den Schluss ‚Beseeltsein kommt allen Lebewesen zu, daher kommt es auch dem Menschen zu' nur dann als Deduktion ansehen (und Aristoteles tut das ganz offenbar), wenn man annimmt, dass in der Prämisse implizite Annahmen oder Maximen (dieser letzte Begriff wird in der traditionellen Topik tatsächlich für die in einem Topos benutzten Regeln höheren Allgemeinheitsgrades benutzt) enthalten sind, die, wenn man sie explizit machen würde, den Schluss zu einer gültigen Deduktion werden ließen. Diese Annahmen, welche *zeigen* würden, dass es sich um ein deduktiv gültiges Argument handelt, sind offenbar nicht von der Art, dass sie vom Gegner eigens bestätigt werden müssten. In diesem Fall des obigen Beispiels sind das die Annahmen, erstens dass ‚Lebewesen' ein Gattungsbegriff, und ‚Mensch' ein dazugehöriger Artbegriff ist, und zweitens dass, was auch immer von einem Gattungsbegriff allgemein ausgesagt wird, auf jede einzelne Art dieser Gattung zutrifft.

Die Erklärung der impliziten Annahmen wird plausibler, wenn man bedenkt, dass Aristoteles in der *Topik* unterstellt, dass alle möglichen Prädikationen einen von vier Relationstypen zum Ausdruck bringen: Ein Prädikat bringt nämlich entweder eine Gattung, oder eine Definition oder ein Proprium oder ein Akzidens zum Ausdruck. Wer immer einen assertorischen Satz behauptet, legt sich auf eines dieser vier Verhältnisse fest und indem er ein Prädikat als Definition, als Proprium, als Gattung oder als Akzidens behauptet, impliziert er auch die Regeln, die einer Definition als Definition, einer Gattung als Gattung usw. zukommen. Im Falle der Definition ist das für Aristoteles ein Verhältnis der Identität zum definierten Gegenstand. Im Falle der Gattung ist es unter anderem das logisch signifikante Verhältnis, dass sich die Arten wie Teilklassen zur Gattung verhalten, so dass alles was von der Gattung allgemein ausgesagt wird, auch von den Arten ausgesagt werden kann, usw.

Wenn diese Beschreibung zutrifft, dann ist für die dialektischen Schlüsse klar, dass sie so, wie sie vorgebracht werden, insofern ‚unvollständige' Deduktionen sind, als ihre Gültigkeit erst durch die explizite Angabe aller Implikationen offensichtlich würde. Das bedeutet aber keineswegs, dass das dialektische Argument deswegen mit beliebigen unvollständigen Deduktionen oder mit jeder Deduktion, bei der man eine Prämisse einfach weglässt, vergleichbar wäre. Der Ein-Prämissen-Schluss der Dialektik kann nur dann beanspruchen, eine Deduktion zu sein, wenn klar ist, dass mit der ausdrücklich zugestandenen Prämisse mehr impliziert ist als

es dem Inhalt der Prämisse entspricht. Das Verhältnis des dialektischen Ein-Prämissen-Arguments zur ‚vollständigen' Deduktion könnte man daher als dasjenige beschreiben, das zwischen einer gültigen und einer offensichtlich gültigen Deduktion besteht. Das wiederum ist vergleichbar (nicht dasselbe) mit dem Verhältnis zwischen den Syllogismen der zweiten und dritten Figur der Syllogistik zu denen der ersten Figur, denn während diese alles enthält, was dazu erforderlich ist, um nicht nur gültig, sondern evidentermaßen gültig zu sein, sagt Aristoteles von jenen, dass sie noch eines oder mehreres benötigen, was durch die darin angenommenen Terme zwar notwendig impliziert, aber noch nicht in die Form einer Prämisse gebracht ist; Ansätze zur Ausarbeitung dieser Interpretation finden sich in Rapp (2000).

Kapitel 3

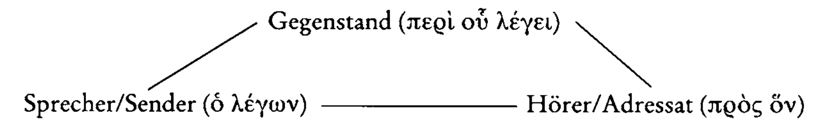
Inhalt: Es gibt drei Redegattungen, denen jeweils eine besondere Rolle des Zuhörers entspricht: Bei der Gerichtsrede urteilt der Hörer über Vergangenes, bei der beratenden Rede urteilt er über Künftiges und bei der „vorführenden“ Rede verhält er sich betrachtend (1358a36–b8). In der ersten dieser Gattungen ist die Rede zu- oder abratend, in der zweiten anklagend oder verteidigend, in der dritten lobend oder tadelnd (1358b8–13). Der ersten dieser Gattungen ist als Zeitstufe die Zukunft, der zweiten die Vergangenheit und der dritten insbesondere, aber nicht ausschließlich die Gegenwart zugeordnet (1358b13–20). Die erste dieser Gattungen hat als spezifisches Ziel das Nützliche und das Schädliche, die zweite das Gerechte und das Ungerechte und die dritte das Edle und das Schändliche (1358b20–1359a5). Zuerst ist es für den Redner erforderlich, Sätze über Nützliche/Schädliche, das Gerechte/Ungerechte und das Edle/Schändliche zu haben (1359a6–10). Sodann sollte er über gattungsübergreifende Sätze verfügen, welche das Mögliche/Unmögliche sowie das Große/Kleine betreffen (1359a11–26). Schlussbemerkung (1359a26–29).

Anmerkungen

1358a36–1358b8 Das Thema des dritten Kapitels ist die Unterteilung der Rhetorik in drei Gattungen (γένη) oder, wie es im ersten Satz des Kapitels heißt, in drei Arten (εἴδη). Die Dreizahl der Redegattungen wird gleich zu Beginn damit begründet, dass es auch drei Arten von Zuhörern gebe. Bevor jedoch dieser behauptete Zusammenhang konkretisiert wird und die drei Redegattungen den drei Zuhörergruppen zugeordnet werden, bemerkt Aristoteles, dass auch die Rede aus dreierlei zusammengesetzt sei, nämlich aus dem Redenden, dem Gegenstand, über den gesprochen wird, und dem Zuhörer. Von letzterem heißt es, er sei das Ziel (τέλος) des Redens. Die drei verschiedenen Zuhörertypen ergeben sich daraus, dass erstens die Zuhörer entweder als betrachtende Zuhörer (θεωρός) oder als Urteilende (κρίτης) eingeordnet werden können und dass zweitens die Urteilenden entweder über Vergangenes oder Künftiges urteilen; so urteilt das Mitglied der Volksversammlung über Künftiges und das Jurymitglied vor Gericht über Vergangenes, woraus erstens die Gattung der öffentlichen bzw. beratenden Rede (γενὸς συμβουλευτικόν) und zweitens die Gattung der Gerichtsrede (γενὸς δικανικόν) hergeleitet werden kann. Die dritte Gattung, die so genannte „vorführende“ Rede (γενὸς ἐπιδεικτικόν), umfasst offenbar öffentliche festliche Anlässe und Beerdigungen ebenso wie Lobreden im privaten Rahmen oder in schriftlicher Form; sie ist offenbar dem Zuhörer in der Rolle des Betrachtenden zugeordnet.

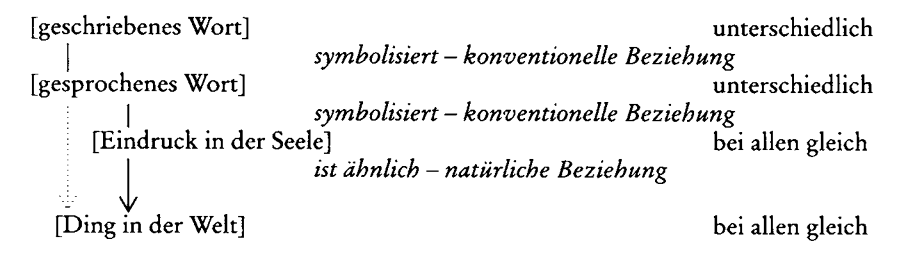
(1.) *Im Vorbeigehen – das Dreieck der Kommunikation:* Die Einführung der drei Redegattungen erfolgt mittels eines Satzes mit offenbar weiter reichender Bedeutung: „Aus dreierlei nämlich ist die Rede zusammengesetzt: aus einem Redner, dem Gegenstand, worüber er redet, und jemandem, zu dem er redet (ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν)“. Man kann darin den Kern eines Mo-

dells formuliert sehen, wie es seit Karl Bühler als Dreieck der Kommunikation bekannt ist (so etwa Ax (1992, 251):



Offensichtlich fehlen in Aristoteles' Bemerkung alle Erläuterungen zu den drei verschiedenen Relationen, so dass von einem allgemeinen Erklärungsmodell der sprachlichen Kommunikation natürlich nicht die Rede sein. Aber immerhin wird hier ausdrücklich der Hörer als eine Komponente der Rede eingeführt, und weil die Rede „ein sprachliches Zeichen" (III 2, 1404b2) ist, kommt durch diese Äußerung eine gewisse pragmatische Komponente des Zeichens ins Spiel. Zwar wurde der Hörer auch schon bei der Unterscheidung der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel berücksichtigt, jedoch nicht als Rezipient von Reden und sprachlichen Zeichen im Allgemeinen, sondern nur mit Rücksicht auf seinen emotionalen Zustand. Dennoch wäre die Erwähnung des Hörers allein etwas dürftig, wenn das Kapitel nicht auch sonst Hinweise auf die pragmatische Dimension der Rede („das Ziel (des Redens) bezieht sich auf letzteren, ich meine den Hörer") und auf die verschiedenartigen Sprechhandlungen der einzelnen Redegattungen (loben/tadeln, anklagen/verteidigen, zuraten/abraten) enthielte. Der pragmatische Aspekt der Rede, auf den hier angespielt wird, verdient deshalb etwas Aufmerksamkeit, nicht zuletzt, weil die Systematik der drei Redeteile (siehe unten, Anm. (2.)) darauf aufbauen soll.

(1.1) *Die so genannte ‚pragmatische' Dimension bei Aristoteles:* Ist die Berücksichtigung des Adressaten ein flüchtiges Phänomen, das nur für die Rhetorik von Bedeutung ist, oder findet sie auch einen Widerhall in den Ausführungen zur Semantik? Das semantische Modell, das Aristoteles in *De Interpretatione* 1 entwirft, lässt zunächst den Adressaten bei der Verwendung sprachlicher Zeichen ganz außer Acht; die viel zitierten und exzessiv kommentierten Zeilen (*Int.* 1, 16a3–8) lauten: „Es ist nun das, was mit der Stimme geäußert wird, Symbol von Eindrücken in der Seele und das Geschriebene ist Symbol von dem in der Stimme Geäußerten. Und wie die Buchstaben nicht bei allen dieselben sind, so sind auch die stimmlichen Laute nicht bei allen dieselben. Wovon allerdings diese zuerst Zeichen sind, das sind bei allen dieselben Seeleneindrücke, und das, wovon diese Abbilder sind, die Dinge, sind auch schon dieselben." Schematisch dargestellt:



In diesem Schema geht es allein um das Verhältnis zwischen sprachlichem Zeichen und bezeichneter Sache, so dass die hörerbezogene, pragmatische Perspektive in der Aristotelischen Semantik zunächst ganz ausgeklammert scheint. Dieses Defizit wird umso deutlicher, wenn man zum Vergleich Theophrasts Lehre von der doppelten Relation des sprachlichen Zeichens (διττὴ σχέσις) heranzieht, wonach das Zeichen erstens auf die Zuhörer bezogen ist, für die etwas bezeichnet wird, und zweitens auf die Dinge, von denen der Sprecher die Zuhörer überzeugen will („Διττῆς γὰρ οὔσης τῆς τοῦ λόγου σχέσεως, καθὰ διώρισεν ὁ φιλόσοφος Θεόφραστος, τῆς τε πρὸς τοὺς ἀκροωμένους, οἷς καὶ σημαίνει τι, καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα, ὑπὲρ ὧν ὁ λέγων πεῖσαι προτίθεται τοὺς ἀκροωμένους“: Ammonius, *In Int.*, CAG, 65, 31 ff. = Frag. 1 (Graeser)). Bochénski (1947, 39 f.) erkennt in diesem Fragment einen wichtigen Fortschritt gegenüber Aristoteles: „La doctrine de Théophraste est donc visiblement un intermédiaire entre la théorie aristotélicienne et celle des Stoïciens: elle introduit déjà les relations aux choses et aux auditeurs, mais ne parle pas encore du λεκτόν.“ Die Stellung Theophrasts gegenüber Aristoteles fasst Bochénski in folgendes Schema:

Aristote	Théophraste	Stoïciens
–	chose	chose
processus psychique	–	λεκτόν
mot	mot	mot
écriture	–	–
–	auditeur	auditeur

Nach Bochénskis Erklärung würde die Berücksichtigung der pragmatischen Dimension erst einen Fortschritt der nach-aristotelischen Semantik darstellen, während Aristoteles' eigenes Modell unter Absehung möglicher Adressaten auf den rätselhaften „processus psychique“ fixiert wäre. Zweifel an dieser Art von Gegenüberstellung ergeben sich durch die verstreuten Hinweise, die auch Aristoteles auf den Adressaten sprachlicher Zeichen gibt:

Neben den Bemerkungen in I 3 (die allerdings mit Blick auf die besonderen Bedingungen der Rhetorik relativiert werden könnten) gehört dazu etwa *Metaphysik* IV 4, 1006a21 f.: man müsse gegenüber dem Leugner des Satzes vom Widerspruch fordern, „etwas für sich selbst und *für den anderen* zu bezeichnen (σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ); das ist nämlich notwendig, wenn man überhaupt etwas sagt“. Auch die Schrift *De Interpretatione* selbst enthält einen solchen Hinweis; vgl. *Int.* 3, 16b19–21: Die in Isolation betrachteten Aussagewörter seien Nomen und als solche bedeuten sie etwas, „denn wer sie sagt, bringt den Gedanken zum Stehen und wer es gehört hat, kommt zur Ruhe“. Das Phänomen des Bedeutunghabens wird mit dieser Bemerkung dahingehend interpretiert, dass es bei bedeutungshaften Ausdrücken etwas Identisches gibt, was der Sprecher meinen und der Hörer als Gemeintes verstehen muss. Die zitierte Bemerkung ist natürlich so kurz und vage, dass sie unterschiedliche Deutungen zulässt; eine mögliche Deutung ist die, dass der Bezug auf den anderen – aus rein semantischen Gründen – notwendig ist, um zu zeigen, dass die durch Sprache ausgedrückten Bedeutungen von der Art sind, dass sie von verschiedenen Sprechern und Hörern erfasst werden können. Eine in diese Richtung gehende Erklärung würde auch den in *Int.* 1 eingeführten

„processus psychique“ von dem Verdacht entlasten, im Dienst einer unplausiblen Abbildtheorie der Gedanken zu stehen. Vgl. dazu Weidemann (1982, 249): „Liest man den fraglichen Abschnitt aus dem ersten Kapitel von *De Interpretatione* im Lichte der Begründung, die Aristoteles im dritten Kapitel dafür gibt, dass ein Wort etwas bedeutet (16b20f.), so kann man sich leicht davon überzeugen, dass Aristoteles die Behauptung, die von den sprachlichen Ausdrücken symbolisierten Zustände der Seele seien Abbildungen der Dinge, nicht als ein Ergebnis psychologischer Untersuchungen verstanden wissen wollte, sondern als Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der intersubjektiven Verständigung mit den konventionellen Zeichen der Sprache. Eine solche Verständigung ist nur deshalb möglich, weil die Konventionalität der Bedeutung der sprachlichen Zeichen auf der Intentionalität derer beruht, die sich mit Hilfe dieser Zeichen verständigen, indem sie in der Rolle des Hörers dasselbe unter ihnen verstehen wie das, was sie in der Rolle des Sprechers mit ihnen zu verstehen geben.“ Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen in Weidemann (1994, 141).

Bei einer solchen Lesart lässt sich die Bezugnahme auf mögliche Hörer – trotz des entgegensetzten Anscheins von *Int.* 1 – von der Beschreibung der elementaren semantischen Relation nicht mehr ganz ablösen. Auch die oben zitierte Stelle aus *Met.* IV integriert den möglichen Adressaten in die Beschreibung einer semantischen Leistung: die für einen semantischen Akt wesentliche Festlegung (nämlich die Festlegung darauf, etwas Bestimmtes zu bezeichnen) liegt nur dann vor, wenn sie von einer solchen Art ist, dass sie von beliebigen Hörern als Festlegung erkannt werden kann. Etwas „für sich und für den anderen“ zu bezeichnen (*Met.* 1006a21, vgl. 1006b8f.) meint, dass erst der Bezug auf einen möglichen Hörer dem semantischen Akt den erforderlichen Festlegungscharakter gibt, ohne den das durch sprachliche Zeichen Ausgedrückte nichts wäre, was von mehreren Sprechern verstanden werden könnte. Nichts Bestimmtes zu bezeichnen, also keine Festlegung für einen möglichen anderen einzugehen, heißt für Aristoteles daher, gar nichts zu bezeichnen (*Met.* 1006b7); und deshalb ist die Berücksichtigung möglicher Hörer bei der Beschreibung semantischer Leistungen nichts Nebensächliches. Bei alledem wird natürlich nicht wie in modernen semiotischen Theorien die Möglichkeit verschiedenartiger Zeicheninterpretationen durch verschiedene Adressaten thematisiert, es geht lediglich um die Identifikation eines für Sprecher und Hörer identischen Sinns oder Bedeutungsgehalts, mittels dessen auf die zu bezeichnenden Dinge in der Wirklichkeit Bezug genommen werden kann. Immerhin so viel kann man dennoch mit Weidemann (1982, 253) sagen, „dass Aristoteles das *semantische* Verhältnis zwischen einem sprachlichen Zeichen und dem πρᾶγμα, das es bezeichnet, in einer Weise begreift, die das *pragmatische* Verhältnis zwischen einem solchen Zeichen und denjenigen, die es im Vollzug einer Sprachhandlung unter diesen oder jenen Umständen gebrauchen, von vornherein mit einbegreift. Die bei Aristoteles vorhandenen Ansätze zu einer semantischen Theorie lassen sich dann als Ansätze zu einer die Semantik in der Pragmatik begründenden Theorie sprachlicher Zeichenprozesse verstehen und damit als Ansätze zu einer Theorie, die als *Semiotik* bezeichnet zu werden verdient.“

(1.2) *Sprechakte:* Pragmatik als die Lehre vom Gebrauch sprachlicher Zeichen basiert auf der Einsicht, dass mit sprachlichen Äußerungen nicht nur Behauptun-

gen aufgestellt und Beschreibungen gegeben, sondern ganz unterschiedliche Tätigkeiten vollzogen werden können; der erste Schritt zur Anerkennung dieser Vielfalt wiederum liegt darin, dass Satzarten neben dem Behauptungssatz berücksichtigt werden: „Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – Es gibt *unzählige* verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ‚Zeichen', ‚Worte', ‚Sätze', nennen". (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1971, § 23) Aristoteles, der natürlich weit davon entfernt ist, die Verschiedenheit der durch Sprache möglichen Tätigkeiten systematisch zu erfassen oder gar eine Theorie der Sprechhandlungen zu entwickeln (vgl. zur Frage der Sprechakte bei Aristoteles und in der peripatetischen Schule: Schenkeveld (1984, besonders 292–294)), stellt immerhin an zwei Stellen ausdrücklich klar, dass der von ihm – aus nahe liegenden Gründen – bevorzugt behandelte Aussagesatz nicht die einzige Satzart darstellt, und insofern anerkennt er ansatzweise die Verschiedenartigkeit von Rollen, die Sätze in der Sprache übernehmen können. In *Int.* 4, 16b33–17a6, sagt er: „Aussagend aber ist nicht jeder (λόγος), sondern nur derjenige, bei dem Wahr- und Falschsein vorkommt. Nicht nämlich ist das bei allen der Fall, wie zum Beispiel die Bitte zwar ein λόγος ist, aber weder wahr noch falsch. Die übrigen (Arten von λόγοι; d. Verf.) sollen beiseite gelassen werden – denn ihre Erörterung ist eher der Rhetorik oder Poetik eigentümlich ...". In *Poetik* 19, 1456b13–19, nennt er dann als „σχήματα τῆς λέξεως" neben der Bitte, den Befehl, den Bericht, die Drohung, die Frage und die Antwort. Diese letzte Auflistung geht über die grammatikalische Unterscheidung von Satzarten hinaus, weil es zumindest bei Bericht, Drohung und Antwort um verschiedene Rollen geht, die von der grammatikalisch gesehen selben Satzart ausgefüllt werden können. In dieselbe Richtung weist nun auch das vorliegende Kapitel mit der Unterscheidung der drei Tätigkeitspaare, die der Redner durch eine Rede erfüllen kann, nämlich zuraten/abraten, anklagen/verteidigen, loben/tadeln. Anders als in *Poetik* 19 geht es hierbei jedoch nicht um die Rolle einzelner Sätze, sondern um die ganzer Reden. In *Rhet.* 9, 1367b37–1368a10, berücksichtigt Aristoteles ausdrücklich die Möglichkeit, dass man dieselben Aussagen (modern gesprochen: dieselben lokutionären Akte) dazu benutzen kann, um entweder zu loben oder zuzuraten (also für verschiedene illokutionäre Akte). Allerdings empfiehlt er beim Wechsel dieser Rollen auch, die Ausdrucksweise geringfügig zu verändern (deskriptiv beim Lob, präskriptiv bei der Empfehlung), womit er aber nicht die Rede insgesamt, sondern nun nur noch einzelne, signifikante Sätze der Rede meint.

(2.) *Die Aristotelische Systematik:* Die von Aristoteles hier angestrebte Systematik wirkt nicht restlos geglückt. Wenn er zuerst zwischen Gegenstand, Redner und Zuhörer unterscheidet, lässt das erwarten, dass die drei Redegattungen mit Bezug auf diese drei Momente bestimmt werden könnten; jedoch macht die leitende Dihairese dann erst einmal nur vom Moment des Adressaten bzw. Zuhörers Gebrauch. Dass dieser entweder etwas beurteilt oder es betrachtet, ist noch klar, was jedoch das Betrachten angeht, so ist nicht zu sehen, warum hierbei ein spezifischer Bezug zur dritten Redegattung bestehen sollte. In II 18, 1391b16f., wird dann auch selbst diese basale Unterscheidung wieder in Frage gestellt und auch der Adressat der dritten Redegattung als ein Urteilender bzw. Richter angesehen. Mit der Einführung der Zeitstufen kommt indirekt neben dem Zuhörer auch wieder

der Gegenstand der Rede ins Spiel. Die Zeitstufen Vergangenheit und Zukunft für die Gerichtsrede und die politische Rede sind klar; die Gegenwart für die vorführende Rede oder Lobrede ist nur noch als ‚Systemzwang' zu rechtfertigen. Besser als durch die Zeitstufe könnte der Gegenstand der vorführenden Rede wie in 1368a31–33 und 1417b38–1418a5 dadurch charakterisiert werden, dass es sich nicht wie bei den anderen Gattungen um einen kontroversen Sachverhalt handelt, der gegenüber den Gegnern durch Beweis durchgesetzt werden muss, sondern um einen unkontroversen Sachverhalt, an dem bestimmte Merkmale hervorgehoben werden sollen. Auf diese Weise bleibt die vorführende Redegattung durch die ‚Betrachtung von Gegenwärtigem' unterbestimmt. – Somit bleibt die ‚offizielle' Herleitung der drei Redegattungen unbefriedigend, allerdings sind in dem Kapitel noch zwei weitere Ansätze zur Unterscheidung der drei Gattungen angelegt:

Die Einführung der drei verschiedenen Ziele ‚nützlich/schädlich', ‚schön/hässlich', ‚gerecht/ungerecht' sind hilfreicher als die ‚offizielle' Dihairese und versehen jede Gattung mit einem kennzeichnenden Grundbegriff. Diese Grundbegriffe sind auch für Aristoteles' Behandlung der drei Gattungen in Buch I der *Rhetorik* leitend. Geht man allerdings von der zu Beginn des Kapitels eingeschlagenen Unterscheidung aus, dann lässt sich der Begriff des Ziels schwer in das Schema Gegenstand-Adressat-Redner einordnen (wenn man annimmt, dass schon die Zeitstufen eine Beschreibung des Gegenstandes darstellen). Glücklicher wäre es daher vielleicht gewesen, von vornherein die drei Grundbegriffspaare in den Mittelpunkt zu stellen, allerdings hätte Aristoteles dann auf seine (vermeintlich) dihairetische Herleitung der drei Gattungen verzichten, und diese drei Begriffspaare, um die es letztlich geht, als elementar voraussetzen müssen.

Schließlich ist in dem Kapitel noch eine dritte Möglichkeit zur Herleitung der drei Gattungen angelegt, nämlich die Unterscheidung der drei Arten von Sprechakten ‚anklagen/verteidigen', ‚zuraten/abraten', ‚loben/tadeln'. Der Bezug auf diese drei Sprechaktpaare hätte die Möglichkeit geboten, dass zu Beginn des Kapitels eingeführte ‚Dreieck der Kommunikation' tatsächlich für die Unterscheidung der drei Redegattungen zu nutzen; denn diese Paare lassen sich dadurch definieren, dass sie in unterschiedlichen Beziehungen zum Gegenstand, zum Adressaten stehen und verschiedenartige Absichten des Redners realisieren.

(3.) *Was ist neu an Aristoteles' Schema?* Fast alle Zutaten zu Aristoteles' Systematik der Redeteile waren in der vor-aristotelischen Rhetorik vorhanden: So beruht die Aristotelische Unterteilung auf der alten Gegenüberstellung von Prunk- und Streitrede (ἐπίδειξις und ἀγών); die drei Ziele ‚schön, gut, gerecht' finden sich auch bei Platon (vgl. *Gorgias* 459d); die Konzeption der Lobrede, die hier in Kap. I 3 und I 9 entfaltet wird, nimmt sich offenbar eine von Isokrates gepflegte Redeform zum Vorbild. Der Gedanke, dass es neben der Gerichtsrede und der politischen Rede noch eine dritte Gattung gibt, findet sich zweifelsfrei in der vor-aristotelischen Tradition, und falls die *Rhetorik für Alexander* nicht nur in vor-aristotelischem Geist geschrieben wäre, sondern sich auch als literal vor-aristotelisch erweisen würde, dann wäre auch die Benennung der drei Redegattungen aus der Tradition übernommen. Dennoch scheint die Systematik der drei Redegattungen und die Zuteilung der drei Grundbegriffspaare zu je einer Gattung Aristoteles' eigener Beitrag zu sein. Vgl. Hellwig (1973, 121): „Aristoteles ist jedoch der erste

für uns, der jedem der drei Werte (gut, gerecht, schön; d. Verf.) je ein γένος der Rhetorik zuordnet ... Dabei ist Aristoteles auch der erste, der das γένος ἐπιδεικτικόν als eigene Gattung konstituiert und den beiden anderen, schon bekannten als gleichwertig an die Seite stellt." Zum letzten Teil von Hellwigs These vgl. auch Buchheit (1960, 116): „Nach den erhaltenen rhetorischen Lehrbüchern zu schließen, hätte Aristoteles als erster das Genos epideiktikon als eigenes Genos mit eigenem Namen in die Rhetorik eingeführt." – Vgl. zu einer gelehrten Analyse der Abhängigkeiten und Vorzüge der Aristotelischen Dreiteilung Hellwig (1973, 111–170).

b5–6 „Derjenige, der über die Fähigkeit: urteilt, ist der Betrachtende" Kassel: hat diese Bemerkung als eine fremde Einfügung gekennzeichnet. Zuvor hatte Aristoteles nämlich die Disjunktion eingeführt, wonach der Zuhörer entweder betrachtet oder urteilt. Der urteilende Zuhörer urteilt entweder über Vergangenes oder über Zukünftiges. Dadurch können die drei Redegattungen auf eine Weise hergeleitet werden, durch die zugleich die Vollständigkeit der Unterteilung gewährleistet ist. Die vorliegende Bemerkung hat jedoch den Zweck, die betrachtende Haltung der urteilenden Haltung anzugleichen und so die Disjunktion „entweder urteilen oder betrachten" aufzuheben. Damit wäre die Herleitung der drei Redegattungen bzw. ihre Vollständigkeit gefährdet. Möglicherweise ist die Einfügung, wie Kassel (1971, 125) vermutet, durch II 18, 1391b16f., veranlasst worden, wo es mit Blick auf die Lobrede heißt: „wie nämlich für einen Richter ist die Rede für den Zuhörer komponiert". Außerdem verweist Kassel auf Ciceros Paraphrase dieses Textstücks in *Partitiones oratoriae* 10, wo eine entsprechende Bemerkung fehlt:

Aristoteles, *Rhetorik*	Cicero, *Partitiones oratoriae*
ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ ϑεωρὸν εἶναι ἢ κριτήν, ...·	Nam aut auscultator modo est qui audit aut disceptator, ...
ἔστι δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων οἷον ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἷον ὁ δικαστής·	Statuit autem aut de praeteritis, ut iudex, aut de futuris ut senator;
ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ ϑεωρός.	
ὥστ' ἐξ ἀναγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν ῥητορικῶν ...	sic tria haec genera iudici deliberatonis exordinationes.

Fähigkeit (δύναμις): Noch eine weitere Überlegung scheint geeignet, das Misstrauen gegen diese Bemerkung zu stärken. Was bedeutet es überhaupt, dass der Zuhörer über die Fähigkeit (δύναμις) urteilt? So gut wie alle Übersetzer und Kommentatoren ergänzen „über die Fähigkeit *(des Redners)*"; demnach hätte diese Gattung vor allem das Ziel, dass der Redner darin seine rhetorische Fähigkeit vorführt und der Zuhörer sie genießt (und in diesem Sinn ‚betrachtend' ist). Sievekes Übersetzung „wer schließlich über das rhetorische Vermögen zu urteilen hat, ist jemand, der die Rede genießt" bringt diese Deutung auf den Punkt. – Nun ist aber gerade diese populärste und nächstliegende Deutung wenig vertrauenerweckend: Erstens widerspricht ihr die Bestimmung der *epideiktischen* Gattung (zur Übersetzung siehe unten, Anm. zu b8) in Aristoteles' *Rhetorik*, wonach es in dieser um

Lob und Tadel sowie vor allem um die Darstellung von Tugend und Laster geht. Wie diese mit dem Ziel der Selbstdarstellung der rhetorischen Fähigkeit zu vereinbaren ist, dürfte ein unlösbares Problem darstellen. Zweitens handelt es sich um eine Auffassung der *epideiktischen* Rede, die von Isokrates vertreten wurde (*Ad Dionysium* 1, 5–6; vgl. zu diesem Hinweis: Mirhady (1995, 406)), und dann durch Cicero (*Partitiones oratoriae* 10: „ita aut ut delectetur qui audit aut ut statuat aliquid") und Quintilian (*Institutio* III 4, 6: „unum, quod ad delectationem conveniat..." und 7, 1 und 3: „quod ab ostentatione ducitur" bzw. „ad solam compositas ostentationem") zum maßgeblichen Verständnis dieser Gattung avancierte. Weil also die Auffassung, es gehe in diesem Genus um die Fähigkeit des Redners, so wenig zu Aristoteles und so gut zu Isokrates und der römischen Schulrhetorik passt, liegt der Verdacht nahe, dass die fragliche Bemerkung später und durch fremde Hand in den Text kam. Wie sehr die Bestimmung von Isokrates, Cicero und Quintilian für das Bild der *epideiktischen* Rede prägend war, zeigt der Kommentar des Anonymos (CAG 10, 22–27), der die vorliegende Stelle mit dem Hinweise erläutert, die Redner hätten oft sogar aufgrund von Falschem und Abwegigem Lobreden komponiert (indem sie etwa zeigten, dass die Mücke dem Löwe gleiche, der Winter besser als der Sommer und die Fliege lobenswert sei), um dadurch ihre Fähigkeit um so besser unter Beweis stellen zu können.

Aber es ist auch eine unorthodoxe Deutung der Bemerkung, es werde über die „Fähigkeit (δύναμις)" geurteilt, möglich. Kraus (1905) und (1907) argumentiert, dass die Auffassung, es gehe um die Fähigkeit des Redners, eine Missdeutung sei, die durch die vorherrschende Auffassung der *epideiktischen* Rede entstanden sei (wie eben dargestellt). Tatsächlich aber gehe es um die Tugend der gelobten (oder getadelten) Person, was dadurch gezeigt werden kann, dass Aristoteles bei der Behandlung dieser Redegattung in I 9 die Tugend als eine „Fähigkeit (δύναμις), Güter zu beschaffen und zu bewahren" (1366a36f.) definiert wird (im Wesentlichen dieselbe Deutung wiederholt Mirhady (1995, 406f.) unter nur beiläufiger Erwähnung von Kraus). Wenn das der Sinn der vorliegenden Bemerkung wäre, dann läge hier ein klarer Hinweis auf die Behandlung der *epideiktischen* Rede in Kapitel I 9 vor. Außerdem wäre damit nicht nur der Verdacht eines späteren Einschubs ausgeräumt, sondern wir hätten es mit einer Bemerkung zu tun, die (immerhin bei der ersten Erwähnung dieser Gattung) den Unterschied zur Isokrateischen Bestimmung des gleichnamigen Genos andeuten würde. Das dabei angenommene Verfahren, einer konventionellen Bezeichnung eine neue Bestimmung zu geben, ist für den Charakter der ganzen Schrift typisch. Dass die Tugend in den *Ethiken* ausdrücklich nicht als „Fähigkeit", sondern als „Haltung/Charaktereigenschaft (ἕξις)" bestimmt wird, stört das Argument durchaus nicht, weil es sich um einen Unterschied zwischen der *Rhetorik* und den ethischen Schriften, und nicht um eine Inkonsistenz innerhalb der *Rhetorik* handelt. Buchheit (1960, 126) dagegen, versteht zwar unter „δύναμις" traditionell die Fähigkeit des Redners, entnimmt dem aber nicht die traditionelle Interpretation, dass es hier um das Zur-Schau-Stellen der rhetorischen Fähigkeit gehe; vgl. dazu die Anm. zu 1358b8.

‚Urteilen' und ‚betrachten': Die Bemerkung könnte unter Verwendung von Kraus' These im Text beibehalten werden und ergäbe dort sogar einen guten Sinn, wenn die genannten Bedenken hinsichtlich der urteilenden Haltung des Zuhörers

dieser Gattung ausgeräumt werden könnten. Dies scheint auf folgende Weise denkbar: Man erfährt etwas über den, der Vergangenes beurteilt, und über den, der Künftiges beurteilt; würde man aber die vorliegende Bemerkung tilgen, erführe man nichts über den, der betrachtet. Behält man die Bemerkung im Text, erfährt man immerhin, dass er es mit den Fähigkeiten der Menschen zu tun hat. Die syntaktische Konstruktion zwingt uns aber zu ergänzen, dass er „über die Fähigkeit *urteilt*", ‚urteilen' soll er aber gerade nicht, sondern nur ‚betrachten'. Das könnte man aber auch verstehen im Sinne von ‚wer hinsichtlich der Fähigkeit das tut, was dem Urteilen in den anderen Gattungen entspricht, der ist ein Betrachtender' oder ‚wer über Fähigkeiten in einem weiteren Sinne des Wortes urteilt/wer über Fähigkeiten *gewissermaßen* urteilt, der ist eigentlich ein Betrachtender'. Dass man vom ‚Urteilen' in einem engeren und einem weiteren Sinn redet, entspricht auch dem Wortgebrauch von II 18, 1391b16f., wo es heißt, dass der Zuschauer der *epideiktischen* Gattung ‚gleichsam' ein Richter bzw. ein Urteilender ist. Der Wechsel zwischen engerem und weiterem Wortgebrauch hat mit dem Umstand zu tun, dass Aristoteles einerseits das Urteil des Zuhörers als das gemeinsame Ziel aller Redegattungen etablieren will (deutlich auch in II 1, 1377b21ff.), der Zuhörer der *epideiktischen* Rede aber nicht im selben Sinn urteilt wie der der anderen Redegattungen, weil es in der Lobrede nicht in erster Linie darum geht, die Tugendhaftigkeit einer Person oder Sache *zu beweisen* (so wie es in der politischen und in der gerichtlichen Rede darum geht, die Nützlichkeit einer Option oder die (Un-) Gerechtigkeit einer Handlung zu beweisen), sondern die Tugendhaftigkeit und ihre Größe an meistens unkontroversen Tatsachen vorzuführen. Vgl. zu letzterem III 17, 1417b30–34.

b8 „die vorführende (ἐπιδεικτικόν)": Die Übersetzung „vorführend" für „ἐπιδεικτικόν" hat keinerlei Rückhalt in der Rezeptions- und Übersetzungstradition; üblich ist vor allem „Prunkrede" (z.B. Sieveke) und „Lobrede" (auch Sieveke; daneben verwendet er als Übersetzung auch „genus demonstrativum" und „epideiktische Rede") „Festrede" (Gohlke (1959)), des Weiteren „Schaurede" (Roth (1833)), „rein künstlerische Rede" (Knebel (1840)), „Prachtrede" (Voigt (1803)), „virtuosistische Rede" (Stahr). Diese haben jedoch mit Ausnahme von „Lobrede" keinen Rückhalt in der Aristotelischen Bestimmung dieser Disziplin, sondern legen den Ausdruck „ἐπιδεικτικόν" bzw. „ἐπίδειξις" in der Tradition von außer-aristotelischen Quellen aus, indem sie den Terminus auf das Verb „ἐπιδείκνυσθαι (*sich* zeigen, *von sich* zeigen, zur Schau stellen)" zurückführen. Da sie zum Ausdruck bringen wollen, dass in der *epideiktischen* Rede der Redner vor allem seine technischen Fähigkeit darzustellen versucht, müssen sie sich ganz auf eine bestimmte Auslegung einer Bemerkung in 1358b5f. verlassen, die sich aber als unhaltbar erwies (vgl. oben, die Anm. zu dieser Stelle). Die Übersetzung „Lobrede" kommt der Aristotelischen Bestimmung dieser Gattung zwar viel näher, sie enthält jedoch gewissermaßen nur die Hälfte des Phänomens, weil Aristoteles die Tadelreden im Prinzip als gleichberechtigt mit den Lobreden in die Kategorie der *epideiktischen* Reden einordnet („ἐγκωμιάστικον" ist nach Diogenes Laërtios VII, 42, schon die stoische Bezeichnung für die entsprechende Redegattung; zur antiken Debatte über diese Redegattung vgl. Kroll (1940, 1129).

Nun gibt Aristoteles zu verstehen, dass er die Bezeichnung für diese Gattung nicht nur aus den zeitgenössischen Theorien übernimmt, sondern dass er den Ausdruck „ἐπιδεικτικόν" in einem Sinn versteht, der zu seiner eigenen Bestimmung der Gattung passt; in I 9, 1367b26–28, heißt es nämlich: „Es ist das Lob eine Rede, die die Größe der Tugend veranschaulicht. Man muss also die Handlungen als derartige vorführen (ἐπιδεικνύναι)". Somit versteht er den Ausdruck „ἐπιδεικτικόν" weder in einem intransitiven Sinn zur Bezeichnung der Selbstdarstellung, noch in einem transitiven Sinn, um die Darstellung der rhetorischen Fähigkeit zu bezeichnen (so versteht es Quintilian, III 7, 3); der Ausdruck bezieht sich vielmehr auf die Darstellung, Vorführung der tugendhaften (lasterhaften) Handlungen und Eigenschaften, wie es auch der Aristotelischen Bestimmung dieser Gattung entspricht. Eine ergänzende Erklärung für die Verwendung des Ausdrucks „ἐπιδεικτικόν" ist die, dass Aristoteles bei der Bestimmung einer Gattung, die so bisher nicht als einheitliche Gattung bekannt war, einen Namen suchte, und sich dafür die Bezeichnung anbot, die in der älteren Systematik der Redearten den beiden Gattungen mit kontroverser Struktur (gemeint ist die traditionelle Gegenüberstellung von ἐπίδειξις und ἀγών) entgegengestellt war, vgl. Hellwig (1973, 137f.): „Auf der Suche nach einem neutralen Namen für die beiden εἴδη des Lobens und Tadelns greift er zu dem, der ohnehin schon als Gegenstück zu den beiden anderen Gattungen in Gebrauch ist: ἐπιδεικτικόν. Das bedeutet zunächst nicht mehr, als dass es in der Lob- und Tadelrede im allgemeinen nicht um Strittiges, sondern um Eingestandenes geht. Nicht der noch ungewisse Tatbestand soll ans Licht gefördert, sondern der schon bekannte ins rechte Licht gerückt werden." Diese Erklärung geht auf Buchheit (1960, 126) zurück, der zwar daran festhält, dass „δύναμις" in Zeile 1358b5f. die Fähigkeit des Redners bezeichnet (vgl. dazu oben die Anm. zu 1358b5f.), darunter aber nicht „den Erweis von stilistischem Können" versteht: Es gehe darum, dass der Redner die unkontroversen Tatsachen mit seiner Fähigkeit (δύναμις) als schön erweise. Entsprechend geht die Beschreibung des betreffenden Zuhörers als ‚betrachtend' auch nicht auf den Genuss eines rhetorischen Könnens zurück, sondern hat allein damit zu tun, dass der Zuhörer in dieser Gattung keiner Kontroverse (ἀμφισβήτησις) ausgesetzt ist.

1358b8–1358b13 Die nähere Bestimmung der drei Redegattungen wird aufgenommen, indem den drei Gattungen jeweils eine spezifische Redehandlung bzw. ein jeweils konträres Paar solcher Redehandlungen zugewiesen wird. So ist die Beratung, um die es in der beratenden Rede geht, immer entweder zuratend oder abratend; vor Gericht redet man immer entweder anklagend oder verteidigend, und bei der vorführenden Festrede redet man immer entweder lobend oder tadelnd.

b9–10 „entweder im Privaten Ratschläge geben oder öffentlich als Redner auftreten": Dies ist eine von zwei Stellen (die andere ist II 18, 1391b12), auf die sich Autoren berufen müssen, die Wert darauf legen, dass Aristoteles „die private Kommunikation mit einbezieht": vgl. Kullmann (1998, 456, 453f.). Die vorliegende Stelle zeigt jedoch nicht, dass der Bereich der Rhetorik über die öffentliche Rede hinaus ausgeweitet würde: was Aristoteles behauptet, ist lediglich, dass die Beratung in jedem Fall – privat wie öffentlich – in die beiden Arten ‚zuraten – abraten' untergliedert werden kann. Der Verweis auf die Kontinuität zwischen

privatem und öffentlichem Bereich ist sinnvoll, weil daraus klar wird, dass die Unterscheidung nicht aus den (institutionellen) Umständen der öffentlichen Rede, sondern aus der Sprechhandlung des Ratens/Beratens gewonnen ist. – Damit wiederum ist klar, dass die für die Rhetorik-Konzeption des Platonischen *Phaidros* typische Ausweitung der Rhetorik auf jede mögliche Art von Rede und damit auch auf nicht-öffentliche Gesprächs- und Redesituationen (261a-e) bei Aristoteles nicht nur nicht durchgeführt, sondern eigentlich gar nicht berücksichtigt wird.

1358b13 – 1358b20 Als nächstes erhält jede Redegattung eine bestimmte, für sie kennzeichnende Zeitstufe (χρόνος). Für die politische und die gerichtliche Gattung, die bereits durch das entweder zukunfts- oder vergangenheitsbezogene Urteil des Zuhörers eingeführt worden waren, ist das im ersten Fall die Zukunft und im zweiten Fall die Vergangenheit. Für das Lob und den Tadel des vorführenden Redners bleibt als Zeitstufe die Gegenwart, wobei Aristoteles diese Zuordnung mit dem Hinweis relativiert, dass in dieser Gattung oft auch an das Vergangene erinnert oder das Zukünftige ausgemalt wird.

Hier scheint der Autor der Freude an der Systematisierung erlegen zu sein, denn die dritte Zeitstufe für die dritte Gattung, nämlich die Gegenwart für die vorführende Rede, kann nur mit begrifflicher Gewalt etabliert werden: wenn etwa Aristoteles selbst in Kap. II 22 als Beispiele des Lobes Achills Tötung von Hektor oder den Sieg der Athener bei Sparta nennt, handelt es sich zweifellos um Vergangenes und es ist nicht einzusehen, warum dies weniger Gegenstand der vorführenden Rede sein könnte. – Das Problem dürfte sein, dass die Zuordnung von Zukunft und Vergangenheit zur Gerichtsrede und zur politischen Rede allzu gut passt, die vorführende Rede in diesem Schema aber eigentlich keinen Platz hat.

1358b20–1359a5 Schließlich wird für jede Gattung ein eigentümliches Ziel (τέλος) bestimmt. Ziel der beratenden Rede ist das Nützliche (συμφέρον), zu dem man rät, und das Schädliche (βλαβερόν), von dem man abrät. Bei der Gerichtsrede ist das Ziel das Gerechte (δίκαιον) und das Ungerechte (ἄδικον), bei der vorführenden Rede ist es das Schöne (καλόν) und das Schändliche (αἰσχρόν). Die Reden der einzelnen Gattungen berücksichtigen die Zielaspekte der jeweils anderen Gattungen entweder nur beiläufig neben ihrem eigenen Ziel oder reden von ihnen nur mit Bezug auf das ihnen eigentümliche Ziel.

Die Zuordnung der einzelnen Redegattungen zu einem ihnen jeweils eigentümlichen Ziel belegt Aristoteles mit Blick auf die gängige Redepraxis. Über die jeweils gattungsfremden Zielaspekte darf man nämlich entweder gar nicht sprechen – wie im Fall der Gerichtsrede –, oder man ist bereit, alles, was sich auf solche gattungsfremden Ziele bezieht, zuzugestehen, während man hinsichtlich des jeweils eigentümlichen Zielaspekts natürlich keine Zugeständnisse machen kann. So kann der (verteidigende) Gerichtsredner zugestehen, dass etwas geschehen ist, aber nicht, dass es ungerecht war; der Redner vor einer Versammlung braucht in dieser Rolle nicht zu erörtern, ob eine vorgeschlagene Handlungsweise gerecht ist, wenn er sie als nützlich darstellt, und der Festredner wiederum klammert den Aspekt des Nutzens aus, wenn er über edle Taten spricht, oder rechnet es sogar als besonders lobenswert an, wenn jemand unter Absehung von der Nützlichkeit bzw. vom eigenen Vorteil Edles vollbringt.

b25 „schön (καλόν) oder schändlich (αἰσχρόν)“: Vgl. zur Übersetzung dieser beiden Begriffe die Anm. zu 1366a24; zur Aristotelischen Definition des Schönen vgl. Anm. (1.) zu 1366a33–b3.

b36–37 „ob es aber nicht ungerecht ist, Grenznachbarn … in die Sklaverei zu führen“: Diese Frage diskutiert Aristoteles auf allgemeinem Niveau in Kap. I 6 der *Politik*.

a3 „wie sie zum Beispiel Achill dafür loben“: Vgl. Platon, *Symposion* 179e. Achills Tat ist für Aristoteles deswegen ein Paradigma schöner und lobenswerter Handlungen, weil er durch die Inkaufnahme seines Todes in höchstem Maße von seinem eigenen Vorteil absah; vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1366a33–b3 sowie die Anm. zu 1366b3–9.

a3–4 „dem Patroklos geholfen hat“: Inwiefern hat Achill dem Patroklos *geholfen*? Die Entscheidung, auf die hier angespielt wird, trifft Achill erst, als Patroklos schon tot ist. Die Hilfe besteht also lediglich darin, dass er den Leichnam des Patroklos zurückholt und seinen Tod rächt. Möglicherweise spricht Aristoteles hier von ‚helfen‘, weil er herausstellen möchte, dass Achill etwas *zum Vorteil* von Patroklos getan hat.

a5 „ein solcher Tod schöner …“: Platon, *Symposion* 179a–b.

1359a6–1359a10 Nachdem die vorausgehenden Ausführungen den Eigentümlichkeiten der verschiedenen Redegattungen gegolten haben und die folgenden Bemerkungen auf rhetorische Aspekte eingehen werden, die allen Gattungen gemeinsam sind, bildet dieser kurze Abschnitt eine Art Gelenkstelle. An erster Stelle, so heißt es, ist es nötig, „Sätze (προτάσεις) über solche Dinge zu haben“, womit offenbar solche Sätze gemeint sind, die entweder das Gerechte/Ungerechte oder das Nützliche/Schädliche oder das Edle/Schändliche betreffen. Er fügt hinzu, dass die zwingenden Indizien, die wahrscheinlichen Sätze und die Zeichen die rhetorischen Sätze sind. Überhaupt nämlich ist jede Deduktion aus Sätzen gebildet, die rhetorische Deduktion, das Enthymem, aber aus rhetorischen Sätzen.

Insofern in diesem und im nächsten Abschnitt erst die für jede Redegattung spezifischen und dann die gemeinsamen Sätze genannt werden, entspricht dies der Struktur des Schlusses von Kapitel I 2, wo die spezifischen und die allgemeinen Topen gegenübergestellt wurden. Allerdings war dort von ‚spezifisch‘ noch im Sinne einzelner Wissenschaftsbereiche wie Ethik, Physik usw. die Rede, und von ‚allgemein‘ im Sinne des Überschreitens dieser Gattungsgrenzen. Jetzt – nach der Einführung der Redegattungen – wird die analoge Gegenüberstellung mit Bezug auf die Verwendbarkeit in einzelnen Redegattungen bzw. in allen Redegattungen gebraucht.

a6–7 „Sätze (προτάσεις) über diese Dinge zu haben“: Dies scheint ganz analog zu der Anweisung aus *Topik* I 14, Sammlungen von anerkannten Sätzen zu verschiedenen Themen anzulegen und in Verzeichnissen zu sortieren (vgl. *Top.* 105b13); zur Rolle dieser Verzeichnisse in der Dialektik vgl. in der Einleitung Kap. V, Abs. 2 f). – Welches sind „diese Dinge“? Offenbar die gattungsspezifischen

Themen (nützlich, schön, gerecht), denen im nächsten Absatz die gattungsübergreifenden Sätze gegenübergestellt werden.

a7 „zuerst“: Dies weist auf eine weitere Klasse von Sätzen voraus, über die der Rhetor ebenfalls verfügen sollte. Die korrespondierende Bemerkung findet sich in Zeile 1359a22: „müsste er offensichtlich *auch* Sätze über ... haben“.

a7–8 „Die rhetorischen Sätze aber sind die zwingenden Indizien, das Wahrscheinliche und die Zeichen“: Vgl. hierzu I 2, 1357a32f.: „Die Enthymeme werden aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen [formuliert]“ und II 25, 1402b12–14: „Weil die Enthymeme aus viererlei Quellen gebildet werden, diese vier aber das Wahrscheinliche, das Beispiel, das zwingende Indiz und das Zeichen sind“. Zur (vermeintlichen) Inkonsistenz zu den beiden anderen Versionen vgl. die Anm. zu 1402b13.

1359a11–1359a26 In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, dass es für den Redenden erforderlich ist, zusätzlich zu den oben erwähnten, gattungsspezifischen Sätzen über zwei weitere Arten von „Sätzen“ zu verfügen, nämlich Sätze über das Mögliche/Unmögliche sowie über das Große/Kleine bzw. Größere/Kleinere. Die Erforderlichkeit von Sätzen der ersten Art wird begründet mit Blick auf Argumente erstens der Form, dass etwas, was unmöglich ist, weder jetzt noch früher ausgeführt werden bzw. ausgeführt worden sein kann, und zweitens der Form, dass etwas, was faktisch weder früher eingetreten ist noch künftig eintreten wird, auch nicht früher getan worden sein kann bzw. auch nicht künftig getan werden kann. Die Erforderlichkeit von Sätzen der zweiten Art wird damit begründet, dass Redner in allen Gattungen die jeweiligen Ziele – dass etwas gerecht/ungerecht, nützlich/schädlich, edel/schändlich sei – nicht nur faktisch beweisen wollen, sondern auch als groß und klein oder relativ groß und relativ klein, d.h. als mehr oder weniger bedeutend, darstellen wollen.

(1.) Die beiden hier angekündigten Themen werden in Kapitel II 19 behandelt. Weil es den Anschein hat, als seien diese Sätze gleich im Anschluss an die spezifischen Sätze behandelt, müsste man erwarten, dass der Gegenstand des Kapitels II 19 gleich im Anschluss an I 14 oder I 15 abgehandelt werden würde, was natürlich nicht der Fall ist. Anstelle dessen wird das Thema von II 19 in Kap. II 18 ein weiteres Mal angekündigt (vgl. 1391b28ff.). Zur Problematik der wiederholten Ankündigungen vgl. die Nachbem. zu Kap. I 18.

(2.) In Zeile 1359a15 und 1359a26f. werden die hier genannten Ausführungen ausdrücklich als „Sätze (προτάσεις)“ angesprochen. In Kapitel II 18 spricht Aristoteles – offenbar mit Bezug auf die hier in Kap. I 3 angekündigten Ausführungen – von „τὰ κοινά“. Es ist daher deutlich, dass die Ausführungen zum Möglichen/Unmöglichen und zum Großen/Kleinen als ganz analog zu den in Abschnitt 1359a6–10 angekündigten Sätzen betrachtet werden sollen. Weil er daher nicht, wie man im Anschluss an Kapitel I 2 erwarten könnte, von gemeinsamen oder allgemeinen ‚*Topen*‘ spricht, meinen manche Interpreten, Aristoteles wolle ‚gemeinsame Sätze‘ oder die ‚gemeinsamen Dinge (τὰ κοινά)‘ systematisch von ‚gemeinsamen *Topen*‘ unterscheiden, welche dann erst in Kapitel II 23–24 behandelt würden. Mit welchen Gründen diese Auffassung vertreten wird und warum sie falsch ist,

wird in Anm. (2.) zu 1391b23–28 ausgeführt. Tatsächlich ist der Wechsel zwischen der Redeweise von ‚Sätzen' und der Redeweise von ‚Topen' für die gemeinsamen Sätze oder Topen nicht überraschender als derselbe Wechsel bei den spezifischen Topen und Sätzen; zu letzterem vgl. die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14.

1359a26–1359a29 In der Schlussbemerkung wird die Frage, worüber man Sätze erfassen müsse, für beantwortet erklärt. Die Einteilung für die nächsten Kapitel, die nacheinander die beratende Rede (I 4–8), die vorführende Rede (I 9) und die Gerichtsrede (I 10–14) behandeln, wird vorgegeben.

a26–27 „Sätze erfassen muss": Vgl. dazu oben die Anm. zu 1359a6f. Dies schließt nun die gattungsübergreifenden Sätze aus 1359a11–26 mit ein.

1. Vorbemerkung zu Kap. I 4–14: Struktur der Argumentationsanleitungen

Die Kapitel I 4–8 behandeln die politische, das Kapitel I 9 die vorführende Rede und die Kapitel I 10–14 zusammen mit I 15 die Gerichtsrede. Die Struktur für die Behandlung der drei Gattungen scheint durch die Unterscheidung von I 2, 1358a2–35, zwischen gemeinsamen und (den drei Gattungen) eigentümlichen Topen bzw. Sätzen (ἴδιαι προτάσεις; εἴδη) bestimmt zu sein: man darf erwarten, dass die drei Gattungen durch die Aufzählung der ihnen jeweils eigentümlichen Topen und Sätze erfolgt. – Weil Aristoteles die Gegenüberstellung von ‚gemeinsam' und ‚eigentümlich' zugleich mit dem Übergang von der ‚Topos'- zur ‚Protasen'-Redeweise verband (vgl. die Anm. zu 1358a2–35), nehmen verschiedene Autoren an, für die Präsentation des spezifischen Materials bestehe die formale Restriktion, als Anführung von Prämissen oder prämissenfähigen Sätzen (Protasen bzw. προτάσεις) für die rhetorischen Schlüsse erfolgen zu müssen.

Diese Annahme wiederum dient allen denjenigen Deutungen zur Voraussetzung, die einen Unterschied sehen zwischen Enthymemen, die aus Topen gebildet werden, und solchen, die lediglich Prämissen in die allgemeine Form syllogistischer Figuren einzusetzen brauchen. Überhaupt erweist sich das Interpretationsschema, die Kapitel I 4–14 behandelten *die* Prämissen und die Kapitel II 23–24 behandelten *die* Topen, als besonders wirkungsmächtig, wie die Übernahme in populäre Darstellungen und in Nachschlagewerke zeigt: vgl. Sieveke (299, Endn. 5), Kraus (1994, 1197–1198, 1203–1205) sowie in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (xi.). Wäre diese Gegenüberstellung exegetisch gerechtfertigt, dann wäre eine einheitliche Lesart des Enthymems praktisch ausgeschlossen: Enthymeme fielen entweder als Konkretisierungen von vorgegebenen Topen oder als Syllogismen mit rhetorischen Prämissen immer in genau eine von zwei sich ausschließenden Klassen. — Die folgende Übersicht zeigt nun, dass keines der Kapitel I 4–14 die Erwartung erfüllt, Sätze anzuführen, die unmittelbar als Prämissen in die syllogistischen Figuren eingesetzt werden könnten; damit gibt sie ein entscheidendes Argument dafür, dass die wohl etablierte Gegenüberstellung von Protasen hier (nämlich I 4–14) und Topen dort (nämlich II 23–24) irreführend und die Unterscheidung von Protasen-Enthymemen und topischen Enthymemen nicht erforderlich ist.

Die Gegenüberstellung von rhetorischen Protasen und Topen in der Forschung: Bevor die Struktur der Kapitel I 4–14 selbst analysiert wird, soll anhand dreier Forschungspositionen nochmals die Relevanz der zu überprüfenden Auffassung, die Kapitel I 4–14 enthielten *nur* die Prämissen *im Unterschied* zu den Topen des Enthymems, verdeutlicht werden. Der *locus classicus* für die fragliche Auffassung ist Solmsen (1929): Weil Solmsen zwei verschiedene Arten des Enthymems – das Enthymem ἐκ τόπων (topisches Enthymem) und das Enthymem ἐκ προτάσεων (Protasen-Enthymem) – annimmt, die dem vor-syllogistischen und dem syllogistischen Entwicklungsstand der Aristotelischen Logik entsprechen, kommt es für Solmsen darauf an zu zeigen, dass Aristoteles an einigen Stellen von Enthymemen spricht, die aus Prämissen, aber nicht aus Topen gebildet werden. Während die aus

Protasen gebildeten Schlüsse durch die syllogistischen Figuren zustande kommen, werden die so genannten topischen Enthymeme durch die in den jeweiligen Topen enthaltenen (vor-syllogistischen) Schlussregeln gebildet, so dass für die Bildung syllogistischer Protasen-Enthymeme nicht mehr benötigt wird als die fertigen Prämissen; eine Schlussregel oder ein Schlussschema nach Art der Topen wäre mit der Logik der syllogistischen Schlussfiguren unverträglich. Evidenzen für die Topen-freie Rede von Prämissen findet Solmsen in der Formulierung, Enthymeme würden aus Wahrscheinlichem oder aus Zeichen gebildet (weil es sich dabei um eine Klassifikation von Prämissen handelt; aber vgl. die Anm. zu 1357a32–33), sowie im Charakter der von Kapitel I 4 an aufgezählten Prämissen; vgl. Solmsen (1929) 21 und 21 f.:

> „Diese Prämissen sind stets so gebildet, dass der jeweils in Rede stehende Begriff ihr Prädikat, ein anderer, speziellerer ihr Subjekt ist. Die Richtungslinie der Syllogismen, denen sie dienen sollen, ist damit klar vorgezeichnet: zum Nachweis, dass x beispielsweise καλόν ist, hat man dieses x zum Subjekt eines derjenigen Begriffe zu machen, die in den προτάσεις περὶ καλοῦ als Subjekte des καλόν aufgeführt sind. Derselbe Begriff also, der dem καλόν gegenüber Subjekt ist, ist x gegenüber Prädikat, er vermittelt zwischen diesem und dem καλόν, und zwar ... in Form eines πρῶτος συλλογισμός."

> „Wie hier ist es überall innerhalb dieser Kapitel, welche die εἴδη (= ἴδιαι προτάσεις im Sinne von 1358a1–35), mit denen Aristoteles beginnen wollte, enthalten: diese εἴδη sind durchweg als Prämissen eines πρῶτος συλλογισμός, dieser zwingendsten aller Schlussformen gedacht."

Weil nun Aristotelische Syllogismen kategorische Sätze der Form ‚Alle A sind B', ‚Einige A sind B', ‚Kein A ist B' und ‚Einige A sind nicht B' (vgl. Anm. (2.3.1) zu 1355a3–20) als Prämissen haben, würden die fraglichen Kapitel am besten zu Solmsens Erklärungsmodell passen, wenn sie aus einer Auflistung solcher Sätze bestünden. Solmsen selbst (1929, 22, Fußn. 2) ist lediglich „einen Augenblick" über die Verwirklichung dieser Annahme in den Definitionen des Kapitels I 5 im Zweifel, ansonsten scheint er sein Modell in den betreffenden Kapiteln verwirklicht zu sehen.

Sprute (1982) nimmt, obwohl er das Schichtenmodell Solmsens ablehnt, letztlich auch zwei Arten von Enthymem an, indem er zwar das syllogistische Enthymem zum Standardfall erklärt, zumindest für die Topen von Kap. II 23 aber „Enthymeme ohne syllogistische Struktur" einräumen muss; vgl. Sprute (1982, 140):

> „Da die Rhet. II, 23 zusammengestellten Topoi den in den ‚Topika' erörterten Topoi für dialektische Argumentationen nahe stehen und teilweise auch dort behandelt werden, scheint die Konzeption rhetorischer Argumentation, welche der genannten Sammlung von Topoi in der ‚Rhetorik' zugrunde liegt, einer Stufe der aristotelischen Rhetorik zu entstammen, auf der Aristoteles die Syllogistik noch nicht erarbeitet hatte. Wegen ihres besonderen Wertes für die rhetorische Praxis hat Aristoteles die Rhet. II, 23 zusammengestellten allgemeinen Topoi auch später beibehalten, obwohl sie der an der Syllogistik orientierten

Enthymemtheorie eigentlich fremd sind und eine Doppeldeutigkeit des Enthymembegriffs in die Rhetorik bringen mussten."

Um die Standardform des syllogistischen Enthymems gegen die marginalisierten Topen-Enthymeme abzugrenzen, ist es auch für Sprutes Deutung essentiell, dass die *Rhetorik* Prämissen-Sammlungen enthält, die klar von dem topisch strukturierten Material aus *Rhet.* II 23 oder aus der *Topik* unterschieden sind. Zwar weist er (a.a.O., 172) zu Recht darauf hin, dass Aristoteles auch die eigentümlichen Sätze aus Buch I als ‚Topen' bezeichnet, jedoch scheint Sprute darin eine nur terminologische Frage zu sehen, da die eigentümlichen Topen formal und funktional auf Prämissen hinauslaufen; vgl. Sprute (a.a.O., 180): „Die besonderen Topoi sind oder führen zu allgemeinen προτάσεις ...". Darin ist Sprute einerseits differenzierter als Solmsen, wenn er (a.a.O., 181) eingesteht: „Die besonderen Topoi ... stellen in der Regel keine fertigen Prämissen dar, die unverändert in Enthymeme eingehen könnten, sondern es sind zumeist thesenartige, knapp formulierte Gedanken, aus denen sich unschwer die erforderlichen Prämissen bilden lassen", andererseits unternimmt er keinen Versuch zu erklären, warum die eigentümlichen Topen der zu erwartenden Form syllogistischer Prämissen dann doch nicht entsprechen, wodurch er letztlich zu der Auffassung Solmsens zurückgekehrt (a.a.O., 182), „dass es sich bei den Topoi um προτάσεις" handelt.

Hinsichtlich (i.) der Gegenüberstellung von eigentümlichen und gemeinsamen Topen und hinsichtlich (ii.) der Funktionsbestimmung für die eigentümlichen Topen ähnelt der Ansatz von Grimaldi (1958a) und (1972) den beiden zuvor genannten Erklärungen, dagegen scheint er – zumindest auf den ersten Blick – der Konsequenz, dass es zwei verschiedene Arten von Enthymemen gibt, entgehen zu können. Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Lösung jedoch eher als zusätzliche Verwirrung: Nach Grimaldi (1972, 124, 125f.) liefern die eigentümlichen Topen Material für propositionale Prämissen; ein Schluss ergibt sich aber erst, wenn auf dieses Material die gemeinsamen Topen angewandt werden, denn letztere stellen allgemeine Schlussformen dar (vgl. Grimaldi (1972, 134f.): „forms of inference", „modes of reasoning"). Damit ergibt sich für die Gebilde, die unter dem Titel ‚eigentümliche Topen' im ersten Buch aufgezählt werden, eine analoge Rolle wie bei der Interpretation Solmsens, mit der einzigen Ausnahme, dass es die allgemeinen Topen und nicht die syllogistischen Figuren sind, die aus dem gegebenen Material einen Schluss bilden. Weil nun das Rezept ‚eigentümlicher Topos + gemeinsamer Topos = Enthymem' bei Grimaldi allgemein gilt, scheint es, als gelänge Grimaldi eine einheitliche Konzeption des Enthymems; jedoch hält er (1972, 84) zugleich das Enthymem für einen Syllogismus im Sinne der Syllogistik (vgl. Anm. (2.2) und (2.3) zu 1355a3–20), so dass das in propositionaler Form gegebene Material der eigentümlichen Topen gleichzeitig durch die syllogistische Form und durch die gemeinsamen Topen zu einem rhetorischen Schluss verarbeitet wird. Wozu aber bedarf eine topische Schlussformel zusätzlich der syllogistischen Form? Oder wozu bedarf die syllogistische Form weiterer topischer Schlussformeln? Der Konflikt zwischen topischer und syllogistischer Schlussbildung, der bei Solmsen und Sprute zur Unterscheidung zwischen topischen und syllogistischen Enthymemen führte, wird bei Grimaldi gar nicht wirklich behoben, sondern durch harmonisie-

rende Formeln wie „forms of inference into which syllogistic, or enthymematic, reasoning naturally falls" (a.a.O., 134) lediglich bemäntelt. Die für Solmsen und Sprute beschriebenen Anforderungen für die eigentümlichen Sätze oder Topen aus Buch I bleiben für Grimaldi jedoch dieselben.

Die tatsächliche Struktur der Kapitel I 4–14: In der Tat geht es in den zu untersuchenden Kapiteln um Sätze oder Prämissen (προτάσεις), nämlich in zweifachem Sinn: erstens gehen die meisten dieser Kapitel von bestimmten anerkannten Sätzen (ἔνδοξα: vgl. unten, die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14) aus, die nicht nur als Prämissen für die weitere Entfaltung des entsprechenden Begriffs dienen, sondern auch zu Prämissen der rhetorischen Argumentation gemacht werden könnten. Zweitens dienen die unter dem Titel der ‚eigentümlichen Topen' aufgelisteten Gebilde mit Sicherheit *auch* dazu, bestimmte Prämissen der rhetorischen Argumentation aufzufinden. Verglichen hiermit scheint der Unterschied zu Solmsen und besonders zu den vorsichtigeren Formulierungen Sprutes (siehe oben) zunächst gar nicht so groß. Hat man sich jedoch erst einmal von der Vorstellung befreit, die fraglichen Kapitel dienten lediglich als Vorratskammer für Prämissen, wird man entdecken, dass diese Kapitel tatsächlich über eine sehr viel reichere Struktur verfügen: In der Regel werden die als Prämissen tauglichen Sätze mit einer Begründung versehen, und alle Sätze und Begründungen werden zumindest ansatzweise auf die Ausgangsdefinition zurückbezogen. Ginge es lediglich um die Aufzählung von (kategorischen) Prämissen, wäre diese Bemühung, keinen Satz unbegründet zu lassen und alle einzelnen Sätze auf Grundbestimmungen zurückzuführen, nichts weiter als Zierrat. Wollte man einen beliebigen Abschnitt so umgestalten, dass er Solmsens systembedingter Beschreibung entspräche, müsste mehr als die Hälfte des tatsächlichen Textes entfernt werden; das sähe etwa so aus:

> „~~Diese Dinge vorausgesetzt~~, verhält es sich ~~notwendig~~ so, dass der Erwerb von Gütern ebenso wie die Befreiung von Übeln gut ist ... Ferner der Erwerb eines größeren anstelle eines kleineren Guts sowie eines kleineren anstelle eines größeren Übels; ~~denn im selben Maße, in dem das Größere das Kleinere übertrifft, erfolgt ein Erwerb des einen und eine Befreiung von dem anderen~~. Auch die Tugenden sind ~~notwendigerweise~~ ein Gut; ~~ihnen entsprechend nämlich befinden sich diejenigen in einem guten Zustand, die über sie verfügen, denn sie bringen die Güter hervor und machen die Handlungen gut. Über jede einzelne Tugend, welche und wie sie beschaffen ist, darüber muss gesondert gesprochen werden~~. Auch die Lust ist ein Gut. ~~Alle Lebewesen nämlich streben von Natur aus nach ihr~~: ~~Daher~~ müssen auch das Angenehme und das Schöne Güter sein; ~~denn das eine bringt Lust hervor, von dem Schönen aber ist das eine angenehm und das andere an sich selbst wählenswert~~ ..."

Während nach Solmsen die betreffenden Kapitel Prämissen der Form ‚x ist F' (mit Prädikaten wie ‚ist ein Gut', ‚ist schön' usw.) enthalten sollen, findet man tatsächlich – wie etwa im oben zitierten Abschnitt – durchweg Gebilde der Form ‚x ist F, *denn* ...' oder der Form ‚*Wenn* dies-und-das der Fall ist, *dann ist notwendig* x ein F'. In Anbetracht des Umstandes, dass alle von Aristoteles selbst angeführten Enthymeme einer dieser beiden Formen entsprechen, bedarf es schon eines robusten Verdrängungsvermögens, um in diesen Kapiteln nicht mehr als die kategorischen

Prämissen eines assertorischen Syllogismus zu finden. Mit Blick auf die Bildung eines Enthymems bieten die derart strukturierten Kapitel viel mehr an als bloß unverbundene Obersätze, die zusammen mit einem die konkrete Sachkenntnis repräsentierenden Untersatz (vgl. Sprute (1982, 181f.) zu einem Syllogismus zusammengestellt werden sollen: Für das Argumentationsziel etwa, Freunde im Allgemeinen oder einen bestimmten Freund als ein Gut darzustellen, wird ein Begründungspfad angegeben, auf dem das Haben von Freunden zu allgemein akzeptierten Vorstellungen davon, was es heißt, ein Gut zu sein, zurückgeführt werden kann. Lässt sich dieser Befund verallgemeinern, geht es in allen diesen Kapiteln nicht um die Auflistung von Sätzen wie ‚Freunde sind ein Gut' und ‚Das Angenehme ist ein Gut', sondern um ‚Begründungsmuster' und ‚Begründungspfade' des Typs ‚Das Angenehme ist ein Gut, *denn* es bringt Lust hervor', und ‚Lust ist ein Gut, *denn* alle streben von Natur aus nach ihr', und ‚Wonach alle streben, ist ein Gut, *denn* gut zu sein heißt: erstrebt zu werden' usw.

Eine formale Beschreibung der Kap. I 4–14 im Einzelnen: Kap. I 4 gibt eine Gliederung der Themen, die in der beratenden Rede im Allgemeinen behandelt werden. Aus den allgemeinen Themenbeschreibungen ergibt sich, welche Art von Faktenwissen sich der Redner besorgen muss. Kap. I 8 vermittelt gewissermaßen Grundkenntnisse in Staatskunde, indem es die verschiedenen Verfassungsarten kurz definiert. Kap. I 5 besteht hauptsächlich aus Definitionen, und zwar zunächst aus Definitionen des Glücks, dann aus Definitionen für die so genannten Teile des Glücks. Außerdem versucht Aristoteles einen Begründungszusammenhang zwischen den einzelnen Teilen des Glücks und den allgemeinen Definitionen desselben herzustellen. Aufgrund der verschiedenen Definitionen des Glücks hat der Redner die Möglichkeit, für unterschiedliche Glückskonzeptionen zu zeigen, dass eine Handlungsoption zum Glück beiträgt. Aufgrund der Definition der Glücksteile hat er die Möglichkeit, dass bestimmte Dinge von der Art eines solchen Glücksteils sind und dass sie daher zum Glück beitragen. Aufgrund des deduktiven Zusammenhangs zwischen der allgemeinen Glücksdefinition und den Glücksteilen wird der Redner in die Lage versetzt zu argumentieren, dass es sich bei einem bestimmten Gut um einen Teil des Glücks handelt.

Kap. I 6 ist in seinem ersten Teil ähnlich strukturiert wie I 5, indem es ausgehend von einer Reihe von Definitionen des Guten für verschiedene Dinge *begründet*, warum es sich um Güter handelt. Im zweiten Teil des Kapitels werden diese Definitionen des Guten zwar weiter verwendet, nun aber für Topen, mit denen man kontroverse Güter als gut erweisen kann, d.h. solche, die nicht ihrer Art nach als gut erwiesen werden können, sondern aufgrund bestimmter akzidenteller Eigenschaften als gut dargestellt werden müssen. Aus solchen Topen (‚Wovon das Gegenteil ein Übel ist, das ist ein Gut' usw.) können daher verschiedenartige Dinge als gut erwiesen werden; weil der Topos für eine Vielzahl verschiedener Fälle angewandt werden kann, entsprechen diese Topen der Struktur der dialektischen Topen der *Topik*. Auf derselben Ausgangsdefinition des Guten beruhen auch die Topen des Kapitels I 7 über das Bessere, nur benutzen diese zusätzlich eine Definition davon, was es heißt, ‚über ein anderes hinauszugehen'. Der mathematische Grundsatz des ‚Hinausgehens-über' ergibt durch Anwendung auf die Definition des Guten den Begriff des Besseren. Die Topen dieses Kapitels haben wörtliche

Entsprechungen bei den Topen von *Top.* III. Nun wäre es offenbar unsinnig, von denselben Gebilden, die in *Top.* III als Topen gelten, in *Rhet.* I 7 zu sagen, sie seien nur Prämissen und keine Topen. Wenn aber die Argumentationsanleitungen in I 7 als Topen gelten können, dann müssen auch die Anleitungen im zweiten Teil von I 6 als Topen gelten, weil der Unterschied nur darin besteht, dass die einen über das Gute, die anderen über das Bessere handeln. Wenn aber die Argumentationsanleitungen aus der zweiten Hälfte von I 6 als Topen gelten, wäre es wiederum unsinnig, von den Gebilden im ersten Teil von I 6 zu sagen, sie seien Prämissen, aber keine Topen, weil der Unterschied lediglich der ist, dass es im einen Fall um Dinge geht, die der Art nach als Gut erwiesen werden, im anderen Fall um Dinge, die nicht durch ihre Art, sondern durch andere Umstände gut sind. Wenn man schließlich die Gebilde im ersten Teil von I 6 als Topen im eigentlichen Sinn versteht, dann kann man alle anderen spezifischen Topen im ersten Buch der *Rhetorik* als Topen im eigentlichen Sinn verstehen.

Die Kapitel I 9 und 11 entsprechen im Wesentlichen der schon bekannten einfachen Struktur, dass zunächst ein Grundbegriff (in I 9 das Schöne, in I 11 die Lust) definiert wird und danach für viele verschiedene Arten von Dingen gezeigt wird, warum sie unter diesen Grundbegriff fallen. Kap. I 10 besteht im Kern aus einer Dihairese der verschiedenen möglichen Gründe für eine Handlung mit anschließender Definition der einzelnen Gründe. Weil es sich u.a. an der Art des Handlungsgrundes entscheidet, ob ein Unrecht vorliegt oder nicht, sind die Definitionen dieser Gründe nützlich für die Argumentation, dass ein Unrecht vorliegt oder nicht vorliegt. Kap. I 12 zeigt ausgehend von der Definition des Unrechttuns, in welchen Situationen und wem gegenüber jemand Unrecht tut. Kap. I 13 enthält heterogene Beschreibungen, geht aber im Kern von der Unterscheidung verschiedener Typen von Unrecht aus (gegen das geschriebene, gegen das ungeschriebene Gesetz; gegen einzelne, gegen die Gemeinschaft). Kap. I 14 enthält lediglich Topen zur Steigerung eines schon erwiesenen Unrechts. – Insgesamt also wäre die Auffassung irreführend, die Kap. I 4–14 enthielten eine Aufzählung von einzelnen Prämissen, vielmehr leiten die Kapitel aus einer Ausgangsdefinition des für jede Gattung maßgeblichen Grundbegriffs, einzelne Beschreibungen her, die ein Ding, eine Person oder eine Situation erfüllen muss, damit der entsprechende Grundbegriff oder sein Gegenteil oder Derivate davon in einem Einzelfall behauptet werden können.

Inwiefern kann man die eigentümlichen Topen ‚Topen' nennen? Trotz einiger terminologischer Inkonsequenzen und trotz der unbestreitbaren Neigung des Aristoteles, den Ausdruck ‚Topos' eher den gemeinsamen als den eigentümlichen Topen anzuheften, ist klar, dass die Gegenüberstellung von ‚gemeinsam' und ‚eigentümlich' am Ende des Kapitels I 2 eine Unterscheidung zwischen verschiedenartigen Topen ist (I 2, 1358a2–35); außerdem steht fest, dass sich Aristoteles auf die in den fraglichen Kapiteln I 4–14 angeführten Gebilde mehrfach mit dem Ausdruck ‚Topos' bezieht (1396b28–1397a1, 1419b18–19). Nun können alle Interpreten, die in den Kapiteln I 4–14 letztlich nichts weiter als Prämissen für rhetorische Syllogismen zu finden hoffen, mit dem Umstand, dass die betreffenden Gebilde bei Aristoteles auch als ‚eigentümliche *Topen*' bezeichnet werden, nichts weiter anfangen; denn während Prämissen in der Aristotelischen Syllogistik einfache

kategorische Aussagen mit zwei Termen darstellen, haben die Topen, die aus *Rhet.* II 23 und *Top.* bekannt sind, in der Regel die Form ‚*Wenn* dies-und-das der Fall ist, *dann* muss auch jenes der Fall sein' oder ‚Dies-und-das ist der Fall, *denn* ...' oder (wie in *Top.* III) ‚Alles, was A ist, ist auch so-und-so, *denn* ...". Die Bezeichnung ‚eigentümliche Topen' wäre daher nur eine terminologische Eigenart und nicht mehr. Zieht man dagegen (wie im vorigen Abschnitt geschehen) die eigentümlichen Topen der Kapitel I 4–14 in ihrer unverkürzten Form heran, dann weisen sie insofern eine ähnliche Struktur wie die Topen der *Topik* und die gemeinsamen Topen der *Rhetorik* auf, als sie nicht nur eine einzelne Proposition beinhalten, sondern verschiedene propositionale Schemata durch die ‚Wenn ..., dann ...'-Form oder die ‚..., denn ...'-Form verknüpfen. Der wichtigste Unterschied liegt darin, dass eigentümliche Topen Aussagen mit Grundbegriffen einer bestimmten Gattung (wie ‚gut', ‚schön', ‚gerecht') verknüpfen, während die Topen der *Topik* und auch einige gemeinsame Topen aus *Rhet.* typischerweise Sätze durch ihre logischen Eigenschaften spezifizieren (z.B. Gegensatzverhältnisse, Subjekt-Prädikat-Verhältnisse entsprechend der Prädikabilien-Ordnung) und daher weder auf eine bestimmte thematische Gattung noch auf inhaltlich bestimmte Sätze eingeschränkt sind. Dieser Unterschied ist wichtig und folgenreich, aber es ist nicht der Unterschied zwischen einfachen Sätzen/Prämissen hier und Topen dort, sondern zwischen gattungsbezogenen Topen hier, und gattungsübergreifenden Topen dort. Und dies letztere ist auch genau das, was Aristoteles am Ende von Kapitel I 2, 1358a12–22, sagt. Neben den strukturellen Entsprechungen, die die Bezeichnung ‚Topos' auch für die spezifischen Topen rechtfertigen, finden sich einschlägige funktionale Entsprechungen: die spezifischen Topen der *Rhetorik* stellen, obwohl sie oft nur aus einzelnen Sätzen bestehen, Anleitungen dar, unter welchen Aspekten ein gegebener Fall zu analysieren ist. Sie stellen Prämissen für entsprechende Argumente bereit oder helfen, solche Prämissen zu finden oder zu konstruieren. Schließlich dienen sie wie die allgemeine Topen als Rechtfertigung für einen Schluss (vgl. zu den Entsprechungen bei den Topen der *Topik* die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 2.1).

Inwiefern kann man die eigentümlichen Topen ‚Protasen' nennen? Nun bezeichnet Aristoteles die eigentümlichen Topen oft als ‚προτάσεις'; ist dies ein Widerspruch zu der Behauptung, es handle sich um Topen? Das Wort ‚πρότασις' meint sowohl ‚Satz' als auch ‚Prämisse'. Die spezifischen Topen sind Sätze, aber sie sind, so wie sie im Text angeführt werden, keine Prämissen. Zu einer Prämisse wird ein Satz erst dann, wenn er in einem Argument wie eine Prämisse gebraucht wird. Auch sind, wie oben gezeigt wurde, die spezifischen Topen nicht dazu gedacht, dass sie, so wie sie sind, als Prämisse in einem Argument verwendet werden *könnten*, sondern in der Regel ist das, was als Prämisse gebraucht werden könnte, nur ein Teil des spezifischen Topos oder der Topos leitet dazu an, eine konkrete Prämisse der Form zu bilden, die der spezifische Topos allgemein vorgibt.

2. Vorbemerkung zu Kap. I 4–14: Der Begriff ‚Topos'

1. Herkunft und Definition des Begriffs

Der ‚Topos' ist bei Aristoteles eine allgemeine Anleitung zur Bildung von Argumenten (vgl. zu einer ersten Beschreibung in der Einleitung Kap. V, Abs. 2d). Obwohl sechs Bücher der Schrift *Topik* allein der Aufzählung solcher Topen gewidmet sind, findet sich in der ganzen *Topik* keine Definition des Begriffs. Die *Rhetorik* dagegen enthält eine definitionsartige Aussage, die aber erst im Laufe der Abhandlung nachgereicht wird. Dem lässt sich entnehmen, dass Aristoteles die Vertrautheit seiner Hörer und Leser mit dem Ausdruck ‚Topos' voraussetzen konnte.

Die Orte-Technik: Dass einzelne Anleitungen zur Konstruktion der Rede und zur Argumentation mit der Bezeichnung ‚Ort (τόπος)' versehen werden, könnte auf den Ursprung dieses Terminus aus der antiken Mnemotechnik hinweisen: vgl. Solmsen (1929, 170–175). Die Erinnerungstechnik der Orte besteht im Wesentlichen darin, dass man die einzelnen Momente einer längeren Liste, die man auswendig lernen wollte, mit bestimmten in einer Reihe angeordneten Orten assoziiert, wie zum Beispiel mit den einzelnen Häusern einer Straße. Eine solche feste Reihe von Orten kann zum Auswendiglernen ganz unterschiedlicher Listen benutzt werden; der Vorteil bei der Assoziation mit solchen Orten ist, dass sich die Reihenfolge der Orte leichter einprägen lässt, so wie sich etwa auch die Reihenfolge bestimmter Plätze auf einem bekannten Weg leichter einprägen lässt als eine Liste abstrakter Regeln. Hat man die einzelnen Momente einer beliebigen Liste fest mit solchen Orten assoziiert, kann man, indem man die verschiedenen Orte in ihrer uns bekannten Reihenfolge durchgeht, auch die mit ihnen verknüpften Teile einer Liste vollständig und in der richtigen Reihenfolge wieder abrufen. Obwohl ausführliche Beschreibungen dieser Technik erst aus römischer Zeit stammen (vgl. Cicero, *De Oratore* II 86–88, 351–360, Auctor ad Herennium III 16–24, 29–40, Quintilian, *Institutio* XI 2, 11–33; vgl. zur Entstehung dieser Technik Blum (1969)), ist sie zur Zeit des Aristoteles in jedem Fall bekannt; vgl. dazu *Top.* VIII 14, 163b28–32:

> „Wie man sich nämlich in der Kunst des Erinnerns, sobald die Orte nur erwähnt werden, an die Dinge erinnert, so wird man auch durch diese (Argumentationsmuster) besser zu deduzieren verstehen, indem man sie, wie sie definiert wurden, der Reihe nach betrachtet."

Weitere Anspielungen des Aristoteles auf diese Technik finden sich in *De An.* 427b18–20, *De Mem.* 452a12–16, *De Ins.* 458b20–22. Eine ausführliche Beschreibung der Orte-Technik gibt Sorabji in seiner Edition von *De Mem.* (Sorabji (1972, 22–34)).

Orte-Technik bei Aristoteles? Dass Aristoteles die Mnemotechnik der Orte bekannt war und dass diese Technik möglicherweise den traditionellen Hintergrund für die Bezeichnung ‚Topos' bildet, heißt aber keineswegs, dass die Aristoteli-

schen Topen mit dieser Technik in irgendeinem Zusammenhang stehen müssen. Es könnte aber sein, dass der Ausdruck von der Technik, mit der man sich solche Anleitungen einzuprägen versuchte, auf die Anleitungen selbst übergegangen ist. Auch aus Aristoteles' Sicht ist es zweifellos nützlich, wenn der Redner oder Dialektiker die Topen, die er gebrauchen will, zuvor auswendig gelernt hat, zumindest in der *Topik* ist dafür aber die Orte-Technik schon deshalb verzichtbar, weil die Topen zunächst in verschiedene Hauptklassen nach den vier Prädikabilien unterteilt und innerhalb dieser Hauptgruppen nach wiederkehrenden Gesichtspunkten organisiert sind. Dass man zur Auffindung eines geeigneten Topos solchen inhaltlichen Gesichtspunkten folgt (‚Liegt ein Akzidens, eine Definition usw. vor?‘, ‚Ist eine Art von Entgegensetzung enthalten?‘ ...), bei der man die grundlegenden, wiederkehrenden Gesichtspunkte kennen muss, um den passenden Topos (wieder) zu finden oder sich an ihn zu erinnern, ist weitaus zweckmäßiger, als wenn man nach der Orte-Technik stets die kompletten Listen durchgehen muss, um dann zufällig auf den passenden Topos zu stoßen. – Schließlich findet sich bei Aristoteles auch noch ein Gebrauch des Wortes ‚Topos‘, der den Ausdruck unabhängig von der mnemotechnischen Herkunft und unabhängig von der Tradition rechtfertigt; ein solcher Gebrauch liegt vor, wenn Aristoteles vom Topos als „dem Ort“ spricht, „von dem aus angegriffen werden soll“ (vgl. *Top.* VIII 1, 155b4–5).

Topen als fertige Versatzstücke: Was die vor-aristotelische Verwendung des Begriffs ‚Topos‘ angeht, so kommen die wichtigsten Belege aus der Rhetorik. Nach Cicero, *Brutus* 46–48, sollen Protagoras und Gorgias „loci communes“ entwickelt haben, darunter solche, mit denen man loben und tadeln könne. Solche Gemeinplätze zum Loben werden auch bei Isokrates, or. XII 111, erwähnt (vgl. auch or. V 109, or. X 38). Es handelt sich in diesen Fällen offenbar um Versatzstücke der Rede, die man zu einem bestimmten Anlass anführen kann, um jemanden zu loben. Aristoteles macht sich in *Soph. el.* 34, 184a1–8, über das unsystematische Vorgehen des Gorgias lustig, der seinen Schülern fertige Redeteile zum Auswendiglernen gibt, wobei er offensichtlich auch auf die Technik der Gemeinplätze und Versatzstücke anspielt. Möglicherweise ist bei Isokrates' Verwendung dieses Ausdrucks schon ein gewisser Fortschritt gegenüber den entsprechenden Anleitungen bei Gorgias gegeben (vgl. Sprute (2000)), man kann aber die Topen des Isokrates ebenso wie die Gemeinplätze des Gorgias oder die Mitleidsformeln des Thrasymachos (vgl. die Anm. 1404b14f.) einem ‚materialen‘ (vgl. Primavesi (1999, 1263)) Topos-Begriff zuordnen, bei dem der Topos diejenigen fertigen Versatzstücke beinhaltet, die man benutzen soll, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Dass sich Aristoteles von einem solchen materialen Topos-Begriff distanziert (wie an der genannten *Soph. el.*-Stelle), ist schon als Konsequenz seines Anspruchs zu erklären, eine *allgemeine Methode* zu entwickeln; denn materiale Topen können immer nur zu einer begrenzten Anzahl von Fällen passen und auch der Anspruch auf ein methodisches Vorgehen ließe sich mit dem materialen Topos-Begriff nicht aufrechterhalten: der materiale Topos passt zu einer bestimmten Situation oder er passt nicht, eine systematische Beziehung zwischen den möglichen Merkmalen einer Argumentationslage und den angemessenen Topen wird nicht entwickelt.

Die Topos-Definition der Rhetorik: Im letzten Kapitel von *Rhet.* II, an einer

Stelle also, an der die Topen der *Rhetorik* schon behandelt sind, reicht Aristoteles eine Definitions-ähnliche Bestimmung des Topos nach; vgl. 1403a18f.:

> „dasselbe nämlich meine ich mit ‚Element' und ‚Topos', denn Element und Topos sind das, worunter viele Enthymeme fallen".

Die Formulierung ‚worunter viele Enthymeme fallen' weist darauf hin, dass es sich bei Topen um Gebilde einer allgemeinen Form handelt, unter die einzelne Enthymeme dann fallen, wenn sie entweder eine Instanziierung dieser allgemeinen Form darstellen oder wenn sie nach der Anleitung des entsprechenden Topos gebildet sind. Die Allgemeinheit des Topos stellt auch einen wichtigen Schritt bei der Abkehr von der materialen Topos-Konzeption dar, denn der Topos ist nicht mehr mit dem Argument identisch, das man vorbringen soll, sondern gibt das allgemeine Muster, aus dem man zusammen mit konkreten Merkmalen eines vorliegenden Falls ein konkretes Argument bilden kann (vgl. dazu die Anm. zu 1403a18–19). Die hier zitierte Bemerkung definiert natürlich nur den rhetorischen Topos, insofern nur von *Enthymemen* die Rede ist, die unter den Topos fallen können. Weil nun das Enthymem auch eine Art von συλλογισμός ist, ist die Vermutung nicht abwegig, dass Aristoteles eine entsprechende Definition auch für den dialektischen Topos bzw. das dialektische Argument akzeptiert haben könnte: ‚ein Topos ist das, worunter viele (dialektische) συλλογισμοί fallen'. – Die Gleichsetzung von Topos und Element in dieser Definition (vgl. auch 1396b21f.) muss nicht, wie manche Interpreten annehmen (vgl. etwa Sprute (1982, 153)), bedeuten, dass der Topos ein Element bzw. ein konstitutiver Teil des fertigen Arguments wäre. Vielmehr ist hier ein Sinn von ‚Element' nahe liegend, wie ihn Aristoteles an den geometrischen Beweisen und an den Syllogismen der ersten Figur verdeutlicht: „Die ersten Beweise nämlich, die in mehreren Beweisen enthalten sind, die werden Elemente der Beweise genannt; von solcher Art sind die ersten, aus drei (Begriffen) durch einen Mittelbegriff gewonnenen *syllogismoi*" (*Met.* V 3, 1014a37–b2). Demnach sind die Topen in dem Sinn ‚Element', dass die in ihnen gegebenen Regeln in unterschiedlichen Argumenten in Anspruch genommen werden, so wie elementare geometrische Beweise in allen komplexeren Beweisen benutzt werden oder so wie die Syllogismen der ersten Figur dazu benötigt werden, um die Gültigkeit von Syllogismen anderer Figuren zu demonstrieren (vgl. zur Bedeutung des Element-Begriffs in der vorliegenden Definition auch die Anm. zu 1403a18). Dass das in diesem Sinn definierte Element selbst Teil des daraus gebildeten Arguments sein müsste, ist nicht abzusehen.

2. Die Topen der *Topik*

Weil Definitionen des Topos-Begriffs in der *Topik* fehlen, und die angeführte Bemerkung aus der *Rhetorik* für die Interpretation des Begriffs nur einen ersten Anhaltspunkt gibt, ist man für alle Konkretisierungen auf die Analyse der Funktion angewiesen, die die Topen in der *Topik* spielen. Erfreulicherweise wurde diese Funktionsanalyse der Aristotelischen Topen durch die Arbeiten von de Pater

(1965) und (1968), sowie Brunschwig (1967) auf überzeugende Weise vorangebracht, so dass sich in einigen allgemeinen Fragen ein Forschungskonsens abzeichnet.

2.1 *Die Aufgabe der Topen in der Topik*

Hintergrund für eine Funktionsanalyse der Topen ist die Theorie des dialektischen *syllogismos* (vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1355a3–20; sowie die 3. Nachbem. zu Kap. I 2) sowie der allgemeine Rahmen des dialektischen Übungsgesprächs (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1a): In einer dialektischen Unterredung ist es Sache des Antwortenden, sich auf eine Position festzulegen. Sobald dies geschehen ist, hat der Fragende oder Angreifer ein Ziel, nämlich die Behauptung des Antwortenden umzustürzen bzw. die Kontradiktion davon zu etablieren. Damit ist die für den Fragenden anzustrebende Konklusion gegeben. Diese Konklusion muss aus Prämissen deduziert werden, die der Antwortende zugesteht; und der muss Sätze zugestehen, die entweder durch induktive Argumentation eingeführt oder durch vorbereitende Deduktionen erschlossen wurden, und – vor allem – solche Sätze, die relativ zu einer bestimmten Gruppe ἔνδοξα, akzeptierte Meinungen, sind. Hierbei fallen drei verschiedene Aufgaben an: erstens die Aufgabe, Prämissen aufzufinden, die für eine gegebene Konklusion einschlägig sind, zweitens die Aufgabe, aus diesen Prämissen solche auszuwählen, die anerkannte Meinungen sind, sowie drittens die Aufgabe, aus den Prämissen, die einschlägig und anerkannte Meinung sind, nachdem sie vom Antwortenden bestätigt wurden, eine Deduktion mit der angestrebten Konklusion zu bilden. Über die zweite dieser Aufgaben, die Erstellung und Verwaltung von Listen mit ἔνδοξα handeln einige Kapitel des ersten Buchs der *Topik*. Dieser Aufgabenbereich ist von der Anwendung der Topen aus den Büchern II bis VII jedoch getrennt. Das letzte Buch der *Topik* gibt Ratschläge und Anweisungen, die die Fähigkeit, zu gegebenen Konklusionen dialektische Argumente zu bilden, schon voraussetzt. Somit verbleibt die Erfüllung der ersten und der dritten Aufgabe den Topen, die in Buch II bis VII aufgelistet sind.

Die Bestandteile der Topen: Die Topen der Aristotelischen *Topik* bestehen aus folgenden Elementen: Einer Verfahrensanleitung, gekennzeichnet durch Formulierungen wie ‚es ist zu prüfen, ob …‘, ‚man muss sehen, ob‘, einem allgemeinen Schema (meistens) der Form ‚Wenn sich die Terme der Prämisse so-und-so verhalten, dann verhalten sich die Terme der Konklusion so-und-so‘, (vor allem die Topen in Buch III enthalten Regeln der Form ‚Was auch immer so-und-so ist, ist so-und-so‘; offensichtlich stellt es jedoch kein Problem dar, hierin ebenfalls ein allgemeines Schema ausgedrückt zu sehen, ggf. lassen sich Topen dieser Form leicht in die ‚Wenn …, dann‘-Form überführen. Diese in *Topik* III übliche Form dominiert übrigens auch unter den spezifischen Topen der *Rhetorik*); des weiteren bestehen die Topen aus Beispielen, aus Hinweisen, ob der Topos zum Etablieren oder Umstürzen einer These geeignet ist, und bisweilen aus Begriffsdifferenzierungen, die zur Verwendung des Topos erforderlich sind. Oft fehlen Bestandteile; dann aber

kann z. B. das allgemeine Schema offenbar aus den Beispielen erschlossen oder aus der Verfahrensanweisung entnommen werden, oder die Verfahrensanleitung ist unmittelbar dem ‚Wenn ..., dann ...'-Schema zu entnehmen. Welcher Bestandteil im engeren Sinn ‚Topos' heißt, ist dabei gar nicht klar auszumachen; es kommt nur darauf an, dass die allgemeinen Argumentationsschemata, die in einem Topos aufgestellt werden, als Anleitung angesehen werden können, bzw. dass umgekehrt die Anleitungen auf allgemeinen Schemata beruhen.

Betrachten wir folgende Beispiele aus dem zweiten Buch der *Topik*:

[Beispiel 1] „Ferner, wenn etwas dem Akzidens entgegengesetzt ist, muss man prüfen, ob es auf das zutrifft, von dem gesagt wurde, dass das Akzidens darauf zutreffe. Wenn jenes nämlich darauf zutreffen sollte, dann dürfte dieses nicht zutreffen. Denn es ist unmöglich, dass die entgegengesetzten Dinge zugleich auf dasselbe zutreffen." (113a20–24)

[Beispiel 2] „Da es notwendig ist, dass von den Dingen, von denen die Gattung prädiziert wird, auch irgendeine der Arten prädiziert wird, wird alles, was die Gattung besitzt oder mit einer paronymen Ableitung von der Gattung bezeichnet wird, notwendigerweise auch irgendeine der Arten besitzen oder mit einer paronymen Ableitung von irgendeiner der Arten bezeichnet werden. Wenn zum Beispiel von irgendetwas ‚Wissenschaft' prädiziert wird, dann wird auch ‚Grammatik' oder ‚Musik' oder irgendeine der anderen Wissenschaften prädiziert werden; und wenn jemand Wissenschaft besitzt oder mit einer paronymen Ableitung von ‚Wissenschaft' bezeichnet wird, dann wird er auch Grammatik besitzen oder Musik oder irgendeine der anderen Wissenschaften oder man wird eine paronyme Ableitung dieser Wissenschaften von ihm aussagen, beispielsweise: ‚Grammatiker' oder ‚Musiker'." (111a33–b4)

In Beispiel 1 findet sich zunächst die Anleitung ‚wenn etwas dem Akzidens entgegengesetzt ist, muss man prüfen ...', dann das allgemeine Argumentationsschema ‚Wenn S ein Akzidensprädikat A zukommt, kann S nicht (zur selben Zeit) das (konträre) Gegenteil A' zukommen', und schließlich eine Begründung für das allgemeine Schema in Form einer gesetzesähnlichen Aussage. Eine solche Begründung wird meistens nicht noch eigens genannt, was manchmal damit zu tun hat, dass für mehrere Topen dieselbe Begründung (oder ‚Maxime': vgl. die 3. Nachbem. zu Kap. I 2, Abschnitt 2) gilt, manchmal aber auch damit, dass das im Topos genannte Schema selbst schon ein allgemeines Gesetz zum Ausdruck zu bringen scheint. In Beispiel 2 wird die allgemeine Begründung gleich zu Beginn in dem Satz „Da es notwendig ist, ..." gegeben; Das ‚Wenn ..., dann ...'-Schema ist dem Satz „was die Gattung besitzt ..., (wird alles) notwendigerweise auch irgendeine Art besitzen" bzw. dem Beispiel zu entnehmen; allgemein ausdrückt lautet es: ‚Wenn von S die Gattung G prädiziert werden kann, muss auch eine Art Ei dieser Gattung von S prädiziert werden können'. Analoges gelte für paronyme Ableitungen.

Wie erfüllen die Topen die ihnen zugedachte Aufgabe? Die Ausgangssituation des dialektischen Angreifers ist nun die, dass er zu einer gegebenen Konklusion zuerst einen Topos finden muss. Und zwar muss er entweder die vom Gegner auf-

gestellte Behauptung ‚umstürzen' oder widerlegen; dann braucht er einen Topos, der für die Widerlegung geeignet ist. Oder er muss die der gegnerischen Behauptung entgegengesetzte Behauptung aufstellen bzw. etablieren; dann benötigt er einen zum Aufstellen geeigneten Topos. In beiden Fällen aber hat er eine bestimmte Konklusion vor Augen, die er entweder aufstellen oder umstürzen, beweisen oder widerlegen muss. Welcher Topos für einen vorliegenden Fall in Frage kommt, entscheidet sich zunächst daran, in welche der vier Prädikabilien die gegebene Konklusion einzuordnen ist. Wenn klar ist, ob der geeignete Topos bei den Akzidentien, den Definitionen usw. zu suchen ist, dann hilft als nächstes die in der Anleitung (‚man muss prüfen, ob ...') oder der allgemeinen Regel gegebene Beschreibung, um einen Topos für den spezifischen Fall zu finden; zuerst helfen dabei Schlüsselbegriffe wie Gegensatz, Homonymie, sprachliche Ableitung usw., um zu sehen, ob ein Topos überhaupt in Frage kommt: Kann zum Prädikat der Konklusion ein entgegengesetztes Prädikat gebildet werden (vgl. Beispiel 1)? Wird von einer Sache ein Artbegriff ausgesagt (vgl. Beispiel 2)? Liegt in der Konklusion eine Mehrdeutigkeit vor? Liegt in der Konklusion eine sprachliche Ableitung vor? usw. In Anschluss an *Top.* VIII 1, 155b4 f., kann man das als ‚die *inventive* Aufgabe' der Topen bezeichnen (die meisten Autoren benutzen diesen Ausdruck für die Aufgabe der Prämissenfindung, jedoch scheint es aus Gründen, die den Vergleich mit der *Rhetorik* erleichtern, sinnvoll, diese beiden Aufgaben zu trennen); die Topenliste oder das Topensystem stellt für diese Aufgabe diejenigen Grundbegriffe bereit, die es ermöglichen, eine Konklusion auf die argumentationsrelevanten Hinsichten hin zu analysieren.

Wenn klar ist, dass ein Topos auf den Fall der gegebenen Konklusion passt, dann wird der Topos als nächstes dazu benutzt, um eine geeignete Prämisse zu konstruieren; das ist die Aufgabe der *Prämissenkonstruktion.* Schematisch kann man sich die Herstellung einer Prämisse so denken, dass die betreffende Konklusion in die ‚dann-Klausel' des ‚Wenn ..., dann ...'-Schemas eingesetzt wird, so dass aufgrund der im Topos angegebenen begrifflichen Verhältnisse eine dazu passende Prämisse formuliert werden kann. Lautet das Schema beispielsweise ‚Wenn ein Prädikat der Gattung allgemein zukommt, dann kommt es auch jeder Art dieser Gattung zu', dann kann von der aufzustellenden Konklusion ‚Ernährungsfähigkeit kommt den Pflanzen zu' aus durch die Aufsuchung des Gattungsbegriffs zu ‚Pflanze' die Prämisse ‚Ernährungsfähigkeit kommt den Lebewesen zu' gebildet werden. Im obigen Beispiel 1 etwa kommt der Topos nur dann in Frage, wenn sich zu der betreffenden Konklusion ein wahrer oder anerkannter Satz mit entgegengesetztem Prädikat tatsächlich bilden lässt. Ob es sich bei der so konstruierten Prämisse um einen anerkannten Satz handelt oder nicht, ist eine Frage, die der Dialektiker unabhängig vom Topos beantworten können muss. Da nun Aristoteles in *Topik* I das Aufstellen von Listen mit anerkannten Sätzen (ἔνδοξα) empfiehlt, kann man annehmen, dass der Dialektiker mit Hilfe seiner Liste anerkannter Sätze schnell sieht, ob die konstruierte Prämisse oder eine der anderen mit dem Topos konstruierbaren Prämissen zu den anerkannten Sätzen gehört. Ist die auf diese Weise konstruierte Prämisse kein (vom Gegner) anerkannter Satz, darf er sie dem Gegner natürlich auch nicht vorlegen. Handelt es sich hingegen um einen anerkannten Satz, dann kann er diesen dem Gegner als Frage vorlegen, und bejaht die-

ser, dann kann aufgrund der zugestandenen Prämisse die gewünschte Konklusion gezogen werden.

Darin, dass der Topos die Möglichkeit des Schlusses von einer so-und-so beschaffenen Prämisse auf eine so-und-so beschaffene Konklusion ermöglicht, liegt die dritte Funktion desselben, nämlich die *probative* Aufgabe des Topos. Als allgemeines Argumentationsschema garantiert der Topos, dass alle nach diesem Schema konstruierten Argumente gültige Schlüsse darstellen. Der Topos in seiner probativen Funktion kann als Rechtfertigung für einen gezogenen Schluss angeführt werden. Das Argumentationsschema selbst wird in manchen Topen durch den Verweis auf ein allgemeineres Gesetz begründet, öfters aber bleibt eine explizite Rechtfertigung auch aus (eine allgemeine Begründung für die Gültigkeit von Schlüssen zu suchen, kann als die Aufgabe der Logik im engeren Sinn im Unterschied zur Argumentationstheorie der *Topik* angesehen werden; einer solchen Aufgabe stellt sich Aristoteles erst in der *Ersten Analytik*).

Nicht alle Topen der *Topik* können durch ein einziges Schema erklärt werden. Vor allem die Topen von Buch III scheinen aus diesem allgemeinen Schema zu fallen:

> [Beispiel 3] „Auch das schlechthin Gute ist wählenswerter als das, was für jemand Bestimmten gut ist, zum Beispiel das Gesundsein gegenüber dem Geschnittenwerden, denn jenes ist schlechthin gut, dieses aber für jemand Bestimmten, nämlich für den, der des Schnittes bedarf." (116b8–10)

> [Beispiel 4] „Ferner, wenn im Vergleich zu demselben das eine ein größeres Gut ist, das andere aber ein kleineres, dann ist das größere wählenswerter." (118b1 f.)

In Beispiel 3 fehlt gegenüber der behandelten Standard-Form der Topen nicht nur die Anleitung und eine allgemeine Begründung, es ist auch das sonst übliche ‚Wenn ..., dann ...' durch einen Satz der Form ‚Was so-und-so ist, ist wählenswerter als das, was so-und-so ist' ersetzt. Dass die Verfahrensanleitungen und die Begründung optionale Bestandteile sind, wurde bereits gesagt; aber lässt sich dem Topos ein Argumentationsschema entnehmen, das der oben beschriebenen Standardform entspricht? Der Vergleich mit Beispiel 4 zeigt, dass das Fehlen des ‚Wenn ..., dann ...'-Schemas in der Mehrzahl der Topen von *Top.* III keinen grundsätzlichen Unterschied begründet, sondern nur eine sprachliche Variante darstellt. Auch für Beispiel 3 lässt sich demnach ein solches Schema formulieren: ‚Wenn A schlechthin ein Gut ist und B nur für jemand Bestimmten gut ist, dann ist A wählenswerter als B'. – Somit lassen sich auch hier, wenn auch in komprimierter Form, die drei Aufgaben des Topos nachweisen: Erstens ist anhand der kompletten Topos-Liste zu prüfen, welche allgemeinen Beschreibungen auf die Relata der angestrebten Konklusion zutreffen; kommt man bei der intendierten Konklusion ‚Gesundheit ist wählenswerter als Geschnittenwerden' zum Topos aus Beispiel 3, stellt man fest, dass sich die Relata nach den allgemeinen Begriffen ‚ein Gut schlechthin' und ‚ein Gut für jemand Bestimmten' analysieren lassen. Zweitens kann daraus die Prämisse (bzw. die Prämissen) ‚Ist die Gesundheit ein Gut schlechthin und ist das Geschnittenwerden ein Gut für jemand Bestimmten' konstruiert werden. Drittens kann aus der zugestandenen Prämisse, dass die Gesundheit ein Gut schlechthin

und das Geschnittenwerden ein Gut für jemand Bestimmten ist, geschlossen werden, dass Gesundheit wählenswerter ist als Geschnittenwerden.

Resümee: Die Topenlisten der *Topik* ermöglichen eine Analyse *beliebiger* Sätze mit dem Ziel, zu diesen Sätzen Prämissen zu finden, durch die (wenn sie vom Gegner bestätigt werden) sich die entsprechenden Sätze aufstellen oder umstürzen lassen. Vgl. zu dieser Beschreibung der ‚topischen‘ Logik auch die 3. Nachbem. zu Kap. I 2.

2.2 Interpretation der Aristotelischen Topen

Die in Abschnitt 2.1 gegebene Funktionsanalyse der Topen der *Topik* stimmt in den wesentlichen Punkten mit den Interpretationen von de Pater, Brunschwig, Pelletier, Smith und Primavesi überein und setzt diese voraus. So stellt die Unterscheidung von drei verschiedenen Aufgaben des Topos eine Ausdifferenzierung von Brunschwigs (1967, xxxix) Formel:

> „Le lieu est donc *une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée*“

dar. Dass der Topos mit der Auffindung von Prämissen zu tun habe, ist eine durchaus schon traditionelle Auffassung, die von manchen Autoren allerdings dahingehend verengt wurde, dass es entweder die Topen oder die Dialektik bzw. Topik als ganze nur mit der Auffindung von Prämissen zu tun habe (*via inventionis* oder *pars inventiva*), während der Vollzug eines Schlusses (*via expositionis* oder *pars iudicativa*) nicht mehr Sache der Topen oder Topik, sondern eines anderen Verfahrens sei. So vertritt beispielsweise van der Weel (1969) die Auffassung, die *pars inventiva* sei Sache der *Topik*, die *pars iudicativa* dagegen falle in die Zuständigkeit der *Zweiten Analytik*. Auch bei Wieland (1970, 43) finden sich eine ähnliche Auffassung, was die Absicht der topischen Logik als ganze angeht:

> „Die ‚Topik‘ verkörpert diese frühe Form der Logik. Das Grundproblem war hier nicht, wie in der späteren Syllogistik, aus gegebenen Prämissen Konklusionen abzuleiten, sondern gerade umgekehrt: das Problem war, zu einer *gegebenen Konklusion*, also etwa zu der in der Diskussion zu beweisenden These, geeignete Prämissen zu finden, aus denen sich die Konklusion schlüssig ableiten lässt.“

Eine Kritik solcher Einschränkungen der *Topik* auf die *via inventionis* gibt Primavesi (1996, 80). Dass der Topos in der Tat von einer gegebenen Konklusion aus konstruiert wird (wie schon von Kapp (1968, 263 f.) bemerkt), bedeutet nicht, dass die *Topik* und der einzelne Topos nicht auf für den Schluss von der Prämisse auf die angestrebte Konklusion zuständig wären; außerdem beschreiben auch die *Analytiken* einen gedanklichen Rückschritt von der gegebenen Konklusion zu einer passenden Prämisse. Gegenüber solchen Verengungen scheint de Paters ((1965) und (1968)) Analyse des Topos hilfreich; de Pater spricht den Topen generell zwei verschiedene Funktionen zu; vgl. (1965, 147):

> „Le lieu est à la fois une formule de recherche et une formule probative."

Die ‚Suchfunktion' des Topos entspricht den beiden Aufgaben, die in Abschnitt 2.1 oben als ‚inventiv' und ‚Prämissen-konstruktiv' beschrieben wurden. Die wichtigere Leistung sieht de Pater jedoch in der probativen Funktion des Topos; in dieser Funktion garantiere der Topos den Übergang von der Prämisse zur Konklusion, und die allgemeinen Topen leisteten dies dadurch, dass sie ein logisches Gesetz darstellen; vgl. de Pater (1968, 175):

> „Dans cette perspective le lieu semble fonctionner comme un pont entre les données et la conclusion: le lieu exerce une fonction probative, et il le fait exactement en tant qu'il est une loi."

Während allgemeine Topen ‚logische' Gesetze darstellen, operieren nach de Pater die eigentümlichen Topen der *Rhetorik* durch so genannte ‚axiologische' Gesetze. – In einem komfortablen Forschungsüberblick zum Topos gibt Sprute (1982, 157–163) eine ausführliche Kritik an de Paters Auffassungen. Unter anderem kritisiert er, dass de Pater Topen bzw. in Topen enthaltene Grundsätze wie ‚ein und dasselbe (Subjekt) ist für konträre Gegensätze empfänglich' unter den Oberbegriff der ‚logischen Gesetze' subsumiere. Zweifellos ist hierfür der Term ‚logisch' unangebracht. Man könnte de Pater jedoch damit verteidigen, dass bei Aristoteles die allgemeinen Topen der *Topik* in der Tat oft aus logischen Gesetzen bestehen und dass da, wo die ihnen zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten nicht logischer Natur sind, Gesetzmäßigkeiten semantischer, ontologischer usw. Natur im Spiel sind, die für Aristoteles erstens ebenso universal anwendbar sind wie logische Gesetze und zweitens ebenso wenig oder fast ebenso wenig in Zweifel gezogen werden können wie logische Gesetze. Außerdem weist Sprute zu Recht darauf hin, dass de Paters Erklärung, die zugleich *Topik* und *Rhetorik* abzudecken beansprucht, einige Arten von rhetorischen Topen ganz übersehe. In der Tat sind Topen der Verleumdung oder der Emotionserregung nicht durch das von de Pater aufgestellte Schema zu erklären. Allerdings muss jede allgemeine Erklärung des Topos, die diese Grenzfälle mit berücksichtigen wollte, so vage bleiben, dass sie praktisch keine substantiellen Aussagen mehr über das Funktionieren der dialektischen Topen treffen könnte (vgl. unten Abschnitt 3).

Eine präzise Beschreibung des Topos, die vielen nachfolgenden Deutungen zugrunde liegt, gibt Brunschwig (1967, XL–XLI). Mit unterschiedlichen Varianten lasse sich die Mehrzahl Aristotelischer Topen auf folgende Grundstruktur reduzieren:

> „Jeder stellt sich als eine *Regel* (*règle*) dar, die einem *Konstruktionsvorgang (procédé de construction)* assoziiert ist und die sich auf ein *Gesetz (loi)* gründet. Die Regel schreibt vor, dass man überprüft, ob sich eine gewisse Proposition verifizieren lässt oder nicht, diese Proposition nenne ich *zweite Proposition*, um sie von derjenigen zu unterscheiden, die es aufzustellen oder zu widerlegen gilt, und diese nenne ich *erste Proposition*. Der Konstruktionsvorgang erlaubt es, den Inhalt der *zweiten Proposition* konkret zu bestimmen, und zwar ausgehend von dem Inhalt der ersten Proposition. Das Gesetz schließlich stellt zwischen dem zweiten Satz und dem ersten Satz eine Beziehung von Antezedens und

> Konsequenz her, indem es die Existenz einer impliziten Beziehung zwischen zwei propositionalen Schemata annimmt, welche jeweils das Schema der zweiten und der ersten Proposition sind.“ (Übers.: d. Verf.)

Dies Beziehung könne unterschiedliche Aspekte haben. Wenn die zweite Proposition die erste impliziert, dann werde damit ein *modus ponens* aufgestellt, wenn sie hingegen durch den ersten Satz impliziert ist, dann diene sie dazu, ihn durch den *modus tollens* zu widerlegen; wenn sich aber beide Propositionen gegenseitig implizieren, könne die zweite Proposition ebenso gut dazu verwendet werden, um die erste aufzustellen oder um sie zu widerlegen. Brunschwig (a.a.O.) fährt fort:

> „Das topische Vorgehen kann also in vier Schritte untergliedert werden: (1) Die Proposition p_1 ist eine Konkretisierung des propositionalen Schemas Σ_1 in dem Sinn wie die konkreten Begriffe der einen in der anderen durch ebenso viele Leerstellen ersetzt werden wie man durch Schriftzeichen markieren kann; (2) das Schema Σ_1 ist mit dem Schema Σ_2 durch eine implizite Beziehung verbunden; (3) wenn man das Schema Σ_2 mit Hilfe konkreter Begriffe, die denjenigen entsprechen, durch die die Proposition p_1 das Schema $\Sigma 1$ konkretisierte, konkretisiert, erhält man die Proposition p_2; (4) die Proposition p_2 ist die Prämisse, die dem Satz p_1 gemäß dem herangezogenen Topos assoziiert ist.“

Neben der allgemeinen Funktionsbeschreibung des Topos vertritt Brunschwig hier die These, dass die Topen aussagenlogische Schlussschemata, nämlich den *modus ponens* und den *modus tollens* benutzen. Diese Auffassung wurde von zahlreichen Interpreten übernommen und ermöglicht zumindest für eine große Anzahl von Topen eine elegante Interpretation:

Modus ponendo ponens:

Wenn Beseeltsein den Lebewesen zukommt, *dann* kommt es auch dem Menschen zu.	$q \rightarrow p$
Nun kommt Beseeltsein den Lebewesen zu.	q
Also kommt Beseeltsein auch dem Menschen zu.	also p

Modus tollendo tollens:

Wenn die *phantasia* den Lebewesen zukommt, *dann* kommt sie auch den Ameisen zu.	$p \rightarrow q$
Nun kommt die *phantasia* aber nicht denn Ameisen zu.	$\neg q$
Also kommt *phantasia* nicht den Lebewesen zu.	$\neg p$

Allerdings wird dabei ein Schlussschema der Aussagenlogik vorausgesetzt, das so erst in der stoischen Logik, nicht aber von Aristoteles formuliert wurde. Im zweiten Buch der *Topik* scheint Aristoteles die aussagenlogischen Schemata einmal in Form eines Topos kurz zu streifen (111b17–23; vgl. dazu die Diskussion bei Primavesi (1996, 160)), weil es sich aber lediglich um einen Topos unter vielen handelt, deutet auch dort nichts darauf hin, dass sich Aristoteles bewusst wäre, hier das allgemeine Konstruktionsprinzip für die topischen Schlüsse schlechthin berührt zu haben. Auch wenn daher die Anwendung der aussagenlogischen Sche-

mata eine korrekte Rekonstruktion der in den Topen vorausgesetzten Verhältnisse darstellen sollte, so wären diese aussagenlogische Anteile bei der Verwendung von Topen von Aristoteles nur vorausgesetzt oder in Anspruch genommen, jedoch nicht ausdrücklich als Hintergrund der Topen angeführt worden. Hinzu kommt als Schwierigkeit dieser Interpretation, dass hierbei eine Implikation als Prämisse benutzt wird, die zwar aus dem ‚Wenn …, dann …'-Schema des Topos selbst gebildet werden kann, die jedoch in der Aristotelischen Darstellung des dialektischen Streitgesprächs in aller Regel nicht eigens als Prämisse betrachtet zu werden scheint. Vgl. dazu Primavesi (1996, 87–88 mit Fußn. 14):

> „Nun liegt zwar für unser Empfinden auch in den dialektischen Syllogismoi des Aristoteles dem Übergang von q (bzw. ¬q) nach p (bzw. ¬p) ein entsprechendes Implikationsverhältnis *zugrunde*; aber Aristoteles legt sich in der *Topik* nirgends grundsätzlich darauf fest, dass als erste Prämisse eines dialektischen Syllogismos die zugrundeliegende Implikation in Form einer Prämisse auch *ausgesprochen*, d.h. dem Antworter ‚hingestreckt' würde."

> „Zwar empfiehlt Aristoteles gelegentlich, die Wahrheit der Implikation, die einer bestimmten Argumentation zugrunde liegt, durch Induktion zu sichern. Doch diese Hinweise beziehen sich eindeutig auf den Fall, dass der Übergang zur Conclusio, weil er nicht genügend Evidenz aufweist, *ausnahmsweise* gegen Einwände *gesichert* werden muss. Gerade daran wird deutlich, dass für Aristoteles *im Regelfall* die zugrundeliegende Implikation *nicht* als (hypothetische) Prämisse eingebracht wird."

Da die *Topik* das dialektische Streitgespräch anleiten soll, aber nicht ihre eigene Hintergrundlogik expliziert, ist es grundsätzlich schwierig zu entscheiden, ob und in welcher Weise Aristoteles die genannten Implikationen als Prämissen berücksichtigt haben wollte. Außerdem scheint Aristoteles in der *Topik* die Prädikabilien, die Gegensätze usw. als logisch signifikante Verhältnisse anzusehen, die in den einzelnen Topen zu konkreten Schemata ausbuchstabiert werden; schon deshalb zeigt er wenig Interesse für die eine logische Form, die allen Schlüssen zugrunde liegen könnte. Ein analoges Problem stellt sich für die Deutung der Topen als hypothetische Prämisse in einem (sog. ‚hypothetischen') Syllogismus, wie sie in der Antike (aus nahe liegenden Gründen: die Peripatetiker zeigten durchweg kein Interesse für die historische Genese der Aristotelischen Logik und interpretierten daher alle Werke aus Sicht der späteren Syllogisitik) nach dem Zeugnis von Alexander von Aphrodisias von Theophrast vertreten worden sein soll und wie sie zuletzt von Slomkowski (1997) erneuert wurde (vgl. dazu die 3. Nachbem. zu Kap. I 2, Abschnitt 2): In der *Topik* scheint Aristoteles nur zu verlangen, dass der Antwortende eine (kategorische) Prämisse bestätigt, die der Wenn-Klausel des Argumentationsschemas entspricht. Die zusätzliche Bestätigung eines hypothetischen Satzes wird nirgendwo verlangt. Der Topos bzw. die ‚Wenn …, dann …'-Prämisse kommt nur ins Spiel, wenn dem Gegner gezeigt werden soll, ‚wodurch der Schluss zustande kam'. Daraus kann man zumindest die folgenden Schlüsse ziehen:

1. Aristoteles meint, dass der dialektische Gegner auch dann zur Anerkennung einer Schlussfolgerung ‚gezwungen' werden kann, wenn (nach der Deutung

von Slomkowski) der Topos als hypothetischer Satz oder (nach der Deutung von Brunschwig) die Implikation nicht eigens vom Gegner bestätigt wurden.

2. Das Fehlen der hypothetischen Prämisse bzw. der Implikation unter den ausdrücklich zugestandenen Prämissen ändert nichts daran, dass der Dialektiker einen als gültig anzusehenden *syllogismos* formuliert.

3. Die Voraussetzungen, die der Topos für den zu konstruierenden *syllogismos* enthält, sind in der Regel nicht von der Art, dass sie vom Gegner eigens bestätigt werden müssen, etwa deshalb, weil sie oft als logisch zwingend angesehen werden, und daher nicht zu den kontroversen Voraussetzungen gehören.

4. Aristoteles stellt die Voraussetzungen, die für das Zustandekommen eines Schlusses verantwortlich sind, und die Voraussetzungen, die durch die ἔνδοξα-Listen angeführt werden und von den Gegnern ausdrücklich bestätigt werden müssen, nicht auf dieselbe Stufe, denn sonst könnte die Unterscheidung zwischen solchen Fehlschlüssen, die aufgrund nur scheinbar anerkannter Prämissen, und solchen, die aufgrund einer nur scheinbaren Deduktion zustande kommen, nicht aufrechterhalten werden.

Aristoteles definiert einen *syllogismos* als ein Argument (vgl. Anm. (2.) zu 1355a3–20), bei dem die Konklusion mit Notwendigkeit aus den vorausgesetzten Prämissen folgt. Dass bei den dialektischen Argumenten oft nur eine einzige Prämisse ausdrücklich angeführt werden muss, scheint nun für Aristoteles *nicht* zu bedeuten, dass die Konklusion nicht notwendig folgt. Der Grund dafür dürfte sein, dass jemand, der beispielsweise eine Prämisse zugesteht, die ein Definitionsverhältnis behauptet, nicht umhin kann, damit auch die logischen Regeln anzuerkennen, die das Definitionsverhältnis als solches auszeichnet; ähnlich wie Corcoran (1974, 92, Anm. 4) formuliert: „Aristotle may have included (in the concept of sound deductions; d. Verf.) deductive arguments which would be sound were certain intermediate steps added“, könnte man daher mit Blick auf die dialektischen Schlüsse sagen, Aristoteles habe auch solche Schlüsse als gültige Deduktionen anerkannt, die (erst) dann gültig sein werden, wenn man solche Prämissen ergänzt, welche einem adäquaten Verständnis der explizit vorausgesetzten Prämissen zufolge in diesen bereits unterstellt sind. Vgl. dazu auch die 3. Nachbem. zu Kap. I 2.

3. Die Topen der *Rhetorik*

Die Nähe der *Rhetorik* zur *Topik* kommt unter anderem dadurch zum Ausdruck, dass sich Aristoteles in der *Rhetorik* ebenfalls über weite Strecken einer ‚topischen‘ Vorgehensweise bedient. Hintergrund für die Anwendung von Topen ist die mit der *Topik* geteilte Theorie des *syllogismos*. Die Mehrzahl der rhetorischen Topen dient ebenso der Konstruktion von Enthymemen wie die Topen der *Topik*

der Konstruktion von dialektischen Deduktionen dienen. Dieser Umstand ist für die Vertreter einer syllogistischen Interpretation der Enthymeme besonders schwer zu erklären. Sie müssen daher in der Regel die Funktion der Topen strikt auf die Prämissenfindung beschränken (vgl. Sprute (1982, 165)), um dadurch eine Aufgabenteilung zwischen topischer Prämissensuche und syllogistischem Schließen aus der aufgefundenen Prämisse zu konstruieren. Die spezifischen Topen aus *Rhet.* I werden mit Prämissen gleichgesetzt oder ihnen so nahe gebracht, so dass sie sich einer syllogistischen Behandlung nicht weiter widersetzen (vgl. dazu die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14), und die allgemeinen Topen aus *Rhet.* II werden als Vorläufer der syllogistischen Enthymematik angesehen, die nur ihres praktischen Nutzens willen in der *Rhetorik* beibehalten werden (vgl. Sprute (1982, 190)). Der Versuch, gerade die Topen aus II 23–24 als Relikt einer frühen Enthymematik zu behandeln, ist schon deshalb problematisch, weil sich gerade in diesen Kapiteln die Spuren der spätesten Überarbeitung der Schrift finden; die übrigen genannten Strategien tragen dagegen zu einer Marginalisierung der Topen bei, was aufgrund der Zentralität der so genannten ‚topischen' Verfahrensweisen eine erstaunliche Konsequenz darstellt.

Ein erhebliches Problem bei der Interpretation der rhetorischen Topen stellt der Umstand dar, dass Aristoteles diesen Begriff in der *Rhetorik* weniger spezifisch gebraucht als in der *Topik*; einige Verwendungsweisen von ‚Topos' in der *Rhetorik* übernehmen die für die *Topik* herausgestellten Merkmale vollständig, andere weisen fast gar keine Gemeinsamkeiten mehr mit den Charakteristika der dialektischen Topen auf. *Ein* Grund für diesen heterogenen Topos-Begriff der *Rhetorik* besteht darin, dass Aristoteles in der *Rhetorik* mehr Material aus der Tradition verarbeitet und dass dabei stellenweise die Ausarbeitung eigener Topen in den Hintergrund gerät. In einigen Zusammenhängen übernimmt Aristoteles dabei sogar den *materialen* Topos-Begriff (siehe oben, Abschnitt 1) der traditionellen Rhetorik, den er für die dialektischen Topen strikt ablehnt. – Nimmt man als gegeben an, dass Aristoteles sowohl die spezifischen Topen aus *Rhet.* I (vgl. 1396b28ff., 1419b18f.) als auch die Mittel zur Emotionserregung zusammen mit den Ausführungen zum Charakter (vgl. 1396b33ff. und 1419b27) als ‚Topen' bezeichnet, dann müssen mindestens folgende Arten von Topen berücksichtigt werden:

	Ort	Beschreibung	Beispiele
(i.)	5–14 (ohne I 6b–I 7)	spezifische Topen der drei Redegattungen	„Auch Gesundheit und Schönheit und Derartiges (sind ein Gut), denn es sind Vortrefflichkeiten des Leibes und sie bringen vieles hervor". „Auch sich an den Feinden zu rächen und sich nicht versöhnen zu lassen; denn die Vergeltung herbeizuführen ist gerecht, das Gerechte aber ist schön".
(ii.)	I 6b	Topen zu kontroversen Gütern	„Auch das, wonach die Menge strebt und was offensichtlich Gegenstand des Streites ist; wonach nämlich alle streben, dies sei, sagten wir, das Gute."

(iii.)	I 7	Topen zum größeren Gut	„Auch dann, wenn das eine (Gut) immer die Folge eines anderen ist, jenes aber nicht von diesem, (dann ist jenes das größere Gut) ..., denn der Gebrauch dessen, was Folge ist, ist im Gebrauch von jenem enthalten".
(iv.)	I 15	Topen der kunstfremden Überzeugungsmittel	„Auch (muss man sagen), dass das Gerechte etwas Wahres und Nützliches ist, aber nicht das nur gerecht Erscheinende und daher auch nicht das geschriebene Gesetz; denn es bringt nicht (immer) die Leistung des Gesetzes hervor."
(v.)	II 2–11, II 12–17	Topen der Emotionserzeugung	„Auch (zürnt man), wenn man gerade das Gegenteil erwartet; denn das, was ganz gegen die Erwartung ist, bereitet mehr Schmerz".
(vi.)	II 19	Topen über Mögliches, Geschehenes usw.	„Auch ist von dem, wovon es für den Anfang möglich ist zu entstehen, auch das Ziel möglich; denn nichts von dem Unmöglichen entsteht oder beginnt zu entstehen".
(vii.)	II 23–24	Gemeinsame oder allgemeine Topen (Typ 1)	„Ein weiterer (Topos ergibt sich) aus dem Eher und Weniger ... Denn das bedeutet: Wenn etwas dem, dem es mehr zukommen könnte, nicht zukommt, dann ist offensichtlich, dass es auch nicht dem zukommt, dem es weniger zukommen könnte."
(viii.)	II 23–24	Gemeinsame oder allgemeine Topen (Typ 2)	„Ein weiterer für die prozessierenden und beratenden (Redner) gemeinsamer (Topos besteht) darin, die veranlassenden und die abhaltenden Faktoren zu prüfen sowie die Gründe, um derentwillen man etwas tut und vermeidet."
(ix.)	II 23–24	Gemeinsame oder allgemeine Topen (Typ 3)	„Ein weiterer (Topos ergibt sich) daraus, dass man das über einen selbst Gesagte gegen den wendet, der es sagte".
(x.)	III 15	Topen der Beschuldigung	„Ein weiterer (Topos beruht) darauf, die Beschuldigung anzuklagen, (indem man sagt,) wie schwer sie sei".
(xi.)	*Topik*	Standard-Topen der *Topik*	

Selbst diese feinkörnige Klassifikation funktioniert nur mit Blick auf bestimmte typische Beispiele; innerhalb der Kapitel und Topen-Gruppen selbst sind ebenfalls Unterschiede auszumachen. Versucht man nun, diese verschiedenen Klassen von Topen ausgehend vom engen Topos-Begriff der *Topik* (der für den vorliegenden Zweck als homogener behandelt wird, als er tatsächlich ist) aus einzuordnen, dann kommen folgende Kriterien in Betracht: (A) Operiert der Topos mit logischen oder formalen Kategorien wie den Prädikabilien, den Gegensätzen usw.? (B) Ist der Topos auf alle Gegenstandsbereiche der Wirklichkeit, wie Physik, Ethik usw. gleichermaßen anwendbar? (C) Ist der Topos auf alle Gattungen der Rhetorik anwendbar? (D) Kann der Topos verschiedene Prämissen konstruieren, bzw. ist er für unterschiedliche inhaltliche Voraussetzungen offen (Gegenteil: Mit ein und demselben Topos können immer nur bestimmte Prämissen konstruiert werden)? (E) Stellt der Topos ein Schlussschema für den Schluss von den Prämissen auf die Konklusion dar? (F) Stellt der Topos eine Anleitung zur Auffindung von Prämissen dar? (G) Stellt der Topos eine Anleitung zur Argumentation (im engeren Sinne: wenn eine Begründung für etwas gegeben wird)? (H) Lässt der Topos offen, was man genau sagen muss (Gegenteil: der Topos gibt eine genaue Formulierung vor, die man gebrauchen soll)? (I) Stellt der Topos eine Verfahrensanleitung dar (Gegenteil: Gemeinplatz ohne Anleitungscharakter)? – Ganz schematisch und unter Vernachlässigung der Details lässt sich daraus das folgende Schema konstruieren:

	(x.) III 15	(iv.) I 15	(v.) II 2 ff.	(ix.) II 23 f.	(i.) I 5–14	(ii.) I 6b	(iii.) I 7	(viii.) II 23 f.	(vi.) II 19	(vii.) II 23 f.	(xi.) *Top.*
(A) ‚log.‘ Kategorien										×	×
(B) Universalität									×	×	×
(C) alle Gattungen						×	×	×	×	×	×
(D) unbest. Prämissen						×	×	×	×	×	×
(E) Schlussschema					×	×	×	×	×	×	×
(F) Prämissenfindung					×	×	×	×	×	×	×
(G) Anl. zur Argument.				?	×	×	×	×	×	×	×
(H) Offene Formulier.			×	×	×	×	×	×	×	×	×
(I) Anl. zum Verfahren	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

Das Spektrum der rhetorischen Topen reicht somit von solchen Topen, die auch in der *Topik* stehen könnten, bis zu solchen Gebilden, die mit dem engen Toposbegriff der *Topik* gerade noch dies gemein haben, dass es sich um Anleitungen handelt, wie man unter bestimmten Umständen verfahren soll. Die Menge der Topen aus Kap. II 23, die mit der *Topik* übereinstimmen, ist sehr gering. Auf der anderen Seite ist eine vollständige Übernahme des traditionellen materialen Topos-Begriffs dann gegeben, wenn der Topos wörtlich das beinhaltet, *was* man in einer bestimmten Situation sagen soll. Die folgende Behandlung der rhetorischen Topen benutzt die Dreiteilung: 1. gemeinsame Topen, 2. spezifische Topen, 3. nicht-argumentative Topen. Unter der Überschrift ‚gemeinsamer Topos' werden die Topen aus II 19 und 23–24 behandelt; als spezifische Topen sollen alle in den Kap. I 5–14 an-

geführten Argumentationsmuster gelten, auch die aus den Kapiteln I 6b und I 7: obwohl diese gewisse Gemeinsamkeiten mit den allgemeinen Topen aufweisen, sind sie nämlich einer bestimmten Gattung zugeordnet. Der Begriff der nicht-argumentativen Topen ist nicht trennscharf; diese Klasse soll einfach die Restmenge der zu behandelnden Topen beinhalten.

3.1 Die gemeinsamen Topen

Die gemeinsamen Topen der *Rhetorik* werden allgemein als *die* Topen der *Rhetorik* bzw. als die paradigmatischen Topen angesehen. Dabei versteht man unter den gemeinsamen Topen zu Unrecht oft nur die Topen der Kap. II 23–24, während man die Topen von II 19 als Gebilde einer eigenen Klasse, nämlich der so genannten allgemeinen Dinge (τὰ κοινά) ausschließt (vgl. aber Anm. (2.) zu 1391b23–28). Für diese Auszeichnung der gemeinsamen Topen und besonders der Topen aus II 23–24 als paradigmatische Topen der *Rhetorik* dürfte es zwei Gründe geben: Erstens finden sich in II 23 diejenigen Topen, die mit denen der *Topik* am ehesten (wenn man von *Top.* III und *Rhet.* I 7 absieht) übereinstimmen; zweitens nimmt statistisch gesehen Aristoteles' Neigung, explizit von ‚Topen' zu sprechen, in den entsprechenden Kapiteln stark zu:

Verwendung von ‚τόπος' in:	Anzahl der Vorkommnisse:
I 2	4 ×
I 5–15	4 ×
II 3	1 ×
II 22–24	51 ×
II 25–26	3 ×
III 1	1 ×
III 15	12 ×
III 19	3 ×

Schon aufgrund dieser quantitativen Verteilung ist verständlich, dass, wann immer von ‚Topen' in der *Rhetorik* die Rede ist, vor allem die gemeinsamen Topen angeführt werden, und wann immer von gemeinsamen Topen die Rede ist, bevorzugt die Topen der Kapitel II 23–24 genannt werden. Allerdings ist die Statistik kein zuverlässiger Leitfaden, um zwischen mehr und weniger wichtigen Topen zu unterscheiden. So spricht etwa Aristoteles in *Rhet.* I 7 nicht ausdrücklich von ‚Topen', während genau dieselben Gebilde in *Top.* III ständig ausdrücklich als Topen bezeichnet werden. Hinzu kommt, dass Aristoteles für die Bezeichnung der spezifischen Topen noch andere Ausdrücke einführt (vgl. unten Abschnitt 3.2). – Die allgemein zu beobachtende Auffassung, die Kapitel II 23–24 würden die Logik der *Topik* in die *Rhetorik* einbringen und auf diese Weise die Gesamtsystematik vervollständigen, ist so nicht richtig, wie sich aus folgenden Punkten ergibt:

(i.) Obwohl die äußere, sprachliche Form der Topen aus II 23 mit den Standard-Topen der *Topik* übereinstimmt, finden sich nur wenige Topen, die tatsächlich auch in der *Topik* vorkommen oder auch nur auf denselben Grundkategorien wie die Topen der *Topik* beruhen. Sicher *keine* Übereinstimmung zur *Topik* weisen die Topen Nr. 5, 6, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, (Teile von Nr. 22), 23, 24, 25, 26, 27, 28 auf. Und auch von den hier nicht genannten Topen weisen keineswegs alle direkte Übereinstimmungen mit der *Topik* auf. Klare und substantielle Übereinstimmungen mit bestimmten einzelnen Topen der *Topik* wie bei den Topen Nr. 4 und 4a sind sogar die Ausnahme. Vor allem aber fehlt das ganze Gerüst der Prädikabilien, so dass selbst da, wo einzelne Übereinstimmungen vorliegen, die Topen nicht Teil desselben Analysesystems sind. Die unausrottbare Auffassung, das Kapitel II 23 sei eine für den rhetorischen Gebrauch zugeschnittene Auswahl aus der *Topik* (vgl. Sieveke (260): „Wie die weitere Untersuchung zeigt, bezeichnen die hier vorgestellten Gesichtspunkte der Argumentationsermöglichung die in der *Topik* ausgearbeiteten dialektischen Topoi, aus denen Aristoteles hier eine für die *Rhetorik* effiziente Auswahl trifft."), ist daher unter keinem Gesichtspunkt vertretbar.

(ii.) Am Ende von Kap. I 2 stellt Aristoteles den spezifischen oder eigentümlichen Sätzen diejenigen allgemeinen Topen gegenüber, „die gemeinsam über Fragen der Gerechtigkeit, der Naturwissenschaft, der Politik und vieler anderer, der Art nach unterschiedener Dinge handeln". Als Beispiel dafür nennt er den Topos über das Eher und Weniger, der tatsächlich in Kap. II 23 behandelt. Für die meisten anderen Topen aus Kap. II 23 gilt jedoch nicht, dass sie in dem Sinn allgemein sind, dass man sie in allen Gegenstandsbereichen des Seienden anwenden könnte: Was zum Beispiel sollte man mit dem Topos Nr. 6 (man solle das, was gegen einen selbst vorgebracht wurde, gegen den anderen wenden) in der Physik anfangen? Die meisten Topen dieses Kapitels haben nur für die Anlässe der öffentlichen Rede (anklagen, verteidigen, zuraten, abraten, loben, tadeln) einen Wert. Sie sind ‚allgemein' oder ‚gemeinsam' nur in dem Sinn, dass sie nicht auf eine bestimmte Redegattung eingeschränkt sind. Und noch nicht einmal das gilt für alle Topen des Kapitels: manche Topen (z.B. Nr. 14, 20, 23, 27) sind ausdrücklich nur für eine bestimmte Redegattung verwendbar.

(iii.) In Kapitel I 3 und II 18 werden „gemeinsame (κοινά)" Topen angekündigt, die offenbar die in II 23–24 ausgeführten Topen nicht berücksichtigen (vgl. hierzu die Anm. zu II 18, 1392a1–7). Dabei ist vorausgesetzt, dass Aristoteles nicht zwischen „κοινά" und „gemeinsamen Topen (κοινοὶ τόποι) unterscheidet (vgl. die Anmerkung (2.) zu 1391b23–28). Die in I 3 und II 18 im Einzelnen angekündigten Topen werden bereits in Kapitel II 19 behandelt. Somit wäre der mit der Unterscheidung von spezifischen und gemeinsamen Topen operierenden Systematik schon durch die Ausführungen von II 19 genüge getan; würde das Kapitel II 23 fehlen, wäre das Programm von Buch I & II dennoch vollständig eingelöst, würden die Kapitel II 23 *und* 24 fehlen, dann würde allerdings eine explizite Behandlung der nur scheinbaren Enthymeme fehlen.

(iv.) Die Kapitel II 23–24 heben sich dadurch vom Rest der Bücher I & II ab, dass die Auswahl und Anordnung der Topen keinem systematischen Gesichtspunkt folgt. Während etwa in den Listen der Kapitel I 5–9 und 11 die einzelnen Topen teils aus einem zu Beginn genannten Grundsatz, teils aus vorhergehenden

Topen entwickelt werden, handelt es sich bei den Topenlisten aus II 23–24 um bloße Aneinanderreihungen. Damit ist ein weiteres Merkmal eng verknüpft:

(v.) In den Kapiteln II 23–24 kommt den Beispielen eine besondere Rolle zu. Es werden nicht nur *mehr* Beispiele und nicht nur Beispiele *aus mehr Quellen* genannt als in I 5 bis II 17, die Beispiele stellen oft auch das unmittelbare Vorbild für die allgemeine Formulierung der Topen dar und oft bliebe die allgemeine Beschreibung des Topos ohne die angeführten Beispiele ganz unverständlich. Im Unterschied vor allem zu den Kapiteln des ersten Buches, werden in II 23–24 nicht vorab formulierte Gesichtspunkte durch Beispiele erläutert, sondern die Topen werden erst aus der Analyse von Beispielen gewonnen. Da außerdem alle Topen, die eine gewisse Gemeinsamkeit mit der *Topik* aufweisen, sich unter den Topen Nr. 1–13 befinden, könnte man darüber spekulieren, ob das Kapitel II 23 nicht als eine Aufstellung dialektischer Topen begonnen, dann durch Beispiele aus zeitgenössischen Reden angereichert und schließlich um solche Topen ergänzt wurde, die sich direkt der Auswertung von Reden verdanken, aber nicht mehr dem strengen Begriff des ,gemeinsamen Topos' genügen.

3.1.1 Die Topen von II 23

Kapitel II 23 enthält ein Sammlung von ganz unterschiedlichen Topen. Eine Klassifikation der verschiedenen Typen scheint müßig, weil der inhomogene Charakter des Kapitels offenbar keiner Systematisierungsidee, sondern der Analyse historischer Beispiele entspringt. Eine grobe Einteilung könnte man vornehmen zwischen Topen, die aufgrund der oben angeführten Merkmale in der *Topik* stehen *könnten*, und solchen, die sich einer Einordnung in das Topen-Muster der *Topik* widersetzen würden.

Topik-*affine Topen:* Topos Nr. 1 kommt nicht in der *Topik* vor, aber gehört zu den *Topik*-affinen Topen: „... aus den konträren Gegensätzen; man muss nämlich prüfen, ob dem Kontrarium ein anderes Kontrarium zukommt, beim Aufheben, ob es nicht zukommt, beim Aufstellen, ob es zukommt". Hier fehlt die aus der *Topik* gewohnte ,Wenn ..., dann ...'-Formel, aber ansonsten lässt sich der Topos völlig analog zu den dialektischen Topen konstruieren. Ein mit diesem Topos konstruiertes Argument würde lauten: ,Wenn der Krieg ein Übel ist, dann ist der Frieden ein Gut'. Zu den *Topik*-affinen Topen gehört auch Nr. 4 aus dem Eher/Weniger; hier wird auch das aus der *Topik* gewohnte ,Wenn ..., dann ...'-Schema benutzt: „Wenn etwas dem, dem es eher zukommen könnte, nicht zukommt, dann ist offensichtlich, dass es auch nicht dem zukommt, dem es weniger zukommen könnte". Weil sich dasselbe Schema so auch in der *Topik* findet, ist die Form des daraus gebildeten (Ein-Prämissen-)Arguments aufschlussreich: „Wenn schon die Götter nicht alles wissen, dann wohl auch nicht die Menschen". Im dialektischen Gespräch müsste der Gegner nur die Frage beantworten, ob die Götter nicht alles wissen, woraus dann die Konklusion gezogen werden könnte, dass es auch die Menschen nicht tun. Wenn man nun annimmt, dass derselbe Topos, wenn er in der Dialektik und der Rhetorik verwendet wird, dieselbe Art von Argument ermöglicht, dann wird aus Beispielen wie diesem, auch klar, wie sich Aristoteles die ent-

sprechenden Schlüsse in der Dialektik vorgestellt, nämlich als Ein-Prämissen-Argumente. Ein letztes Beispiel für einen *Topik*-affinen Topos sei um des aus ihm konstruierten Arguments willen angeführt; es ist der Topos Nr. 2 aus den Beugungsformen. Weil darin vorausgesetzt ist, dass man mit Blick auf die Grundform eines Nomens genau dasselbe aussagen können muss, wie mit Bezug auf die Beugungsformen, kann man aus ihm folgendes Argument konstruieren: „Das Gerechte ist nicht durchweg gut, denn dann müsste auch das Auf-gerechte-Weise (durchweg gut sein), nun ist es aber nicht wählenswert, auf gerechte Weise zu sterben." Man sieht hier deutlich, dass auch die rhetorischen Schlüsse nicht auf eine einzige Prämisse reduziert werden müssen. Der Verweis auf das Sterben (erste Prämisse) dient dazu, die zweite Prämisse einzuführen ‚das Auf-gerechte-Weise ist nicht immer gut' und mit dieser lässt sich der Schluss bilden: ‚Wenn das Auf-gerechte-Weise ist nicht immer gut ist, dann auch nicht das Gerechte.' – Für die *Topik*-affinen Topen der *Rhetorik* gelten also die oben, in Abschnitt 2 zu den dialektischen Topen ausgeführten Merkmale mit Ausnahme der Tatsache, dass die Topen der *Topik* ansatzweise zu einem Topensystem angeordnet sind (durch die Einteilung in die Prädikabilien sowie durch die Wiederkehr derselben Grundbegriffe und Maximen innerhalb aller Bücher) und dadurch eine zumindest eher systematische Analyse der vorliegenden Konklusionen ermöglichen, während die *Rhetorik* nur einen unsystematischen Katalog verzeichnet.

Argumentative, Prämissen-konstruierende Topen: Neben den *Topik*-affinen Topen finden sich in II 23 zahlreiche Anleitungen, die auf den Anlass der Rede zugeschnitten und daher nicht universal sind. Außerdem werden in diesen Topen keine allgemeinen logischen oder formalen Regeln angewandt. Entsprechend werden diese Topen auch nicht anhand der Kriterien ausgewählt, ob sich etwa zu den Termen der Konklusion konträre Gegensätze bilden lassen, ob sich eine Beugungsform bilden lässt, die Merkmale die Definition enthält usw., sondern anhand der Fragen, ob jemand etwas nicht mehr zugesteht, was er früher zugestand (vgl. Topos Nr. 5), ob Faktoren vorliegen, die zu einer Tat veranlassen oder von ihr abhalten (vgl. Topos Nr. 20), ob sich verdächtige Personen dadurch entlasten lassen, dass man den Grund für den entsprechenden Anschein nennt (vgl. Topos Nr. 23), ob etwas getan werden soll, was im Gegensatz zu anderen Taten steht (vgl. Topos Nr. 26), ob Fehler vorliegen, die sich zur Anklage oder Verteidigung nutzen lassen (vgl. Topos Nr. 27) usw. Die signifikanten Kriterien rühren aus Merkmalen der Redesituation wie zum Beispiel aus dem Verhalten des Gegners oder aus Merkmalen des zu vertretenden Falls her. Im zweiten dieser Fälle besteht eine Ähnlichkeit zu den spezifischen Topen des ersten Buches, anders als diese werden die vorliegenden Topen aber nicht aus den gattungsspezifischen Grundbegriffe (etwa dem Unrechttun) gewonnen, wenngleich einige der hier vorliegenden Topen nur für einzelne Gattungen verwendbar sind. Trotz dieser signifikanten Unterschiede zu den dialektischen Topen und den *Topik*-affinen Topen kann man sagen, dass es sich um Instrumente handelt, mit denen Prämissen konstruiert oder aufgefunden und (enthymematische) Argumente gebildet werden sollen. Um das Unwesentliche vereinfacht, enthält etwa der Topos Nr. 5 folgendes Schema: ‚Wenn es früher richtig war, P zu tun, dann ist es auch jetzt noch richtig, P zu tun'. Wenn die angestrebte Konklusion die Empfehlung beinhaltet, dies und das zu tun, dann kann mit

Hilfe dieses Topos danach gesucht werden, ob es zu einem früheren Zeit als richtig galt, diese Art von Handlung auszuführen. Ist dies der Fall, dann ist eine Prämisse gefunden, aus der das Argument gebildet wird: ‚Wenn es früher als richtig galt, dies und das zu tun, dann hat es auch jetzt noch als richtig zu gelten, dies und das zu tun'. Ähnlich funktioniert Topos Nr. 11: p und p^* sind entgegengesetzte Sachverhalte. Das Schema lautet: ‚Wenn ein maßgebliches Urteil besteht, wonach p wahr ist, dann ist p^* falsch'. Angenommen, es gilt die Auffassung zu widerlegen, dass ein Krieg gegen Grenznachbarn ein Gut ist. Dann ist ein maßgebliches Urteil über die entgegengesetzte Auffassung zu suchen, welches dann in der Prämisse verwendet werden kann. Das Ergebnis ist ein Argument der Typs: ‚Da von dem-und-dem die maßgebliche Auffassung besteht, dass Krieg gegen Grenznachbarn ein Übel ist, ist die Auffassung, wonach ein solcher Krieg ein Gut ist, falsch'. – Während sich eine Mehrheit der dialektischen Schlüsse als zwingende Deduktionen verstehen lassen, da ihr in den Topen ausgedrücktes Konstruktionsprinzip auf notwendige Maximen zurückging, handelt es sich hierbei nun überwiegend um Zeichenschlüsse und andere nicht zwingende Schlüsse. Aber ob zwingend oder nicht, es können auf diese Weise z.T. gültige und gute Argumente gebildet werden; dies gilt aber nicht für alle Topen, die man in II 23 findet:

Nicht-argumentative Topen: Topos Nr. 16 empfiehlt, das, was einem der Gegner zum Vorwurf macht, gegen ihn selbst vorzubringen. Nun ist der Vorwurf, der andere habe dasselbe getan, kein Argument dafür, dass man es selbst nicht getan hat. Auch ist es problematisch, in solchen Fällen noch von einer Prämisse und einer Konklusion zu sprechen. Außerdem ist ein solcher Topos schon nahe daran, dass der Redner direkt die Worte in den Mund gelegt bekommt, die er in einer bestimmten Situation vorbringen soll, denn die Empfehlung läuft darauf hinaus zu sagen: ‚Das hast du selbst getan.' Ein Grenzfall ist auch Topos Nr. 28 aus der Etymologie der Eigennamen. Natürlich kann man den aus dem Namen ‚Thrasymachos' entnommenen Vorwurf, streitsüchtig zu sein, in die Form eines Arguments kleiden: ‚Streitsüchtig bist du, *denn* du heißt ‚Thrasymachos''; allerdings zeigt sich hieran, dass zu einem Argument auch noch eine Rechtfertigung im Hintergrund stehen muss, die im vorliegenden Fall niemand vertreten wollte. Konnte man in den Fällen des letzten Abschnitts noch sagen: ‚Es ist falsch, denn es besteht ein entgegengesetztes maßgebliches Urteil, *und was maßgebliche Urteile besagen, ist in der Regel richtig*', wird man nicht für die Rechtfertigung eintreten wollen, dass die Etymologie des Eigennamens etwas über den Charakter des Trägers verrate. Diese Topen sind daher am ehesten als Anleitungen anzusehen, die dem Redner in bestimmten Situationen weiterhelfen, wollte man sie unter das Dach der argumentationsbezogenen Instrumente bringen, müsste man dazu einen sehr weiten Begriff von Argumentation unterstellen.

3.1.2 Die Topen von II 24

Die Topen zur Bildung nur scheinbarer Enthymeme aus Kapitel II 24 kehren zu formalen Merkmalen von Argumenten zurück, wie auch die Lehre von den eristischen Schlüssen oder Fehlschlüssen, die in *Soph. el.* entfaltet wird, grundsätzlich

das begriffliche Inventar der Dialektik weiter benutzt. Nach dem Topos Nr. 9 lässt sich etwa das Argument bilden, dass Alexandros die Helena zu Recht geraubt habe, *denn* die Wahl sei ihm vom Vater überlassen worden. Der Schluss kommt aber nur zustande, weil man den Zeitpunkt unterschlägt, zu dem Helenas Vater Alexandros die Wahl überlassen hat. Die scheinbaren Enthymeme beruhen wie die eristischen Argumente darauf, dass dem Adressaten die Fehlerhaftigkeit des Schlusses verborgen bleibt.

3.1.3 Die Topen von II 19

Die Begriffe ‚möglich' und ‚unmöglich', ‚geschehen' und ‚ungeschehen', ‚künftig', die in *Rhet.* II 19 behandelt werden, passen prinzipiell zur formalen Vorgehensweise der *Topik*. Daher sind die Topen dieses Kapitels nicht nur im Sinne von gattungsübergreifenden Werkzeugen der *Rhetorik* ‚gemeinsam', sondern stellen im Prinzip ein universelles Instrument dar. Allerdings sind sie nur ‚im Prinzip' universell, weil die Topen nicht systematisch das Mögliche und das Faktische erfassen, sondern einen bestimmten Interessenschwerpunkt erkennen lassen. So könnte der Begriff des Geschehenen einerseits als die der Möglichkeit korrespondierende Modalität der Wirklichkeit entwickelt werden, was in den tatsächlich dargebotenen Topen aber interessiert, scheinen im Wesentlichen auf Belange der Gerichtsrhetorik bezogen zu sein. So eignet sich der Topos ‚Wenn einer etwas wollte und dazu in der Lage war, dann ist es auch geschehen', vorzüglich für einen Ankläger. Es bleibt auch offen, welchen Möglichkeitsbegriff Aristoteles den Topen über das Mögliche zugrunde legt. Von diesen Einschränkungen abgesehen, lassen sich die Topen dieses Kapitels ganz in Analogie zu den dialektischen Topen verstehen. Typischerweise entsprechen sie der folgenden Form: ‚Wenn von zwei Dingen das Schwierigere möglich ist, dann auch das einfache'. Das erste Kriterium für die Verwendbarkeit aller dieser Topen ist natürlich, dass ein Satz über die Möglichkeit oder darüber, dass etwas tatsächlich geschehen ist, angestrebt wird. Wenn das der Fall ist, dann ist beim vorliegenden Beispiel etwa danach zu fragen, ob sich zwei Dinge im Verhältnis von schwieriger und einfacher zueinander verhalten. Ist das wiederum der Fall, lässt sich eine Prämisse auswählen und ein Argument wie ‚Wenn es möglich ist, auf der Luftmatratze den Ärmelkanal zu überqueren, dann ist es möglich, im Schlauchboot den Ärmelkanal zu überqueren' bilden. Das Kapitel wechselt frei von Topen, die sprachlich in der Form ‚Wenn …, dann …' formuliert sind, zu Topen nach dem Vorbild: ‚Wovon das Ganze möglich ist, davon sind auch die Teile möglich'.

3.2 Die spezifischen Topen

Die spezifischen Topen werden ‚spezifisch' oder ‚eigentümlich' genannt, weil sie nur in *einer* rhetorischen Gattung brauchbar sind und weil es Topen sind, die sich aus einem bestimmten Verständnis eines inhaltlichen Grundbegriffs ergeben. Die-

ses letzte Kriterium ist wichtig, denn es finden sich auch in *Rhet.* II 23 Topen, die etwa nur in der Gerichtsrede brauchbar sind, aber dennoch nicht zu den spezifischen Topen von *Rhet.* I passen würden; außerdem hat die Bezogenheit auf eine einzelne Gattung nichts mit den institutionellen Abläufen einer Redegattung zu tun, sondern geht ausschließlich auf die Beschäftigung mit einem thematischen Grundbegriff dieser Redegattung zurück. Eigentümliche Topen im engeren Sinn befinden sich in den Kapiteln I 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14 (vgl. dazu die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Die thematischen Grundbegriffe, aus denen die spezifischen Topen der *Rhetorik* entwickelt werden sind daher: Glück, gut/nützlich, besser/nützlicher, schön, Tugend, Unrecht bzw. Unrechttun (abgeleitet davon: freiwillig, Gesetz usw.), Lust, größeres Unrecht und die Gegenteile.

Die folgende Deutung der spezifischen Topen macht drei Voraussetzungen:

1. Die Funktionsweise der spezifischen Topen hat mit dem in der 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14 beschriebenem Umstand zu tun, dass die einzelnen angeführten Sätze und Beschreibungen nicht isoliert vorgetragen werden, sondern typischerweise in Verbindungen wie ‚F ist gut, *denn* es ist so-und-so‘ stehen, und dass die jeweils gegebenen Beschreibungen und Begründungen letztlich von der in jedem Kapitel bzw. zu jedem Grundbegriff gegebenen Ausgangsdefinition stehen.

2. Die Funktionsweise der spezifischen Topen ist in Analogie zu den gemeinsamen Topen zu beschreiben. Dies wird durch die Parallelisierung der gemeinsamen und der spezifischen Topen im Schlussabschnitt von I 2 sowie durch den ‚nahtlosen‘ Übergang von spezifischen Topen zu dialektischen Topen in Kapitel I 6 und 7 nahe gelegt.

3. Die spezifischen Topen sollen die Formulierung von Enthymemen (oder Beispielen) anleiten. Das ergibt sich unter anderem daraus, dass Aristoteles zu Beginn von Buch II mit Blick auf die spezifischen Topen des ersten Buches behauptet, die Bildung von Enthymemen behandelt zu haben.

3.2.1 Der Standard-Fall: Spezifische Topen mit γάϱ-Satz

Ein typischer Topos etwa aus den Kapiteln I 5, 6 (erste Hälfte), 9, 11, 12, 13, 14 entspricht folgendem Beispiel (aus Kap. I 9): „Sieg und Ehre gehören zu den schönen Dingen; sie sind nämlich (γάϱ) wählenswert, ohne ertragbringend zu sein, und offenbaren die Überlegenheit an Tugend.“ Für einen Redner, der nach Mitteln sucht, um jemanden zu loben (d.h. er sucht nach Eigenschaften, Taten usw. der betreffenden Person, die schön sind), ergeben sich aus einem solchen Topos folgende Verwendungsmöglichkeiten: Zunächst wird er bei der Suche nach lobenswerten Merkmalen die Liste der spezifischen Topen zum Schönen durchgehen und jeweils prüfen, ob eines der darin hervorgehobenen Merkmale auf den zu Lobenden zutrifft. Bei dieser Aufgabe kommt ihm entgegen, dass er sich zuvor Faktenwissen über die zu lobende Person oder Sache zugelegt hat (Entsprechendes gilt natürlich für die politische Rede und die Gerichtsrede); dazu nämlich wird der Redner in

II 22, 1396a3 ff., aufgefordert, für die politische Rede enthält Kap. I 4 sogar eine Anleitung, wie und nach welchen Gesichtspunkten solche Fakten zu sammeln sind. Stimmt daher das in einem Topos genannte Merkmal mit einer im vorliegenden Fall vorhandenen Eigenschaft oder Begebenheit überein, ist klar, dass der Topos passt und die entsprechende Eigenschaft Gegenstand des Lobs sein kann. Bis hierher erfüllt der spezifische Topos das, was bei den gemeinsamen Topen als die ‚*inventive* Aufgabe' bezeichnet wurde. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei, dass durch die Anwendung von Topenlisten, die lobenswerten Aspekte eines vorliegenden Falls systematisch erfasst werden; wer eine solche Liste benutzt, stellt sicher, dass keine wichtigen Quellen des Lobs übersehen werden.

Ist man soweit gelangt, ergeben sich folgende Möglichkeiten:

(i.) Der Redner argumentiert, dass der zu Lobende eine schöne Eigenschaft hat bzw. dass er lobenswert ist, weil ihm ‚Sieg und Ehre' zukommen.

(ii.) Der Redner argumentiert, dass Eigenschaften oder Taten des zu Lobenden die lobenswerten Merkmale ‚Sieg und Ehre' aufweisen.

(iii.) Der Redner argumentiert, dass ‚Sieg und Ehre', welche als Merkmale des zu Lobenden feststehen, zu den lobenswerten bzw. schönen Dingen gehören.

In Fall (i.) ist sowohl unkontrovers, dass der Betreffende die lobenswerten Merkmale aufweist, als auch, dass diese Merkmale lobenswert sind. Von einer ‚Argumentation' kann man hier eigentlich nur insofern sprechen, als das Vorhandensein der Merkmale als Grund für die Lobenswürdigkeit angeführt wird. Bei einer solchen unkontroversen Lage kommt es auf die argumentative Form gar nicht an, sondern es genügt im Grunde die lobenswerten Eigenschaften (die man mit Hilfe der Topenlisten aufgefunden hat) in Erinnerung zu rufen; so sagt auch Aristoteles in 1416b25–28: „Man muss die bekannten (Handlungen nur) in Erinnerung rufen; deswegen bedürfen die meisten keiner Erzählung, wie wenn man zum Beispiel den Achill loben will – denn alle kennen die Taten –, aber man muss sie verwenden." Auch weist Aristoteles in I 2, 1356b26–28, grundsätzlich darauf hin, dass bei der Überzeugung einiges unmittelbar überzeugend ist, während man von anderen Dingen erst durch die Rückführung auf schon Überzeugendes überzeugen kann.

In Fall (ii.) ist unkontrovers, dass die genannten Merkmale lobenswert sind, aber es muss nachgewiesen werden, dass der Betreffende durch bestimmte Eigenschaften und Handlungen diese allgemein lobenswerten Merkmale erfüllt. Das scheint im vorliegenden Fall eine leicht erklärbare Frage zu sein; denkt man aber an analoge Fälle etwa der Gerichtsrede, in der das Zutreffen eines Tatbestandes (welcher unkontroverserweise ungerecht ist) nachgewiesen werden soll, dann ist die Aufgabe alles andere als trivial und setzt schon ein besonderes Definitionswissen voraus; vgl. 1374a6–9: „… muss man deswegen wohl Definitionen aufstellen, was Diebstahl, was übermütige Misshandlung, was Ehebruch ist, damit wir, wenn wir zeigen wollen, ob ein Unrecht vorliegt oder nicht, in der Lage sind, das Gerechte ans Licht zu bringen".

In Fall (iii.) ist das Zukommen der Merkmale ‚Sieg und Ehre' unkontrovers, aber es soll dafür argumentiert werden, dass es sich um lobenswerte bzw. schöne

Merkmale handelt, und hierbei kommt nun die γάϱ-Klausel des Topos zum Einsatz: „sie sind *nämlich* wählenswert, ohne ertragbringend zu sein, und offenbaren die Überlegenheit an Tugend". Mit ihrer Hilfe kann ein Enthymem konstruiert werden, das die folgende Struktur aufweist:

> ,Die Person x ist aufgrund eines bestimmten Sieges lobenswert, *denn* der Sieg (im Allgemeinen) gehört zu den wählenswerten Dingen, die nicht ertragbringend sind.'

Aristoteles selbst nennt öfters Beispiele von Enthymemen, die in dieser Form (mit ,γάϱ (denn, nämlich)' formuliert sind. Im Prinzip spricht aber auch nichts dagegen, die Konstruktion zu wechseln und ein Enthymem mit ,εἰ (wenn)' zu konstruieren:

> ,Wenn der Sieg zu den wählenswerten Dingen gehört, die nicht ertragbringend sind, dann ist auch x aufgrund dieses bestimmten Siegs lobenswert.'

Im Hintergrund des Arguments steht die Ausgangsdefinition für das Schöne bzw. Lobenswerte, nämlich dass es das an sich selbst Wählenswerte ist, und ,an sich selbst' bedeutet eben, dass es nicht wegen eines Ertrags gewählt wird. Auf diese Weise spielt die Definition des jeweiligen Grundbegriffs (hier: schön/lobenswert) bei den spezifischen Topen und den aus spezifischen Topen gebildeten Enthymemen eine ähnliche Rolle wie die ,logischen' oder formalen Gesetze bei den allgemeinen Topen der *Topik*. Weil der spezifische Topos in *Rhet.* I oft auch über mehrere Schritte hinweg mit der Ausgangsdefinition verbunden ist, ist auch folgende Verwendung unseres Beispieltopos denkbar: ,Die Person x ist aufgrund eines bestimmten Sieges lobenswert, *denn* der Sieg bringt eine Überlegenheit an Tugend zum Ausdruck, und Tugend ist lobenswert, *denn* Tugend ist die Fähigkeit, Wohltaten zu erweisen, und wer Wohltaten erweist, ist den anderen nützlich.' Dass der Nutzen, den man für die anderen in Absehung des eigenen Vorteils erlangt, zu den schönen Dingen gehört, geht wiederum aus der Ausgangsdefinition des Schönen bzw. Lobenswerten hervor. Im Prinzip spricht also nichts dagegen, dass der Redner mehrere Begründungsschritte benutzt und dabei im äußersten Fall auch auf die Ausgangsdefinition als Prämisse zurückgreift. Die Begründungs- oder Prämissen-Ketten, die etwa von der Definition des Schönen zur Lobenswürdigkeit des Sieges führen, werden dem Redner durch den Aufbau der einzelnen Kapitel aufgespannt. Wie weit er bei sei seiner Argumentation in Richtung auf die Ausgangsdefinition zurückgeht, ob er nur eine einzige Begründung gebraucht oder mehrere Schritte einbaut, ob die Ausgangsdefinition als anerkannt stillschweigend vorausgesetzt werden kann oder ob sie ausdrücklich angeführt werden muss, bleibt dem Ermessen des Redners überlassen.

Für Fall (i.) und Fall (iii.) gibt der Topos eine direkte Argumentationsanleitung, in Fall (i.) zwar nur in dem einfachen Sinn, dass er dazu anleitet, jemanden aufgrund einer lobenswerten Eigenschaft als lobenswert zu erweisen, in Fall (iii.) aber in dem anspruchsvolleren Sinn, dass er dazu anleitet zu zeigen, warum bestimmte Eigenschaften einer zu lobenden Person lobenswert sind. In beiden Fällen liefert der Topos in komprimiertester Form eine geeignete Prämisse (die Begründungen, die das Enthymem nach der Anleitung des Topos gibt, sind nämlich anerkannte Prämissen) und zugleich ein allgemeines Argumentationsschema: ,*Wenn* einer Per-

son ‚Sieg und Ehre' zukommen, *dann* ist sie lobenswert', ‚*Wenn* Sieg (allgemein) zu den an sich wählenswerten Dingen gehört, die keinen Ertrag bringen, *dann* ist ein (konkreter) Sieg lobenswert' bzw. ‚Ein (konkreter) Sieg ist lobenswert, *denn* der Sieg gehört allgemein zu den wählenswerten Dingen, die keinen Ertrag bringen'. Man kann daher in Anlehnung an die Funktionsanalyse der allgemeinen Topen der *Topik* (vgl. oben, Abschnitt 2.1) sagen, dass auch die spezifischen Topen zur *Prämissenfindung* beitragen, allerdings kann ein spezifischer Topos nur bestimmte Prämissen liefern, die nur noch auf den Einzelfall bezogen werden müssen, während dialektische Topen gegenüber dem Inhalt der von ihnen herzustellenden Prämissen offen sind. Insofern der Topos zugleich ein komplettes Argumentationsschema liefert, das angibt, was man aufgrund welcher Prämissen folgern darf, kann man außerdem sagen, dass der spezifische Topos eine *probative* Funktion erfüllt. Der spezifische Topos kann nämlich ebenso als Rechtfertigung für einen Schluss angeführt werden wie ein allgemeiner Topos, nur ist der rechtfertigende Zusammenhang in diesem Fall nicht von der Art logischer Gesetze oder begrifflicher Implikationen, sondern von inhaltlicher Natur. Allein für den Fall (ii.) enthält der Topos keine Argumentationsanleitung, was aufgrund der Trivialität dieses Falls nicht weiter überraschend ist (es scheint kein größeres Problem zu sein, einen Sieg als Sieg zu identifizieren).

3.2.2 Nicht-Standard-Fälle

Im folgenden werden Topen behandelt, die nur andeutungsweise eine Begründung (und somit eine mögliche Prämisse) enthalten, sowie Topen, die aus einer Definition oder einer Dihairese bestehen.

Topen mit nur angedeuteter Begründung: In Abschnitt 3.2.1 wurde die γάρ-Klausel eines Topos dazu benutzt, um zu zeigen, inwiefern ein spezifischer Topos zur Bildung von Argumenten bzw. Enthymemen genutzt werden kann. Allerdings finden sich in *Rhet.* I auch zahlreiche Topen, die keine solche Klausel enthalten. Man könnte daher diese Topen als Ausnahme behandeln oder sie zum Anlass nehmen, um zu der alten (in der 1. Vorbem. zu I 4–14) kritisierten These zurückzukehren, dass spezifische Topen Protasen (im Sinne von kategorischen Prämissen) und nichts weiter seien. Wer genauer hinsieht, wird jedoch entdecken, dass die sonst in der γάρ-Klausel gegebene Begründung bei diesen Topen nur versteckt ist. Vgl. den (vollständigen!) Topos: „Auch diejenigen Tugenden, die mehr zum Genuss anderer als zum eigenen Genuss beitragen, (sind schön/lobenswert; d. Verf.)". Die oben behandelten Standard-Fälle beinhalteten erstens eine Beschreibung des schönen (oder guten, ungerechten usw.) Merkmals, aufgrund dessen das Vorkommen eines solchen Merkmals identifiziert werden kann, und zweitens die Begründung, warum es sich um ein schönes Merkmal handelt. Im vorliegenden Fall nun fallen Beschreibung/Identifizierung und Begründung zusammen. Wie ist das möglich? Die Formulierung „diejenigen Tugenden, die mehr zum Genuss anderer ... beitragen," beschreibt eine bestimmte Klasse von Tugenden, die aufgrund des Merkmals identifiziert werden kann, dass sie mehr zum Genuss anderer beiträgt als zum eigenen Genuss. Zugleich liegt hierin aber die Begründung dafür,

dass es sich um etwas Schönes/Lobenswertes handelt, denn die Wohltaten gegenüber anderen, die das Eigeninteresse zurückstellen, waren gleich zu Beginn des Kapitels als paradigmatischer Fall des Schönen ausgewiesen worden; „zum Genuss anderer ... beitragen(d)" ist aber ein offensichtlicher Fall des Erweisens von uneigennützigen Wohltaten. Ganz analog zu den Standard-Fällen lässt sich hieraus also ein Enthymem des Typs ,Die Person x ist aufgrund der-und-der Handlung lobenswert, *denn* diese Tat war von der Art, dass sie eher zum Genuss anderer als zum Genuss von x beitrug', bilden.

Topen mit ,Was auch immer, wer auch immer, wovon auch immer, wem auch immer': Zahlreiche spezifische Topen sind aus Formen von „ὅσος (wer auch immer)" gebildet und folgen der Form ,Was auch immer so-und-so ist, ist schön/nützlich usw.'. Vgl. etwa den Topos: „Wovon das Gegenteil ein Übel ist, das ist ein Gut." Auf diese Form der Topen ist das gleiche Erklärungsschema anzuwenden, wie im vorigen Abschnitt: die Begründung ist in der Beschreibung enthalten; wenn wir also etwas als das Gegenteil von einem Übel identifizieren, dann haben wird damit zugleich die Begründung für sein Gutsein. Das dies der Sinn solcher Topen ist, lässt sich auf verschiedene Weise belegen. Erstens lassen sich diese Topen leicht in die Standardform der *Topik* bringen: ,Wenn etwas das Gegenteil von einem Übel ist, dann ist es ein Gut.' (,Ist Frieden dem Krieg entgegengesetzt?' – ,Ja' – ,Ist Krieg ein Übel?' – ,Ja' – ,Dann ist Frieden ein Gut.') Zweitens wird auch in *Top.* III frei zwischen der ,Was auch immer ...'-Form und Versionen mit γάρ-Klausel gewechselt (vgl. etwa 118b4–7). Drittens tritt nicht selten der Fall ein, dass Aristoteles die implizit in der Beschreibung gegebene Begründung in einer γάρ-Klausel nochmals bekräftigend wiederholt: „Auch das, was ein größeres Gut hervorbringt [Beschreibung mit impliziter Begründung], ist ein größeres Gut; darin nämlich, sagten wir bestehe das Hervorbringen eines Größeren [Bekräftigung und Explikation der Begründung]". Viertens ist ein Beleg für die Bildung von ,Wenn ..., dann ...'-Enthymemen aus ,Was auch immer ...'-Topen anzuführen; vgl. I 7, 1363b36–38:

> „Auch bei dem, wovon das Hervorbringende größer ist, verhält es sich ebenso; wenn nämlich das, was gesund macht, wählenswerter ist als das Süße und ein größeres Gut, dann ist auch die Gesundheit ein größeres Gut als die Lust."

Der Topos im engeren Sinn besteht hier nur in den Worten „Auch bei dem, wovon das Hervorbringende größer ist, verhält es sich ebenso (nämlich dass es ein größeres Gut ist)." Das daraus konstruierte Enthymem lautet: ,Wenn das, was gesund macht, ein größeres Gut ist als das, was nur Lust macht, dann ist die Gesundheit ein größeres Gut als die Lust.' (Vgl. zu den Topen dieser Form auch unten, Abschnitt 3.2.3.)

Definitionen als Topen: Auch abgesehen von den Ausgangsdefinitionen der einzelnen Kapitel finden sich in Buch I der *Rhetorik* auffallend viele Definitionen. Nun steht es den Interpreten prinzipiell frei, diese Definitionen als Vorbereitung für die eigentlichen Topen anzusehen oder sie selbst Topen zu nennen. Weil sich nun direkt ein argumentativer Wert dieser Definitionen erkennen lässt, kann man zumindest sagen, dass die Definitionen der Funktion nach (teilweise) zu den Topen gehören oder ,funktional topisch' sind. Betrachten wir Kap. I 9, wo Aristoteles alle Tugenden einzeln definiert: „Es ist Gerechtigkeit die Tugend, durch welche

alle das Ihrige haben und zwar so, wie es das Gesetz befiehlt“, „Tapferkeit ist die Tugend, durch die man dazu in der Lage ist, in Gefahren schöne Werke zu vollbringen, und zwar wie es das Gesetz befiehlt“ usw. Diese Definitionen stehen nach der allgemeinen Definition der Tugend, und die allgemeine Definition der Tugend folgt auf die Definition des Schönen/Lobenswerten, indem aufgrund der allgemeinen Definition der Tugend gezeigt wird, inwiefern die Tugend schön/lobenswert ist. So betrachtet, hat die Definition der Einzeltugenden eine doppelte Aufgabe: Erstens zeigen diese Definitionen für jede einzelne Tugend, inwiefern sie überhaupt eine Tugend ist, und damit zeigen sie, inwiefern jede einzelne Tugend schön/lobenswert ist. Zweitens aber hilft die Definition, Fälle der entsprechenden Tugend aufzufinden und dafür zu argumentieren, dass es sich um die entsprechende Tugend handelt. Wenn man sich Fall (ii.) aus dem Abschnitt 3.2.1 in Erinnerung ruft, so wird klar, inwiefern dies ein wichtiges Argumentationsanliegen sein kann. Zuerst erfüllt die Definition wieder die *inventive* Funktion: Hat die zu lobende Person Eigenschaften aufzuweisen, die einer der Definitionen der Einzeltugenden entspricht? Wenn ja, dann ist mit Hilfe der betreffenden Definition zu zeigen, dass die Eigenschaften, die die zu lobende Person zugestandenermaßen aufweist, die Voraussetzungen der entsprechenden Tugend erfüllt sind und die Person daher lobenswert ist. Man kann mit Hilfe der Definitionen wie folgt argumentieren: ‚Er ist tapfer, *denn* er hat bei der-und-der Gelegenheit schöne Werke unter Gefahren vollbracht, wie es das Gesetz befiehlt. Er ist lobenswert, *denn* er ist tapfer.‘ Somit ist deutlich, dass die Definition analog zu den bisher behandelten Topen gebraucht werden kann.

Wollte man die Definitionen und definitionsartigen Beschreibungen des ersten Buches nicht wie spezifische Topen behandeln, dann müsste man für weite Teile etwa von I 5 oder von I 10 eine ganz eigentümliche Funktion ersinnen. Die Bedeutung der Definitionen wird vor allem auch bei der Gerichtsrede deutlich: Um etwas als Unrecht zu erweisen, braucht man die Definition des Unrechts: „freiwillig jemandem gegen das Gesetz schaden“. Man kann damit argumentieren: ‚Die Person x hat mit der-und-der Tat ein Unrecht begangen, *denn* sie war freiwillig‘ oder ‚Die Person x hat mit der-und-der Tat kein Unrecht begangen, *denn* sie war unfreiwillig‘. Argumentiert man mit Freiwilligkeit, dann braucht man die Definition derselben: „was man wissentlich und ohne Zwang tut“. Damit kann man argumentieren: „Die Person x hat mit der-und-der Tat kein Unrecht begangen, denn die Tat geschah unter Zwang“ usw.

Dihairesen als Topen: In einem engen Zusammenhang mit den Definitionen stehen die Dihairesen; sie lassen sich ebenfalls funktionsanalog zu den bisher behandelten Topen einsetzen. Das wichtigste Beispiel einer Dihairese ist die Unterteilung der Handlungsgründe in I 10; vgl. 1369a5–7:

> „Daher tun sie alles, was sie tun, notwendigerweise aus einem von sieben Gründen, aufgrund von Zufall, von Natur aus, durch Gewalt, aus Gewohnheit, aufgrund von Überlegung, aus Wut und aus Begierde.“

Zunächst erfüllt eine solche Dihairese die inventiv-analytische Aufgabe der Topenlisten: Man analysiert zunächst einen vorliegenden Fall nach den angegebenen Handlungsgründen; ist ein solcher gefunden, lässt sich für die Freiwilligkeit oder

Unfreiwilligkeit argumentieren oder man benutzt nun die für jeden Handlungsgrund gegebene Definition, um im oben beschriebenen Sinn dafür zu argumentieren, *dass* dieser Handlungsgrund vorliegt. Die Dihairese kann aber auch selbst ein Argument anleiten, nämlich eines der Form: ,Weil die Tat aus einem der folgenden Gründe erfolgt sein muss, diese und jene Gründe aber nicht in Frage kommen, muss die Tat aus dem verbleibenden Grund heraus erfolgt sein.'

3.2.3 Die Topen von I 6 und I 7

In Kapitel I 6 wechselt Aristoteles, nachdem er zuerst das Gute definiert und dann aufgrund dieser Definition einzelne Güter aufgezählt hat, recht unvermittelt die Verfahrensweise: nachdem bisher nur die allgemein anerkannten Güter genannt worden seien, sollen nun Mittel angegeben werden, mit denen man etwas in umstrittenen Fällen als gut erweist. Es folgen der Topen der Form „Wovon das Gegenteil ein Übel ist, das ist ein Gut" (zur allgemeinen Form dieser Topen vgl. oben in Abschnitt 3.2.2: „Topen mit ,Was auch immer, wer auch immer, wovon auch immer, wem auch immer'"). Auch diese Topen setzen die Ausgangsdefinition des Guten voraus, was sich aber gegenüber den unkontroversen Fällen geändert hat, ist dies: Bei den unkontroversen Fällen wurden Dinge genannt, die man der Art nach für gut hält. Bei den kontroversen Topen werden Dinge als Gut erwiesen, indem man zeigt, dass sie solche akzidentelle Merkmale aufweisen oder in solchen Beziehungen stehen oder solche Folgen haben usw., von denen man aufgrund der Definition des Guten meinen muss, sie machten das, dem sie zukommen zu einem Gut. Beispiel: „Auch das, was gelobt wird (ist ein Gut): Keiner nämlich lobt das, was nicht gut ist." Hiermit können Dinge beliebiger Art als gut erwiesen werden, mit dem Argument, dass sie von jemandem gelobt worden seien: ,Der Wein ist ein Gut, *denn* er wurde von Sokrates gelobt.' Durch diesen Zug sind die Topen in der zweiten Kapitelhälfte von I 6 den dialektischen Topen der *Topik* ähnlich, weil sie nicht eine bestimmte Prämisse bereitstellen, sondern gegenüber dem Inhalt der zu konstruierenden Prämisse neutral sind. Sie stimmen andererseits mit den übrigen spezifischen Topen der *Rhet.* überein, insofern sie auch die Definition einer der Grundbegriffe ,schön', ,gut' usw. voraussetzen.

Dasselbe wie für die Topen aus der zweiten Hälfte von I 6 gilt für die Topen über das Bessere in I 7, die direkte Vorbilder bzw. Entsprechungen in *Top.* III haben. Der einzige Unterschied zu den genannten Topen aus I 6 liegt darin, dass die Topen aus I 7 zusätzlich zur Definition des Guten ein mathematisches Modell des Größeren voraussetzen, was in Kombination mit dem Begriff des Guten den Begriff des Besseren ergibt. Vgl. den Topos: „Auch dann, wenn das eine Gut immer die Folge eines anderen ist, jenes aber nicht von diesem ..., denn der Gebrauch dessen, was Folge ist, ist im Gebrauch von jenem enthalten." Das größere Gut wird hier dadurch bestimmt, dass ein Gut A immer die Folge des anderen (als geringer zu erweisenden) Guts B ist, so dass das Vorhandensein von A das Vorhandensein von B impliziert. Wer daher das Gut A wählt, bekommt die Güter A + B, was nach einem mathematischen Modell ein größeres Gut ist als B allein. Hieraus

lässt sich das Argument bilden: ‚Wenn Wissen immer eine Folge von Lernen ist, dann ist Wissen besser als Lernen.‘

3.3 Die außer-argumentativen Topen

Einige der Gebilde, die Aristoteles als ‚Topen‘ bezeichnet, tragen diese Bezeichnung offenbar eher im Anschluss an die materialen Topen der traditionellen Rhetorik als im Anschluss an den funktional präzisierten Topos-Begriff der *Topik*. Das Phänomen, dass Aristoteles schwankt, ob er einen Begriff in der Weise der Vorgänger oder gemäß der eigenen Terminologie benutzen soll, ist gerade für die *Rhetorik* keineswegs ungewöhnlich, weil er in ihr fast durchweg Begriffe der traditionellen Theorie benutzt und sie größtenteils im Sinne der eigenen Systematik neu besetzt, bisweilen aber auch in die traditionelle Verwendungsweise zurückfällt. Die zwei wichtigsten Bereiche, in denen Aristoteles einen solchen materialen Topos-Begriff gebraucht, die kunstfremden Überzeugungsmittel in I 15 und die Verleumdung/Beschuldigung in III 15 sind ohnehin Themen, bei denen Aristoteles' sonst in der *Rhetorik* praktizierte Strategie, vorgegebenes Material durch eine eigene Systematik nochmals ganz neu durchzuarbeiten, so gut wie gar nicht zum Zuge kommt.

Materiale Topen in I 15 und III 15: Das Kriterium, mit dem diese Topen als ‚außer-argumentativ‘ erwiesen werden können, ist, dass es bei diesen Anleitungen nicht darum geht, von einer angestrebten Konklusion aus eine Begründung oder eine Prämisse auszuwählen oder zu konstruieren, sondern dass mit dem, was man dem Topos zufolge vorbringen soll, ein Effekt beabsichtigt wird, der nichts mit der Überzeugungsbildung beim Adressaten zu tun hat. Nicht-argumentative Topen zielen vor allem darauf ab, dass sich der Redner selbst aus einer ungünstigen rhetorischen Situation befreien und den Gegner in eine solche Situation zu bringen kann. Daher sind solche Topen auch größtenteils weniger auf die zu behandelnde Sache als vielmehr auf den Gegner bezogen, und können somit ihre Herkunft aus der Trickkiste der traditionellen Gerichtsrhetorik kaum verbergen. Vgl. für diese Merkmale etwa den Topos aus III 15:

> „Ein weiterer (Topos beruht) darauf, dass man gegen den Beschuldigenden Gegenbeschuldigungen erhebt; es sei nämlich abwegig, wenn die Reden von diesem als glaubwürdig gelten würden, wenn er selbst unglaubwürdig sei.“

Dieser Topos erfüllt zugleich ein weiteres Merkmal, mit dem man einen Topos als ‚material‘ erweisen kann, nämlich dass dieser Topos mehr oder weniger ausdrücklich vorgibt, *was* man sagen soll, womit er klar in der Richtung der fertigen ‚Versatzstücke‘ liegt. Klare Beispiele für solche materialen Topen enthält das Kapitel I 15, wo der Topos fertige Formulierungen für Situationen enthält, in denen etwa das geschriebene Gesetz gegen einen spricht.

Topen der Emotionserregung: Eine letzte, schwer einzuordnende, Gruppe bilden die Topen zur Emotionserregung und Charakterdarstellung. Schwer zu beantworten ist hierbei die Frage, aufgrund welcher Funktionsweise diese Anleitungen

‚Topen‘ heißen. Weil zur Charakterdarstellung eigentlich keine eigenen Topenlisten gegeben werden, sondern nur Topenlisten für andere Aufgaben mit benutzt werden sollen, ist es einfacher, das Problem nur anhand der Topen zur Emotionserregung in II 2–11 zu diskutieren. Diese Kapitel weisen eine signifikante Ähnlichkeit mit den Kapiteln über die spezifischen Topen in Buch I auf: Diese beginnen mit einer Ausgangsdefinition der einzelnen Emotionen und leiten dann die Beschreibungen von Gegenständen, Personen usw., die die betreffende Emotion erregen, aus dieser Definition ab; dabei haben diese einzelnen Beschreibungen auch von der äußeren Form her insofern Ähnlichkeit mit den spezifischen Topen, als sie oft mit einem begründenden γάϱ-Satz die Art der Abhängigkeit vom Wesen der jeweiligen Emotion offen legen. Jedoch ist diese Übereinstimmung zum Teil auch trügerisch, denn diese Topen haben offensichtlich nicht den Sinn eine Argumentation anzuleiten, bei der jemand aufgrund von anerkannten Prämisse zur Akzeptanz einer daraus folgenden Konklusion gebracht werden soll. In *diesem* Sinn sind die Topen zur Emotionserregung klar außer-argumentativ. Außerdem scheint der Redner zur Erregung einer Emotion wie dem Zorn nur zeigen zu müssen, *dass* ein Gegenstand von der Art vorliegt, über den man für gewöhnlich zürnt, *dass* eine Person von der Art gegeben ist, der man für gewöhnlich zürnt, und dafür Vorkehrungen treffen zu müssen, dass die Zuhörer in einem Zustand *sind*, in dem man zürnt. Dafür müssen aber nur bestimmte Sachverhalte aufgewiesen werden, die die nötigen Merkmale erfüllen; es kann dagegen nicht Aufgabe des Redners sein zu zeigen, *warum* diese Sachverhalte zornerregend sind (würde man das annehmen, käme man in die sonderbare Situation, dass man die Zuhörer zu einer Emotion gleichsam *überreden* müsste: ‚Ihr solltet ihm aber zürnen, denn er hat euren Namen vergessen, was ein Zeichen von Geringschätzung ist, die wiederum eine Herabsetzung darstellt, die, wenn sie von jemandem begangen wird, dem es – wie auch im vorliegenden Fall – nicht zusteht, normalerweise Zorn auslöst‘).

Folgende Parallelen zu den Enthymem-bildenden Topen bestehen aber dennoch: *Erstens* hilft eine Liste von Beschreibungen, worüber, wem gegenüber und in welchem Zustand man zürnt, eine gegebene Situation systematisch auf zornerregende Merkmale hin zu untersuchen. In dieser Hinsicht erfüllen diese Topen das, was bei den argumentativen Topen als *inventive* Funktion bezeichnet wurde. *Zweitens* ist die oben gemachte Bemerkung, der Redner müsse nur zeigen, dass ein zornerregender Sachverhalt usw. vorliege, zu simplifizierend: Sie täuscht über die Aufgabe des Redners hinweg, einen Gegenstand oder eine Situation als zornerregend, furchterregend usw. darzustellen. Der Redner muss nicht nur auf das Bestehen einer solchen Situation hinweisen, sondern er muss dafür sorgen, dass der Adressat sie auch als zornerregend, furchterregend usw. ansieht. Im Rahmen dieser Aufgabenstellung erlangen auch die beteiligten Topen der Emotionserregung eine quasi-argumentative Bedeutung; ‚quasi-argumentativ‘, weil es hier einerseits in der Regel nicht darum geht, das Vorliegen eines etwa furchterregenden Zustandes aus bestimmten Prämissen schlüssig zu beweisen (dem sind schon Grenzen durch das Gebot aus III 17 gesetzt, dass Emotionserregung und Beweise sich gegenseitig stören und neutralisieren), weil es andererseits aber nicht darum geht, furchterregende Merkmale *zu nennen* oder *anzuführen*, sondern durchaus auch darum zu *zeigen*, dass bestimmte Merkmale eines vorliegenden Falls (die vom Publikum

vielleicht noch nicht als furchterregend gedeutet wurden) die allgemeinen Bedingungen eines furchterregenden Zustandes erfüllen.

3. Vorbemerkung zu Kap. I 4–14: Die ‚anerkannten Sätze' *(endoxa)*

1. Problemstellung: Welchen Wahrheitswert misst Aristoteles den anerkannten Sätzen bei?

Der Redner versucht, ‚anerkannte Meinungen' (ἔνδοξα/*endoxa*) zu treffen (1355a17, 1356b32, u.a.), die rhetorische Argumentation muss bei ‚gemeinsamen Meinungen (κοινά)' (vgl. die Anm. zu 1355a27) ansetzen. Man muss nämlich, um bestimmte Zuhörer zu überzeugen, entweder etwas anführen, was bei ihnen schon anerkannt ist, oder versuchen, etwas noch nicht Anerkanntes durch bereits anerkannte Prämissen zu beweisen (vgl. 1356b27f.). Die Sätze, die die *Rhetorik* zu den einzelnen in ihr behandelten Themen bereitstellt, versuchen daher nicht die Anforderungen wissenschaftlicher Prinzipien zu erfüllen (vgl. 1359b2–18), sondern stellen selbst Meinungen (vgl. 1377b18) dar oder versuchen diese angemessen wiederzugeben. Wenn daher die *Rhetorik* das Glück, die Tugend, das Gute, das Gerechte, das Unrecht, die Lust usw. definiert, dürfen diese Definitionen für den gegeben Zweck nicht zu genau sein (vgl. 1369b31f.). Wenn außerdem anerkannte und überzeugende Sätze immer *für jemanden* überzeugend oder *bei jemandem* anerkannt sind (vgl. 1356b26ff.) und sich die öffentliche Rede in der Regel an ‚einfache' Zuhörer wendet (vgl. 1357a11f.), dann müssen die Sätze der *Rhetorik* offenbar versuchen, Meinungen ‚einfacher' Zuhörer zu treffen oder zumindest mit ihnen vereinbar zu sein.

Wenn dies der Hintergrund für die in der *Rhetorik* angeführten Sätze und Definitionen ist, fragt sich, wie Aristoteles zum Inhalt dieser Aussagen steht: Referiert er nur Ansichten des Commonsense, die er selbst für falsch hält, oder spiegeln diese Sätze doch seine eigenen philosophischen Ansichten wieder, die zum vorliegenden Anlass nur in einer einfacheren Form präsentiert werden? In der Forschungsliteratur finden sich sowohl diese beiden extremen Auffassungen (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 15) als auch unterschiedliche Versuche zur Vermittlung (vgl. etwa Cooper (1996, 241f.)). Ein aufschlussreicher Hinweis auf den Status dieser Sätze könnte darin liegen, dass Aristoteles bei der Einführung der einzelnen Definitionen nicht den Indikativ „Es ist (ἔστιν)...", sondern den Modus „Es soll sein (ἔστω)..." gebraucht, worin eine gewisse Distanzierung des Definierenden, zumindest aber ein provisorischer Zug der vorgelegten Definitionen zum Ausdruck kommt. Allerdings findet sich hinsichtlich der genaueren Einschätzung dieses Ausdrucks dieselbe Kontroverse wieder, die es hinsichtlich des Status der damit eingeführten Sätze selbst auch gibt (vgl. dazu die Anm. zu 1360b14).

Die anerkannten Sätze als Commonsense: Stellt man sich auf den Standpunkt, dass die angeführten Sätze der *Rhetorik* ‚nur Commonsense' seien, von dem sich

Aristoteles ausdrücklich distanziert, dann stellen sich folgende Probleme: Erstens bemerkt Aristoteles in *Rhet.* I 1, die Menschen seien von Natur aus dazu befähigt, das Wahre zu treffen (vgl. 1355a15–17); diese Bemerkung hat wichtige Implikationen für die Sachorientierung der Aristotelischen Rhetorik, aber sie wäre schwer mit einem Verfahren zu vereinbaren, das klar unterscheidet zwischen den für wahr gehaltenen Sätzen der Philosophie und den für falsch gehaltenen Sätzen, die den Zuhörern der öffentlichen Rede vorgesetzt werden. Zweitens nennt Aristoteles nicht einfach Sätze, die er für anerkannt hält, sondern entwickelt die einzelnen Sätze in einem jeweils kohärenten System aus den aufgestellten Ausgangsdefinitionen (vgl. die 1. Vorbem. zu Kap. I 4–14), was ein erstaunlicher Aufwand für eine Aufzählung von Meinungen wäre, denen der Autor keinerlei Wahrheitswert beimisst. Drittens sagt Aristoteles bei der Behandlung der Emotionen in II 2–11, er werde auf dieselbe Weise fortfahren wie bisher, und er führt auch tatsächlich wieder Definitionen mit dem Ausdruck „Es soll …“ ein. Um eine Emotion zu erzeugen, muss der Redner aber nicht wissen, was die Menschen meinen, dass z.B. der Zorn sei, sondern, was der Zorn wirklich ist.

Die anerkannten Sätze als einfachere Version philosophisch akzeptabler Sätze: Geht man umgekehrt davon aus, dass die *Rhetorik* Sätze anführt, die im Großen und Ganzen der philosophisch begründeten Auffassung des Aristoteles entsprechen (geringfügige Unterschiede könnten dann durch das Anwendungsinteresse relativiert werden), dann ergeben sich folgende Probleme: Erstens fragt sich, wie der von Aristoteles wiederholt geforderten Trennung von rhetorischen Sätzen und wissenschaftlichen Prinzipien entsprochen werden kann, wenn die rhetorischen Sätze die wissenschaftlichen Prinzipien und philosophisch als richtig akzeptierten Auffassungen lediglich in einer weniger komplizierten Form wiedergeben. Zweitens äußert sich Aristoteles sowohl in den *Ethiken* als auch in der *Rhetorik* öfters despektierlich über die moralischen Präferenzen ‚der Menge‘; wie soll dann dieselbe ‚Menge‘ durch Aussagen zum Glück und zur Tugend überzeugt werden, die mit der philosophischen Ansicht des Aristoteles übereinstimmen? Drittens stellt der differenzierte Vergleich zwischen den Aussagen der *Rhetorik* und den Aussagen der *Ethiken* in einigen Fragen (vgl. etwa den Tugendbegriff von *Rhet.* I 9) doch erhebliche Unterschiede fest: Wie sollen diese unterschiedlichen Auffassungen zugleich die Meinung des Aristoteles zum Ausdruck bringen? Offenbar müsste man für diese Differenzen eine Erklärung finden, die über den Unterschied zwischen philosophisch geeigneter und anwendungsbezogener Form hinausgeht, wie etwa die Erklärung, dass solche Unterschiede auch Ausdruck einer philosophischen Entwicklung seien.

Auflösung des Interpretationsdilemmas: Das dargestellte Dilemma bei der Einschätzung der anerkannten Meinungen ist nicht nur ein oberflächliches Problem, das sich bei der Interpretation der *Rhetorik* stellt, sondern scheint daher zu rühren, dass Aristoteles überhaupt zwei vermeintlich entgegengesetzte Auffassungen über den Wert von anerkannten Meinungen vertritt: Einerseits behandelt er die *endoxa* als Ausdruck der allgemeinen Begabung des (normalen, philosophisch unbelasteten) Menschen, das Wahre und Richtige zu treffen, andererseits vertritt er die Ansicht, dass das Allgemeine, das Gegenstand der Philosophie ist, am schwierigsten zu erkennen und am weitesten von dem entfernt ist, was für das gewöhnliche Ver-

ständnis am nächsten liegt. Für sich genommen, scheinen diese beiden Auffassungen ganz unterschiedliche Zugangsweisen zur Philosophie zu vertreten, für Aristoteles lässt sich aber zeigen, dass diese beiden Auffassungen in einem systematischen Zusammenhang stehen: Die *endoxa*, die gemäß der ersten Auffassung die vom gemeinen Menschenverstand entdeckten Wahrheiten enthalten, sind nämlich aus der Sicht des Philosophen nicht wahr, so wie sie sind, sondern treffen lediglich einen wahren Punkt, der bei der philosophischen Kritik solcher Meinungen gefunden und bewahrt werden muss. Endoxische Sätze sind oft mehrdeutig und vage, und verhalten sich, so wie sie sind, gegenüber anderen endoxischen Sätzen inkonsistent. Um ausgehend von solchen Sätzen zu philosophisch vertretbaren Aussagen zu gelangen, bedarf es eines Prozesses der Selektion, der Disambiguierung, der Klärung usw. Wenn es von solchen endoxischen Sätzen daher heißt, sie seien wahr, dann bedeutet das keineswegs, dass sie damit in direkter Konkurrenz zu Ergebnissen philosophischer Untersuchungen stünden, denn die Wahrheit dieser *endoxa* ist durch ihre vor-philosophische Form eine gewissermaßen verschüttete. Auf diese Weise kann Aristoteles solchen Sätzen zugleich einen gewissen Wahrheitsgehalt einräumen und sie aus philosophischer Sicht als unzureichend zurückweisen.

In den nachfolgenden Bemerkungen werden alle Verfahrensweisen der Aristotelischen Philosophie, in denen anerkannte Meinungen eine wichtige Rolle spielen unter der Bezeichnung ‚*endoxa*-Methode' zusammengefasst. Die verschiedenen Spielarten der *endoxa*-Methode werfen ein bezeichnendes Licht auf die Bedeutung der anerkannten Sätze für die Wahrheitssuche der Philosophie.

2. Die *endoxa*-Methode

Die *endoxa*-Methode ist eine der wichtigsten Verfahrensweisen der Aristotelischen Philosophie, aber es handelt sich nicht um die einzige Methode. Basis für die Erhebung einer solchen Methode sind die im philosophischen Werk verstreuten methodologischen Bemerkungen zum Wert der *endoxa* sowie Argumentationen, die sich offensichtlich auf die Analyse von *endoxa* gründen (zum Begriff ‚*endoxon*' und den Unterschieden zwischen verschiedenen Klassen von *endoxa* vgl. in der Einleitung Kap. V, Abs. 2c). Wichtig ist die *endoxa*-Methode schon deshalb, weil sie den Hintergrund für eine Reihe von Techniken bildet, die in den Aristotelischen Schriften einen großen Raum einnehmen, wie die Auseinandersetzung mit den Vorgängern, die Auflösung von Aporien, die durch entgegengesetzte Ansichten zu einem Gegenstand entstehen, sowie die Analyse der λεγόμενα, die von Aristoteles wie die in den Handlungen wirksamen Überzeugungen als eine Art von impliziten *endoxa* behandelt werden. Sie ist nicht die einzige Methode, denn den *endoxa* werden oftmals Argumente entgegengestellt, die aus Wahrnehmungsdaten, aus kausalen Zusammenhängen, aus begrifflichen Analysen usw. genommen werden.

Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen *endoxa*-Verfahren, die auf unqualifizierten *endoxa* beruhen, und solchen, die qualifizierte *endoxa* zum Ausgangspunkt nehmen. ‚Unqualifiziert' ist eine Menge von *endoxa* dann, wenn sämtliche

einschlägigen anerkannten Meinungen ohne Ansehen der Vertreter solcher Meinungen und ohne Vorauswahl dialektischer oder außerdialektischer Art zur Kenntnis genommen werden. ‚Qualifiziert‘ ist eine Menge von *endoxa* dann, wenn sich die entsprechenden Sätze aufgrund dialektischer oder außerdialektischer Erwägungen als besonders plausible Prinzipienkandidaten erwiesen haben. Solche Sätze schöpfen ihre Qualifikation in der Regel aus einem bereits durchlaufenen wissenschaftlichen Selektionsprozess. Bei Aristoteles heißen sie ἐνδοξότατα (vgl. *Soph. el.* 183a38). Wer solche Sätze auswählt, versucht – ganz anders als beim gewöhnlichen Streitgespräch – möglichst schon wissenschaftliche Prinzipien zu treffen. Die Verwendung solcher Sätze in einer dialektischen Disputation kommt der abschließenden Bewährungsprobe eines Prinzipienkandidaten gleich. Der Kürze halber werden im Folgenden Stellen zum Umgang mit unqualifizierten *endoxa* diskutiert:

Ausgangspunkt soll die wohl meist zitierte Bemerkung zu diesem Thema aus der Abhandlung zur Willensschwäche sein:

> „Man muss aber, wie auch bei den anderen Dingen, zuerst die Phänomene aufstellen (τιθέναι τὰ φαινόμενα), und zuerst die Schwierigkeiten durchgehen (διαπορῆσαι) und dann am besten alle anerkannten Ansichten (τὰ ἔνδοξα) über diese Affekte prüfen, wenn aber nicht alle, dann die meisten oder die wichtigsten; wenn nämlich die Schwierigkeiten gelöst sind und anerkannte Meinungen übrig bleiben, dann dürfte genug gezeigt sein.“ (*EN* VII (= *EE* VI) 2, 1145b2–7)

Zu beachten ist zunächst die Formulierung „wie auch bei den anderen Dingen“, aus der klar wird, dass es sich um ein allgemein verwendbares Verfahren handelt. Das hier beschriebene Ziel ist es, aus einer gegebenen Menge von *endoxa* durch Sichtung und ggf. Auflösung anfallender Aporien eine zweite Menge an *endoxa* zu erhalten, die möglichst viele Elemente der ursprünglichen Menge übernimmt, ohne dass sich Aporien aus den Elementen dieser zweiten Menge bilden ließen (vgl. dazu Barnes (1980, 464)).

Dass man die Schwierigkeiten durcharbeiten muss, ist ein bei Aristoteles verbreiteter Verfahrensschritt (vgl. dazu *Met.* III 1, 999a24–36). Die Bedeutung, die die Auflösung von Aporien mit Blick auf das angestrebte Forschungsergebnis hat, ist kaum zu überschätzen, denn manchmal stellt Aristoteles die Sache so dar, als sei die Auflösung der Schwierigkeiten bereits das erwünschte Resultat; vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 4, 1146b6–8:

> „Von dieser Art also sind die Schwierigkeiten, die sich ergeben. Von diesen können die einen aufgelöst werden, die anderen kann man auf sich beruhen lassen. Die Auflösung der Schwierigkeit ist nämlich die Entdeckung.“

Aristoteles strebt aber nicht nur irgendeine Auflösung der Aporien an, sondern eine Auflösung der Aporien unter Beibehaltung möglichst vieler *endoxa.* Dieses Ziel, möglichst viele *endoxa* zu bewahren, ist nur dadurch gerechtfertigt, dass durch die berücksichtigten *endoxa* „die Phänomene gesichert werden sollen“, d.h. es soll vor dem Eintritt in den philosophischen Prozess möglichst viel von dem festgehalten werden, was dem Commonsense in der betreffenden Sache richtig er-

scheint, damit sich nicht Fehler einschleichen, die für Philosophen typisch sind, etwa dass man wie Sokrates das Phänomen der Willensschwäche einfach leugnet, weil es nicht in eine allgemeinere Erklärung passt, oder dass man wie die Eleaten die Vielheit der Dinge, die Veränderung, die Bewegung dem brillant erschlossenen einen Seienden opfert. Eine ähnliche Rolle spielen die *endoxa,* wenn sie regelmäßig zu Beginn einer Untersuchung oft in Form von Vorgänger-Meinungen dazu benutzt werden, um die ganze Bandbreite der für ein Thema einschlägigen Kriterien zusammenzustellen (vgl. *Met.* I 1, *De An.* I 2 u.a.), oder wenn sie dazu benutzt werden, um die Tauglichkeit einer philosophisch-begrifflichen Analyse zu überprüfen oder das allgemeine, umrisshafte Ergebnis zu ergänzen (vgl. *EN* I 7–8). In allen diesen Verwendungsweisen wird die Annahme gemacht, dass der Philosoph den *endoxa* wichtige Aspekte der zu findenden Wahrheit entnehmen kann; vgl. etwa *EN* I 9, 1098b26–29:

> „Von diesen (Ansichten über die *eudaimonia*) werden die einen von vielen und seit altersher vertreten, die anderen nur von wenigen und berühmten Männern; es ist aber vernünftig anzunehmen, dass keine dieser beiden Gruppen im Ganzen die Wahrheit verfehlt, sondern dass sie in wenigstens einem oder in den meisten Punkten richtig liegen.“

Wenn nun die Kohärenz in einer Menge von anerkannten Sätzen dadurch hergestellt wird, dass einzelne Sätze daraus verworfen werden, dann würde damit dem Grundsatz, dass alle (maßgeblichen; d.h. nicht verrückten usw.) Menschen eine Teil der Wahrheit treffen, gerade nicht entsprochen. Aristoteles meint daher auch nicht, solche Sätze einfach aus der Menge der relevanten Meinungen streichen zu können, sondern er tut dies (dem Anspruch nach) nur, wenn sich ein spezifischer Irrtum in dieser Meinung nachweisen lässt; die Auflösung von Aporien ist daher wesentlich mit dem Ziel verknüpft, den Grund für die Schwierigkeit bzw. den Fehler in einzelnen Sätzen aufzuspüren:

> „Weil man nicht nur das Wahre sagen muss, sondern auch den Grund für den Irrtum ...“ (*EN* VII (= *EE* VI) 15, 1154a22–23)

> „Man muss die Prüfung aber so anstellen, dass Rechenschaft über das ‚Was es ist‘ gegeben werden wird, so dass sich einerseits die Schwierigkeiten auflösen und andererseits die dem Ort vermeintlich zukommenden Eigenschaften ihm auch tatsächlich zukommen werden, und dass außerdem der Grund für die Schwierigkeit und die sich darüber ergebenden Schwierigkeiten klar wird; auf diese Weise nämlich dürfte ein jedes aufs Schönste dargelegt sein.“ (*Phys.* IV 4, 211a7–11)

> „Man muss also eine Methode finden, die uns die Meinungen darüber (τὰ δοκοῦντα) am besten darlegen wird, und zugleich die Schwierigkeiten und Widersprüche auflösen; dies wird der Fall sein, wenn die entgegengesetzten Meinungen mit gutem Grund vertreten zu werden scheinen. In höchstem Maße nämlich wird sich eine solche Erklärung in Übereinstimmung mit den Phänomenen befinden: Es ergibt sich nämlich, dass die entgegengesetzten Meinungen

> bestehen bleiben, wenn das Gesagte in der einen Hinsicht wahr in der anderen aber nicht wahr ist.“ (*EE* VII 2, 1235b13–18)

Dass man den Grund für eine Schwierigkeit oder einen Fehler kennt, ermöglicht nicht nur, dass man selbst den entsprechenden Fehler vermeidet, sondern man kann unter Berücksichtigung des aufgedeckten Fehlers, den ‚wahren Kern‘ einer Meinung oder einer Menge von Meinungen beschreiben, indem man den Fehler bzw. den Grund für die aufgetretenen Schwierigkeiten rückgängig macht. Auf diese Weise können gegebene Meinungen so differenziert und korrigiert werden, dass die darin je haltbare Intention sichtbar wird und dass sie als Teil einer philosophischen Theorie bestehen könnten. Das *endoxon*-Verfahren mündet so in den Prozess der Aufbereitung, Korrektur und Klärung der vorgefundenen Meinungen, die dadurch abgeändert, aber (oftmals) nicht schlechthin verworfen werden:

> „Es muss aber versucht werden, über dies alles eine Überzeugung zu finden durch die Argumente, indem man die Dinge, die der Fall zu sein scheinen (τὰ φαινόμενα), als Zeugen und Beispiele gebraucht. Am besten nämlich wäre es, wenn sich alle Menschen offenkundig mit dem Gesagten in Überstimmung befänden, wenn aber nicht, (wäre es am zweitbesten), dass alle dies auf eine gewisse Weise tun, was sie auch tun werden, wenn sie Schritt für Schritt umgestimmt werden. Denn jeder Mensch hat etwas Eigentümliches zur Wahrheit beizutragen, woraus man irgendwie Beweise bilden muss über das Gesagte. Aus dem nämlich, was wahr gesagt ist (τὰ λεγόμενα), aber nicht klar, wird sich, für die die voranschreiten, auch das Klare ergeben, indem man jeweils das besser Verständliche an die Stelle der üblicherweise konfusen Rede setzt.“ (*EE* I 6, 1216b26–35)

Es ist klar, dass hierin der Philosoph eine wahrheitskritische Einstellung zu den vorgebrachten Meinungen einnimmt. Keine Meinung wird übernommen, einfach weil sie als Meinung oder verbreitete Meinung besteht (deswegen ist es auch unberechtigt, der Aristotelischen *endoxa*-Methode den Hang zum Parochialismus und Konservativismus nachzusagen). Entscheidend ist aber, dass die unzureichenden Meinungen nicht einfach als falsch, sondern „als wahr, aber nicht klar“ bezeichnet werden. Der philosophische Prozess, der von einem *endoxon* den Ausgang nimmt, hat demnach wesentlich das Ziel der Klärung. Das klingt äußerst bescheiden, darf aber in den Konsequenzen nicht unterschätzt werden. So würde Aristoteles z.B. sagen, dass diejenigen etwas Richtiges treffen, welche das Leben der Ehre für das Beste halten. Das ist bekanntlich weit weg von dem, was Aristoteles selbst für richtig hält. Inwiefern treffen dann aber solche Menschen etwas Richtiges? Weil sie ‚nur‘ die Ursache mit der Folge verwechseln: Genau genommen, würde Aristoteles sagen, wünschen sie sich das, wofür man geehrt wird, die Tugend, und die gebührende Ehre noch dazu. Dieses Beispiel lässt sich verallgemeinern. Eine Auffassung, die wahr, aber nicht klar ist, lässt sich dem Ziel der philosophisch geklärten Behauptung zuführen, indem man Fehlerquellen aufspürt und beseitigt: Zu den häufigsten Fehlern gehören:

- unbemerkte Mehrdeutigkeiten verwenden,

- einen besonderen Fall für allgemein halten,
- das Eigentümliche nicht sehen,
- beim Oberflächlichen (dem für uns Bekannteren) stehen bleiben,
- eine Nebensache zur Hauptsache zu machen,
- Ursachen und Folgen verwechseln,
- Inkohärenz mit anderen *endoxa* übersehen,
- nur einen Teilaspekt treffen, usw.

Die Wahrheit eines noch unklaren *endoxon* liegt demnach nicht in dem, was es ausdrücklich behauptet, sondern in dem, was es behaupten würde, wenn es klar wäre. Anders gesagt: Erst durch die spezifisch philosophische Tätigkeit der Prämissenaufbereitung wird der Wahrheitsgehalt einer solchen Aussagen sichtbar.

Voraussetzungen dieses Verfahrens: Warum aber nimmt dann der Philosoph überhaupt den Umweg über die *endoxa*, wenn er doch in der Lage ist, diese kritisch zu beurteilen und sie einem Ziel der Klarheit und Kohärenz zuzuführen, von dem er selbst bestimmt, wann es erreicht ist? Martha Nussbaum (1986, Kap. 8) hat zur Beantwortung dieser grundsätzlichen Fragen Aristoteles eine Auffassung unterstellt, wie sie sich ähnlich im Standpunkt des internen Realismus von Hilary Putnam (vgl. H. Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge 1981). Demnach kann das, was wirklich und was nicht wirklich ist, immer nur innerhalb menschlicher Sprachen, Meinungen und Theorien bestimmt werden; es gibt keinen unabhängigen, externen Zugang, wie ihn der metaphysische Realist annimmt. Unterstellt man Aristoteles einen solchen Standpunkt, dann müsste Aristoteles ebenso behaupten, dass wir uns nur innerhalb der *endoxa* über die Welt verständigen können; vgl. Nussbaum (a.a.O., 257): „we can have truth only *inside* the circle of the appearances (= τὰ φαινόμενα), because only there can we communicate, even refer, at all". Wenn dies zutrifft, dann wiederum wäre klar, dass Philosophieren sich ausschließlich in Auseinandersetzung mit *endoxa* vollziehen kann, und daher alles Philosophieren Dialektik, im Sinne eines durch *endoxa* vermittelten Zugangs zur Welt sein müsste. – Nussbaums Ansatz bietet die am weitesten gehende und vielleicht interessanteste Fundierung für die Gleichsetzung von Dialektik und philosophischer Methode. Allerdings sind ihre Voraussetzungen falsch: (i.) Aristoteles ist kein interner Realist, denn: (i.a) er hält eine Wissensfundierung durch Wahrnehmung für möglich (vgl. *An. post.* II 19), und (i.b) der Grundsatz, dass das für uns Bekanntere und das an sich Bekanntere verschieden oder gar entgegengesetzt sind (vgl. *Phys.* 184a16ff.), würde nicht einmal dann zu einem internen Realismus passen, wenn man von der scholastischen Interpretation einer Entgegensetzung von Seins- und Erkenntnisordnung ganz absieht. (ii.) Die Auseinandersetzung mit *endoxa* unterliegt bei Aristoteles Begrenzungen, denn: (ii.a) Aristoteles fordert bisweilen auch dazu auf, *endoxa* im Lichte von Wahrnehmungsbefunden zu korrigieren (vgl. *Cael.* III 4, 303a20–23, und III 7, 306a3–17), und (ii.b) der Analyse von *endoxa* wird eine physiologische Untersuchung an die Seite gestellt (vgl. *De An.* III 3, 428b10ff., *EN* VII 5, 1147b8–9). (iii.) Eine Kohärenzprüfung, die bei Nuss-

baums Interpretation die einzige Instanz sein kann, wäre für Aristoteles unzureichend, denn (iii.a) Aristoteles scheint an einigen Stellen eine Korrespondenztheorie der Wahrheit zu vertreten (*Met.* IX 10, 1051b6ff.) und (iii.b) die dialektisch eingeführten Prinzipien müssen auch explanatorischen Kriterien genügen, was durch Kohärenzprüfung allein nicht geleistet werden kann.

Weil sich die Voraussetzungen von Nussbaums internem Realismus bei der Anwendung auf Aristoteles als falsch erwiesen hatten, muss man sich nach Voraussetzungen umsehen, die im Ergebnis der Nussbaum'schen nahe kommen, die aber die für Aristoteles unplausiblen Annahmen vermeiden. Eine solche – gegenüber Nussbaum – stark abgeschwächte Hintergrundtheorie für die Aristotelische Verwendung von *endoxa* lässt sich durch die folgenden drei Grundsätze umreißen:

Erster Grundsatz: Jeder Mensch hat etwas zur Wahrheit beizutragen; diese Wahrheitsanteile sind in den *endoxa* konserviert. Deswegen muss man sie zum Ausgangspunkt philosophischer Unterscheidungen machen:

> „Die Untersuchung der Wahrheit ist in einer Hinsicht schwierig, in einer Hinsicht einfach. Ein Zeichen dafür ist, dass weder jemand in der Lage ist, sie angemessen zu erfassen, noch alle sie verfehlen; vielmehr hat jeder etwas über die Natur (der Dinge) zu sagen, und einzeln trägt man zwar nichts oder nur eine Kleinigkeit zu ihr bei, aus allem zusammengenommen aber ergibt sich etwas von Bedeutung. Wenn es sich daher mit ihr wie beim Sprichwort ‚Wer könnte die Tür schon verfehlen?' zu verhalten scheint, so dürfte es auf diese Weise einfach sein. Dass man aber irgendwie das Ganze haben kann und den Teil aber nicht, offenbart die Schwierigkeit von ihr." (*Met.* II 1, 993a30–b7)

Zweiter Grundsatz: Die Inkohärenz einer Menge von Sätzen ist ein Zeichen für die Falschheit dieser Satzmenge, die Kohärenz ist ein Zeichen für die Wahrheit. – Zeichen, Indizien sind Zeichen *für* etwas, aber fallen nicht mit dem zusammen, wofür sie Zeichen sind. Deswegen bestehen Wahrheit/Falschheit – anders als in Nussbaums Modell – nicht in der Kohärenz/Inkohärenz, auch wenn sie häufig über diese erschlossen werden. Aristoteles' Verwendung der *endoxa* und seine Bemühung, diese nach Kriterien der Kohärenz zu beurteilen, könnte daher den Sinn zu haben, dass Kohärenz/Inkohärenz als ein wichtiger Anhaltspunkt für die Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung angesehen werden, ohne dabei zu unterstellen, dass die Wahrheit in der Kohärenz bestünde. Es gibt hierbei aber einen wichtigen Unterschied, denn Inkohärenz ist ein notwendiges Indiz für Falschheit – so wie Fieber ein notwendiges Indiz für Krankheit sei –, Kohärenz ist aber lediglich ein nicht hinreichendes Zeichen für Wahrheit, so wie (Aristoteles' Beispiel) Blässe bei Frauen oft, aber nicht immer ein Zeichen von Schwangerschaft ist. Denn die Kohärenz kann auf die Unfähigkeit des einzelnen Philosophen zurückgehen, Inkohärenzen aufzudecken, oder darauf, dass der entscheidende Satz, welcher die Menge inkohärent gemacht hätte, nicht berücksichtigt wurde, so dass in beiden Fällen keine Wahrheit vorliegen müsste.

Dritter Grundsatz: In der Regel ist alles, was wir zum Erfassen der Wahrheit brauchen, in den *endoxa* enthalten. – Wenn die Kohärenz von Sätzen nicht notwendig auf Wahrheit schließen lässt, lohnt sich dann der Umweg über die *endoxa* überhaupt noch? Er lohnt sich dann, wenn man davon ausgeht, dass alle wesentli-

chen Aspekte, die zur Wahrheitserkenntnis erforderlich sind, in der Regel durch die *endoxa* gegeben sind. Dass Aristoteles darauf an manchen Stellen zu vertrauen scheint, zeigt sich immer dann, wenn er von einem Exhaustionsverfahren Gebrauch macht (Wenn nicht *endoxon*$_1$, und wenn nicht *endoxon*$_2$, ... dann *endoxon*$_n$), so als präsentierten die *endoxa* vollständig die möglichen Optionen. Wenn man davon ausgeht, dass alle relevanten Aspekte in den *endoxa* präsent sind, dann ist auch die erreichte Kohärenz innerhalb einer bestimmten Auswahl an *endoxa* (zwar kein notwendiger, aber) ein sehr zuverlässiger Hinweis auf die Richtigkeit dieser Auswahl. (Dies schließt natürlich andere Methoden zur Kritik des durch *endoxon*-Verfahren erreichten Ergebnisses keineswegs aus.) Dass Aristoteles diesem dritten Grundsatz zustimmen würde, kann man daraus ersehen, dass er manchmal so argumentiert, als komme alles, was wahr, nützlich oder richtig ist, früher oder später ‚an's Licht' (d.h. früher oder später schlägt sich ein wahrer und richtiger Gesichtspunkt in irgendwelchen *endoxa* nieder); vgl. *Pol.* II 2, 1264a1–3:

> „Man darf nämlich auch nicht übersehen, dass man der langen Zeit und den vielen Jahren Beachtung schenken muss, in denen es nicht verborgen geblieben wäre, wenn sich dies (hier: die Einrichtungen von Platons *Politeia*; d. Verf.) gut verhalten hätte."

Die Voraussetzung für eine derart optimistische Auffassung ist nun wiederum dieselbe, die auch für die Einstellung der *Rhetorik* zu den *endoxa* grundlegend ist, nämlich dass die Erfassung der Wahrheit durch den Menschen prinzipiell schon in der teleologischen Ausrichtung von dessen Erkenntniskräften gegeben ist; vgl. *Rhet.* I 1, 1355a14–17:

> „... das Wahre und das dem Wahren Ähnliche zu sehen ist nämlich Sache ein und derselben Fähigkeit. Zugleich aber sind auch die Menschen für das Wahre von Natur aus hinlänglich begabt, und meistens treffen sie auch die Wahrheit; die anerkannten Meinungen zu treffen ist daher die Begabung von einem, der in ähnlicher Weise dazu befähigt ist, die Wahrheit zu treffen."

Zur Rolle der *endoxa* und der durch die Verwendung von *endoxa* definierten Dialektik vgl. auch Bolton (1990), Brunschwig (1990), Devereux (1990), Hamlyn (1990), Smith (1993), Pritzl (1994).

Kapitel 4

Mit Kapitel 4 beginnt die Behandlung der spezifischen Erfordernisse in der beratenden Rede, die sich bis einschließlich Kapitel 8 erstrecken wird. Das vierte Kapitel selbst gibt zunächst eine Aufzählung derjenigen Bereiche, über die in dieser Redegattung beraten wird, und führt dann für die einzelnen Themenbereiche aus, welche Art von Fakten man kennen muss, um bei den entsprechenden Anlässen zu- oder abratend auftreten zu können. Dabei geht es keineswegs um die Frage, wie solches Wissen für den rhetorischen Gebrauch aufbereitet und eingesetzt werden muss, sondern allein darum, dass man über ein Faktenwissen innerhalb des umrissenen Rahmens verfügen muss, um in öffentlichen Angelegenheiten (sachdienlich und erfolgreich) beraten zu können. Während sich die Kapitel I 4–8 vor allem mit den Grundbegriffen der beratenden Rede und dem darin erforderlichen Wissen, dafür aber wenig mit spezifisch rhetorischen Fragen zur Gestaltung dieser Redegattung auseinandersetzen, finden sich einige eher praxis-bezogene Bemerkungen in Buch III, 1414a7–18, 1415b32–37, 1417b11–20, 1417b34–38.

Inhalt: Nur über solche Güter und Übel wird in der Beratungsrede verhandelt, die möglicherweise eintreten oder nicht eintreten und die sich nicht von Natur aus oder aus Zufall so verhalten (1359a3–b2). Der Beratungsredner benötigt Faktenwissen über politische und ökonomische Zusammenhänge, diese können aber nur soweit dargelegt werden, wie es dem Projekt der Rhetorik entspricht (1359b2–18). Zu unterscheiden sind die Bereiche Finanzen, Krieg und Frieden, Landesverteidigung, Einfuhr und Ausfuhr sowie Gesetzgebung (1359b18–23). Die folgenden Abschnitte legen der Reihe nach dar, was man über finanzielle Fragen der Stadt (1359b23–1359b33), über Fragen von Krieg und Frieden (1359b33–1360a5), über Fragen der Verteidigung (1360a6–11), über die Versorgung der Stadt mit Lebensmitteln bzw. über Einfuhr und Ausfuhr (1360a12–17) sowie über die Sicherheit der Stadt bzw. Gesetzgebung (1360a17–38) wissen muss. Über die genannten Dinge muss der Beratungsredner schon verfügen, woraus man aber die Argumente bilden soll, wird in den folgenden Kapiteln gesagt werden (1360a38–b3).

Anmerkungen

1359a30–1359b2 In der Beratungsrede geht es um das für die betreffende Stadt Gute oder Nützliche bzw. das Gegenteil davon. Dieser erste Abschnitt soll beschreiben, wie die Güter und Übel beschaffen sind, über die in der Beratungsrede verhandelt wird. Dazu wird in einem ersten Schritt festgestellt, dass nur dasjenige Gegenstand einer Beratung sein kann, was möglicherweise eintritt oder nicht eintritt, während dasjenige, was sich notwendig so verhält, wie es sich verhält, gar keinen Anlass zu einer Beratung gibt. In einem zweiten Schritt wird festgehalten, dass auch nicht alles, was in die Kategorie des Möglichen fällt, Gegenstand von Beratungen sein kann, denn bei zwei Gruppen von Dingen hat es keinen Sinn, Beratungen anzustellen: erstens bei dem, was sich von Natur aus in einer bestimmten

Weise verhält, und zweitens bei dem, was aus Zufall eintritt. Umgekehrt berät man daher über solche Dinge, deren Ursprung wir auf uns selbst zurückführen können.

Vgl. zur Bestimmung des Gegenstand der Beratungsrede auch die Anm. (1.) zu 1362a15–21. In 1357a1–7 schien Aristoteles den Gegenstand der Rhetorik insgesamt so zu charakterisieren; vgl. die Anm. (2.) zu 1357a1–7.

1359b2–1359b18 Aristoteles fügt an dieser Stelle einen Exkurs über den Status und Umfang der folgenden Ausführungen ein, der offenbar damit zu tun hat, dass das Kapitel über die zu erwerbende Kenntnis von Zusammenhängen handelt, deren genaue und abschließende Behandlung Sache einer Einzelwissenschaft und nicht der Rhetorik ist. Dieser Exkurs stellt klar, dass die politischen und ökonomischen Zusammenhänge, die der Beratungsredner kennen müsste, nur so weit besprochen werden sollen, wie es dem Projekt einer rhetorischen Kunstlehre dienlich ist, während die detaillierte und auf die Aufstellung adäquater Definitionen abzielende Behandlung dieser Dinge den betreffenden Einzelwissenschaften vorbehalten bleiben muss.

(1.) *Rhetorik erfordert kein Wissen im Sinn der Wissenschaften:* Indem man versucht, über die einzelnen Gegenstände der Rhetorik wahrheitsgemäße Definitionen aufzustellen, verlässt man den eigentlichen Bereich der Rhetorik hin zu der Wissenschaft, die von dem betreffenden Gegenstand handelt; das entspricht exakt dem in I 2, 1358a25f., erwähnten zufälligen Auffinden von wissenschaftlichen Prinzipien (vgl. die Anm. zu 1358a25f.). Die Rhetorik als Wissenschaft einzurichten bedeutet, sie als eine Wissenschaft von den Gegenständen anzusehen, mit denen sie es zu tun hat. Somit stellt sich die Frage, welches die angemessene Form für Rhetorik ist, um mit den Gegenständen, die sie behandelt, umzugehen; denn irgendein Umgang mit irgendwelchen Gegenständen ist auch für die Rhetorik unvermeidlich, sobald sie sich über die rein formale Beschreibung des Überzeugungsprozesses hinaus wagt. – Diese Frage scheint die *Rhetorik* so zu beantworten, dass Rhetorik sich nicht um exakte und der Wissenschaft genügende Definitionen der behandelten Gegenstände bemüht, sondern sich mit vorläufigen, aber anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) über den betreffenden Gegenstand begnügt. Darin sind zwei ganz verschiedenartige Aspekte enthalten (vgl. dazu auch die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Erstens können die verwendeten Sätze unbegründet bleiben; sie sind insofern provisorisch, als ihre Richtigkeit erst noch demonstriert werden müsste, worauf man aber im rhetorischen Kontext verzichten kann (vgl. den „provisionally adopting" Gebrauch von endoxischen Definitionen bei Most (1994, 181)). Zweitens kommt es bei der Mehrzahl der auf diese Weise herangezogenen Sätze nicht darauf an, dass sie der wissenschaftlichen Definition entsprechen, sondern darauf, dass sie bei denjenigen Gruppen anerkannt sind, die man zu überzeugen versucht.

(1.1) *Hinweise auf den Gebrauch nicht-wissenschaftlicher Sätze:* Die in der *Rhetorik* häufigste Art auf den endoxischen Status der eingeführten Definitionen hinzuweisen, besteht im Gebrauch der Formel „es sei (ἔστω)" (vgl. dazu die Anm. zu 1360b14). Weitgehend synonym dazu dürfte der Gebrauch von „zugrunde gelegt sei (ὑποκείσθω)" in *Rhet.* I 11, 1369b33 sein. Kap. I 5 weist die Besonderheit auf, gleich mehrere Definitionen aufzustellen, so dass schon durch die Mehrzahl

deutlich ist, dass keine der angeführten Definitionen als endgültig zu verstehen ist. Darüber hinaus führt Kap. I 5 die Bemerkung an, dass die nachfolgend gegebenen Ausführungen als Beispiel zu verstehen seien. Der Schlusssatz von I 10, 1369b31 f., gibt eine allgemeine Charakteristik der verwendeten Definitionen: „Von den vorgelegten Definitionen sollte man annehmen, sie seien ausreichend, wenn sie über einen jeden Gegenstand weder unklar noch zu genau sind."

(1.2) *Inwiefern wäre die Verwendung wissenschaftlicher Sätze dem Anliegen der Rhetorik abträglich?* Die Bemerkung, dass die wissenschaftliche Definition derjenigen Gegenstände, mit denen es die Rhetorik zu tun hat, die Rhetorik als solche geradezu zerstören würde, impliziert, dass der Redner nicht nur darauf verzichten kann, sich um wissenschaftliche Aussagen zu bemühen, sondern dass die Bemühung um Wissenschaftlichkeit der Rhetorik geradezu abträglich wäre. Inwiefern kann man das behaupten? (i.) Wenn der Rhetor etwa Definitionen bestimmter Emotionen benutzt, die nur insofern endoxischen Charakter haben müssen, als sie innerhalb der Rhetorik notwendigerweise unbegründet bleiben (vgl. dazu oben, Anm. (1.)), und wenn er damit zufällig eine wissenschaftlich adäquate Definition trifft, dann wäre nicht so recht einzusehen, dass das der Rhetorik abträglich sein sollte (abgesehen von dem möglichen Bedenken, dass eine solche Definition dem durchschnittlichen Rhetorik-Anwender zu komplex sein könnte). (ii.) Gemeint sein muss eher der Fall, dass eine wissenschaftliche Definition ihrem Gehalt nach nicht zu den bei der jeweiligen Zuhörerschaft anerkannten Sätzen gehört und deswegen bei diesen auch keine Überzeugung hervorbringen kann. (iii.) Ein anderer damit verbundener Aspekt könnte der sein, dass wissenschaftliche Sätze im Allgemeinen einen Grad an Genauigkeit oder Komplexität aufweisen, der sie für den rhetorischen Einsatz unbrauchbar machen. (iv.) Eine weitere Möglichkeit, die Aristotelische These auszuarbeiten, bestünde darin, sie nicht auf einzelne Sätze und Definitionen zu beziehen, sondern auf die allgemeine Tendenz einer entsprechenden Rhetorik: Wer als Rhetor versucht, wissenschaftliche Sätze aufzustellen, verfehlt insgesamt die Absicht, das Überzeugende, das als solches auch vom Wahren verschieden sein kann, zu erfassen. (v.) Schließlich könnte es Aristoteles bei der Aussage des vorliegenden Abschnitts auch allein darauf ankommen, dass man mit der Aufstellung wissenschaftlich adäquater Definitionen in der Rhetorik ein grundlegendes Missverständnis über den wissenschaftlichen Status der Rhetorik zu erkennen gibt. Diese – für Aristoteles – fehlgeleitete Auffassung vom Wesen der Rhetorik entspräche dem Standpunkt des Platonischen *Phaidros*, nach dem ein wirkliches Wissen von den betreffenden Gegenständen die Voraussetzung für Überzeugungstätigkeit des Rhetors ist.

(2.) *Verstößt Kapitel I 4 gegen die Trennung von Rhetorik und Wissenschaft?* Nach den in Anm. (1.) erläuterten Grundsätzen ist klar, dass der Redner nicht nur auf eine wissenschaftliche Erkenntnis der zu behandelnden Gegenstände verzichten kann, sondern dass zumindest das Streben nach einem solchen Wissen, den eigentlichen Charakter der wohlverstandenen Rhetorik untergräbt. – Vor diesem Hintergrund ist es verblüffend, dass gerade in Kapitel I 4 vom Redner zahlreiche Kenntnisse gefordert werden und diese Forderung nirgendwo dahingehend eingeschränkt wird, dass diese Kenntnisse nur im Sinne des Anerkannten oder in einem nur eingeschränkten Grad an Genauigkeit vorliegen müssten. Im Gegenteil ist ge-

rade das vorliegende Kapitel voll von epistemisch signifikanten Begriffen (εἰδέναι: 1359b24. 33f. 38, 1360a8. 20. 33; ἐμπειρία und Derivate: 1359b30f., 1360a9; θεωρεῖν und Derivate: 1360a4. 18. 32), welche nicht plausibel als Hinweis auf ein Ungefähr-Wissen oder ein der Rhetorik genügendes Erfassen der Commonsense-Ansichten abgetan werden können. Verstoßen also die hier geforderten Kenntnisse selbst gegen die geforderte Trennung von Rhetorik und Wissenschaft?

(2.1) *Faktenwissen braucht auch der Redner:* Bei allen in diesem Kapitel genannten Bereichen – mit Ausnahme des Bereichs der Gesetzgebung (vgl. unten, Anm. (2.3)) – scheint die Antwort auf die in Anm. (2) entwickelte Frage in der Unterscheidung zwischen einem Wissen im Sinne der Wissenschaft und der Kenntnis von Einzelfakten zu liegen. Die für diese Bereiche geforderten Kenntnisse sind aufgrund ihres zufälligen und partikulären Charakters nicht Gegenstand einer Wissenschaft, sondern gehören in den Bereich der Informationen, die sich ein Redner für die Polis, in der er beratend auftreten will, beschaffen muss – und dies nicht nur um in einem außerrhetorischen Sinn *gut* zu raten (vgl. die Anm. zu 1365b23), sondern weil er ohne entsprechende Kenntnisse noch nicht einmal im rhetorischen Sinn gut bzw. überzeugend beraten könnte. Weil das Kapitel diese Einzelfakten natürlich nicht selbst anführen kann, besteht der eigentliche Wert des Kapitels darin, eine systematische Gliederung für die Art der vom Redner selbst zu erwerbenden Kenntnisse an die Hand zu geben. Dass man eine solche Faktenfeststellung immer und in allen Gattungen zur Grundlage der enthymematischen Überzeugungsbildung machen soll, wird in Kap. II 22, 1396a3–7 (sowie in den darauf folgenden Abschnitten 1396a7–b20), als ein allgemeiner Grundsatz entwickelt.

(2.2) *Verbessert das Faktenwissen die Überzeugungskraft oder die Qualität der Beratung?* Eine Beratung über eines der hier angeführten Themen ohne Kenntnis der jeweils relevanten Hintergründe (z.B. eine Beratung über Einfuhr und Ausfuhr ohne Kenntnis des Bedarfs und der Ressourcen) muss man sich natürlich als ein wenig erfolgversprechendes Unternehmen vorstellen. Dennoch lautet die Antwort auf die in diesem Abschnitt aufgeworfene Frage nicht einfach, dass die Verbesserung der Beratungsqualität die Faktenkenntnis erforderlich macht. Vielmehr scheint es für die Logik der Aristotelischen *Rhetorik* kennzeichnend, dass man die Frage umgekehrt, nämlich vom Faktor der Überzeugungskraft her beantworten muss: Eine vorzügliche, wenn nicht sogar die vorzüglichste Quelle für überzeugende Reden liefern nämlich die betreffenden Fakten selbst: Denn ohne sie „hättest du wohl nichts, woraus du Schlussfolgerungen bilden könntest" (1396a6f.). Zunehmende Differenzierung in der Kenntnis der Einzelheiten vermehrt zugleich die rhetorischen Möglichkeiten. Nur wenn man nichts zu sagen hat (vgl. 1407a33), greift man zu einer Rhetorik, die von der Sache ablenkt. Der entscheidende Kniff in der Aristotelischen Konzeption einer sachbezogenen und beweisorientierten Rhetorik ist nun der, dass sich der Rhetor, indem er sich um eine Vermehrung der rhetorischen Möglichkeiten, so wie hier durch die verbesserte Kenntnis der zugrunde liegenden Fakten, bemüht, zugleich die wesentlichen Voraussetzungen erwirbt, um nicht nur rhetorisch überzeugend, sondern auch sachlich gut zu beraten.

(2.3) *Und was ist mit der Gesetzgebung?* Die Belange der Gesetzgebung werden angemessen nur in der politischen Wissenschaft behandelt, also in einer Dis-

ziplin, die allgemeine Zusammenhänge zu erfassen bzw. die partikularen Gegebenheiten an einem allgemeineren Maßstab zu messen versucht (vgl. zum Zusammenhang von Gesetzgebung und einer Orientierung am Allgemeinen auch *EN* X 10, 1180b20ff.). Daher lässt sich die Lösung aus Anm. (2.1), die Unterscheidung von wissenschaftlichem Allgemeinwissen und Kenntnis einzelner Fakten, nicht ohne weiteres auf den für Aristoteles für besonders schwierig befundenen Umgang mit der Gesetzgebung anwenden, die sich nicht durch eine Ansammlung von Faktenwissen beschreiben lässt. Dasselbe Problem ergibt sich erneut für die Behandlung der Verfassungen in Kap. I 8; dort werden zwei mögliche Lösungen in Anm. (2.) zu 1365b22–31 erwogen. Indem der Abschnitt mit der Bemerkung endet, dass „alles dies aber … Sache der politischen Theorie" ist, scheint die hier gegebene Problembeschreibung von Aristoteles ausdrücklich anerkannt zu werden; es scheint, als wolle er damit über den Status der vorliegenden Bemerkungen sagen: ‚auch wenn klar ist, dass dies alles nicht hierher, sondern in die politische Wissenschaft gehört, wollen wir wegen der herausgehobenen Bedeutung nicht darauf verzichten'.

b6 „einer verständigeren (ἐμφρονεστέρας)": Vgl. Kap. I 2, 1358a21 f.: „Jene (gemeinsamen) werden einen nicht über eine bestimmte Gattung verständig (ἔμφρονα) machen, denn es gibt keinen zugrunde liegenden Gegenstandsbereich." Die beiden Verwendungen des Ausdrucks ‚ἔμφρων' stimmen präzise überein: In demselben Sinn, in dem die allgemeinen Topen keine Belehrung oder keinen Fortschritt im Sinne einer – stets bereichsspezifischen – Wissenschaft bewirken können, ist auch die Rhetorik im Vergleich mit den Wissenschaften, deren Themen sie streift, weniger „verständig/einsichtig". Dazu passt auch der nachfolgende Hinweis auf die Ähnlichkeit mit der Dialektik; denn die Affinität zur Dialektik wurde schon durch die berühmte ‚Rhetorik-Gegenstück-zur-Dialektik'-Formel benutzt, um die Vorstellung einer Disziplin einzuführen, die keinen ihr eigentümlichen Gegenstand hat, über den sie einen belehren oder in dem sie einen Wissensfortschritt bewirken könnte.

b7 „auch jetzt": Dies lässt zwei ganz unterschiedliche Deutungen zu: (i.) ‚auch jetzt schon in der zeitgenössischen Rhetorik'; welche Entwicklung damit gemeint sein könnte, bleibt unklar. Allenfalls die Bemerkung „Deswegen schlüpft die Rhetorik auch in die Form der politischen Wissenschaft, so wie auch diejenigen, die einen Anspruch auf diese erheben …" in 1356a27–29 könnte einen Hinweis in dieser Richtung enthalten. Dort scheint die Betonung aber eher auf der Anmaßung der Rhetoren zu liegen, die ihr Tun mit der politischen Wissenschaft gleichsetzen (vgl. auch *EN* X 10, 1181a12–17), als umgekehrt darauf, dass sie ihre Disziplin zu sehr im Sinne einer Wissenschaft verstehen und gestalten. (ii.) ‚auch schon bei der jetzigen Gestaltung der vorliegenden Rhetorik, wenngleich diese um den Unterschied beider Disziplinen weiß'; diese Lesart wiederum könnte sich darauf beziehen, dass die Aristotelische *Rhetorik* tatsächlich selbst Sätze anführt, über die genauer nur die politische Wissenschaft handeln könnte. Das wäre eine interessante Selbsteinschätzung des Rhetorik-Projekts, denn damit würde für alle angeführten inhaltlichen Aussagen, die nicht nur die formalen Elemente des Überzeugungsprozesses beinhalten, gelten, dass sie einer Rhetorik im engsten Sinn eigentlich fremd sind.

Andererseits scheint Aristoteles diesem möglichen Einwand, dass er die Rhetorik zur politischen Wissenschaft machen würde, dadurch zuvorzukommen, dass er nicht Sätze der Wissenschaft, sondern nur anerkannte Ansichten oder provisorische und weniger genaue Definitionen zum Ausgangspunkt macht. Damit wäre unwahrscheinlich, dass die Bemerkung, „auch jetzt“ werde der Rhetorik mehr übertragen als ihr wirklich eigentümlich ist, zur Selbstanwendung gedacht ist. Schließlich bestünde aber auch noch die Möglichkeit, dass die Selbstanwendung durch Abweichungen von der genannten Vorkehrung – wenn also wirkliche Sätze der politischen Wissenschaft in die Rhetorik mit eingehen – einen Sinn erhält; diese Möglichkeit wird oben, in Anm. (2.) diskutiert.

b8–9 „Was wir nämlich auch früher schon beiläufig erwähnten“: Vgl. I 2, 1356a25–27; an der vorliegenden Stelle ist „dialektisch“ jedoch durch „analytisch“ ersetzt. Dieser Wechsel ist zwar einigermaßen überraschend, dass dadurch aber ein Hinweis auf die *Analytiken* erfolgen könnte, ist unwahrscheinlich. Eine Stelle der *Zweiten Analytik*, an der Aristoteles ausdrücklich von einer „analytischen“ Vorgehensweise spricht (I 22, 84a8), setzt offenbar einen spezifischeren Sinn des Wortes voraus (vgl. Detel (1993, II 396)) und kann daher nicht zur Aufklärung dieser Stelle beitragen. Vermutlich bezieht er sich mit dem Ausdruck „analytisch“ auf die Dialektik bzw. auf den Teil der Dialektik, den er als Theorie der Deduktion ansieht – das würde genau zu der Beschreibung aus I 1, 1355a8–10, passen. Cope/Sandys nennen zwei Deutungen und geben schließlich der zweiten den Vorzug (I 60): „either ‘analytical’ stands for ‘logical’ in general ..., or else it represents and includes methodical systematic reasoning of all kinds, which proceeds by way of ‘analysis’, ‘resolving’ the objects of knowledge into their ultimate elements, to discover their causes“. Grimaldi verweist auf die Austauschbarkeit der Begriffe „dialektisch“ und „analytisch“, jedoch mit der unplausiblen Begründung, in 1356a36 (vgl. Anm. dazu) verweise der Ausdruck „dialektisch“ auf die *Analytiken*. **A²**, **Γ** und Anonymos lesen statt „ἀναλυτικῆς“ gleich „διαλεκτικῆς“.

b10–11 „aus der analytischen und der von den Charakteren handelnden Wissenschaft zusammengesetzt ist (ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη [πολιτικῆς]“: Die Ergänzung „πολιτικῆς“ ist offensichtlich als Glosse in den Text gekommen und wird daher von Kassel zu Recht eingeklammert. Das Vorbild für diese Ergänzung ist I 2, 1356a26f.: „dass die Rhetorik so etwas wie ein Seitenzweig der Dialektik und der Untersuchung über den Charakter ist (καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας), welche (letztere) zu Recht auch als politische Wissenschaft bezeichnet wird“. Offenbar bekümmerte den Urheber dieser Glosse, dass an der vorliegenden Stelle kein Ausdruck wie „πραγματεία“ ergänzt ist, was aber einfach durch das Vorkommen von „τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης“ erklärt werden kann. – Vgl. zu dieser Bestimmung des Verhältnisses von Rhetorik und Dialektik auch die Anm. (1.) zu 1356a20–35.

b13 „nicht als Fähigkeiten“: Vgl. Anm. (3.) zu 1355b26–35.

b12–14 „je mehr einer versuchen wird ... vernichten“: Bei Radermacher als Adesp. C 5 verzeichnet; jedoch scheint Aristoteles hier weniger an ein konkretes Vorbild gedacht zu haben.

1359b18–1359b23 Die wichtigsten Gegenstände, über die die beratende Rede handelt, lassen sich in fünf Bereiche einteilen: das finanzielle Auskommen (πόροι), Krieg und Frieden (πόλεμος καὶ εἰρήνη), Landesverteidigung (φυλακὴ τῆς χώρας), Einfuhr und Ausfuhr (εἰσαγόμενα καὶ ἐξαγόμενα) (vor allem von Lebensmitteln) und Gesetzgebung (νομοθεσία).

(1.) Weil Aristoteles in Kapitel I 5 die εὐδαιμονία, das Glück der Polis, als das Ziel der politischen Rede einführt, und der Begriff der εὐδαιμονία natürlich philosophisch besetzt ist, genießt die politische Rede in der neueren Literatur oft bevorzugte Aufmerksamkeit (vgl. z.B. Arnhart (1981, 58): „deliberative rhetoric is the most comprehensive of the three kinds of rhetoric") und wird dabei bisweilen als gemeinschaftliche Verständigung über das gute Leben von durchaus philosophischem Rang angesehen: „Im Miteinander-zu-Rate-Gehen wird für Aristoteles am ehesten deutlich, was die Menschen für erstrebenswert halten, woran sie (letztlich) ihr Handeln orientieren" (Wörner (1990, 139)). Dagegen ist die Agenda, die Aristoteles selbst für die politische Rede aufstellt – mit Ausnahme der Gesetzgebung – ganz auf Alltagsfragen eingeschränkt, die kaum von philosophischer Tragweite sind. Dass der Inhalt der εὐδαιμονία nicht selbst kontrovers in der politischen Rede erörtert wird, macht Aristoteles schon durch die Anwendung der Weg-Ziel-Struktur auf die politische Rede deutlich, weil nach dieser nur der Weg, nicht das Ziel Gegenstand von Abwägungen sein kann. Indirekt jedoch könnte die Glückskonzeption sehr wohl von Bedeutung sein, weil immer das Ziel bestimmt, welcher Weg als angemessen betrachtet werden kann. Die hier genannten Aufgabenbereiche, wie Einfuhr/Ausfuhr, Landesverteidigung, usw. (wie gesagt: mit Ausnahme der Gesetzgebung) sind jedoch von so konkreter Natur, dass schwer zu sehen ist, wie sie durch die Wahl einer abstrakten Glückskonzeption beeinflusst werden könnten.

(2.) Die Zusammenstellung der ersten vier Aufgabenbereiche als Gegenstand der politischen Rede hat eine bemerkenswerte Parallele bei Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* III 6, 4–14 (Finanzen: 5–6, Krieg und Frieden: 7–9, Landesverteidigung: 10–12, Einfuhr von Lebensmitteln: 13–14). Bezeichnend ist der Zusammenhang: Der junge Glaukon will als Redner auftreten, und Sokrates macht ihm klar, dass er, um seiner Polis einen Dienst zu erweisen, zunächst einmal etwas von diesen vier Bereichen verstehen müsste. Im Unterschied dazu fordert der Platonische Sokrates in einer (nicht genau übereinstimmenden, aber zumindest) vergleichbaren Situation vom Redner ein Wissen über die werthaften und allgemeinen Begriffe ‚gerecht', ‚schön', ‚gut' (*Gorgias* 459d). Zumindest was die Basis für eine sinnvolle Beratungstätigkeit angeht, scheint es Aristoteles aufgrund der Platzierung dieses Kapitels eher mit Xenophons Sokrates zu halten. In den folgenden Kapiteln des ersten Buches wird er sich zwar den vom Platonischen Sokrates aufgestellten Begriffen zuwenden, verlangt jedoch – in bezeichnendem Kontrast zu Platon – kein Wissen in diesen Dingen.

(3.) Während die *Rhetorik für Alexander* den traditionellen Tagesordnungspunkt der Ekklesie ‚περὶ ἱερῶν' (Fragen des religiösen Kults) als erstes Thema der Beratungsrede nennt, fehlt dieser Gegenstand bei Aristoteles auffallenderweise ganz.

1359b23–1359b33 Wer über finanzielle Fragen (πόροι) beraten will, muss wissen, welche Einkünfte und Ausgaben die Stadt hat und in welcher Höhe. Auf diese Weise kann er dazu beitragen, die Summe der Einkünfte richtig zu berechnen, die Höhe bestimmter Einkunftsquellen aufzustocken, überflüssige Ausgaben zu streichen und zu hohe Ausgaben zu verringern. Um in solchen Dingen ein Rat geben zu können, muss er auch die finanziellen Verhältnisse anderer Städte kennen.

1359b33–1360a6 Wer über Fragen von Krieg und Frieden (πόλεμος καὶ εἰρήνη) beraten will, muss über Größe und Art der Streitkräfte, über Größe und Art der verfügbaren Verstärkung, über früher geführte Kriege sowohl in der eigenen Stadt als auch bei möglichen Kriegsgegnern Bescheid wissen. Ziel dieser Kenntnisse ist es, mit überlegenen Städten Frieden zu halten und bei unterlegenen Städten die Entscheidung über Krieg und Frieden selbst in der Hand zu behalten.

1360a6–1360a11 Wer über Fragen der Landesverteidigung (φυλακὴ τῆς χώρας) beraten will, muss die Größe und Art der Verteidigungskräfte sowie die Position der Verteidigungsposten kennen; dazu muss man sich außerdem im Land auskennen und wissen, wo die strategisch wichtigen Punkten liegen.

1360a12–1360a17 Wer über die Versorgung mit Lebensmitteln (τροφή) bzw. deren Ein- und Ausfuhr (εἰσαγόμενα καὶ ἐξαγόμενα) beraten will, muss den Bedarf der Stadt, die Art der im eigenen Land erzeugten und der eingeführten Nahrungsmittel sowie die auszuführenden und die einzuführenden Nahrungsmittel kennen. Ziel ist es, dem Bedarf entsprechende Abkommen zu schließen und Städten gegenüber, auf die man für die Einfuhr und Ausfuhr angewiesen ist, keinen Anlass für Konflikte zu geben.

a12 „welche Menge ...“: Die Handschriften lesen hier: „πόση δαπάνη ἱκανή“; darin ist „δαπάνη“ verzichtbar; Ross klammert es als fremden Zusatz ein, und Kassel schließt sich an.

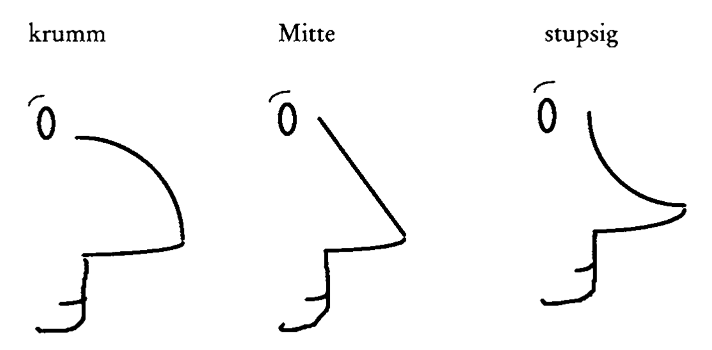
a17 „für diese Dinge“: Für die Ausfuhr und Einfuhr von Nahrung.

1360a17–1360a38 Für die Sicherheit einer Stadt sind die zuvor genannten Punkte zwar wichtig, besonders hebt Aristoteles aber die Notwendigkeit hervor, sich in der Gesetzgebung (νομοθεσία) auszukennen, denn darin liegt „die Erhaltung (σωτηρία) der Stadt“. Der Bereich der Gesetzgebung wird aber nur dahingehend ausgeführt, dass es wichtig ist, die verschiedenen Verfassungsarten zu kennen und zu wissen, was jeder Verfassung zuträglich ist und was sie zerstört. Für die Zerstörung von Städten mit bestimmten Verfassungen unterscheidet Aristoteles zwischen äußeren Faktoren, also Feinden, und internen Faktoren. Letzteres erläutert er mit dem Hinweis, dass außer den Städten mit der besten Verfassungsart Städte aller anderen Verfassungsarten auf zwei Weisen zerstört werden, nämlich entweder durch übermäßige Lockerung oder durch übermäßige Anspannung, so wie die Demokratie einerseits durch Lockerung (der demokratischen Grundsätze), andererseits durch deren Übertreibung zugrunde geht.

Für die beschriebenen Fragen der Gesetzgebung ist es von besonderer Bedeutung, die Verhältnisse in anderen Städten und in vergangenen Zeiten zu kennen.

Hierfür ist das Studium von Reisebeschreibungen und historischen Berichten nützlich.

(1.) *Der Nasenvergleich:* Die krumme Nasenform und die Stupsnase erreichen jeweils die Mitte (den geraden Nasenrücken), wenn sie gelockert werden (beide jedoch von unterschiedlichen Seiten her), aber auch wenn die krumme und die stupsige Form überstrapaziert werden, verlieren sie die Nasenform:



Das Problem an diesem Vergleich ist, dass man durch Schlüsselbegriffe der *mesotês*-Lehre dazu verleitet wird zu meinen, die Mitte der Nasenkrümmung, also der geradlinige Nasenrücken, repräsentiere die intakte Verfassungsform, welche durch Lockerung oder Übertreibung zugrunde geht. Jedoch wird diese Mitte zwischen konkaver und konvexer Nasenkrümmung gerade als das Ergebnis einer Lockerung der konkaven oder der konvexen Krümmung bezeichnet, so dass die jeweils artbildende Krümmung (entsprechend zu den verfassungsbildenden Merkmalen) verloren geht. Der besondere Vergleichspunkt könnte nun darin bestehen, dass sich bei dieser Richtung des Exzesses die Annäherung an eine andere Form vollzieht (wie bei der Lockerung der Demokratie die Annäherung zur Oligarchie), während bei der entgegengesetzten Richtung (zu stupsig, zu krumm) die spezifische Form ohne eine solche Annäherung verloren geht. – Vom Standpunkt dieser Erklärung aus würde man in Zeile 1360a29f. anstelle von „so dass sie keine Nase mehr zu sein scheint“ jedoch lieber lesen: ‚so dass sie keine Nase von dieser oder jener Art mehr zu sein scheint‘. Für die analogen Verhältnisse in den Verfassungsformen lässt sich dieses Muster jedenfalls klar belegen: eine Demokratie, die das Abstimmungsprinzip zu weit treibt, stellt nach *Politik* IV 4, 1292a30–32, gar keine Verfassung mehr dar (vgl. dazu unten, Anm. (2.)).

Denselben Vergleich benutzt Aristoteles auch in *Politik* V 9, 1309b23–29. Den Hintergrund bildet die These, dass die verfehlten Verfassungen das Maß und die Mitte übersehen. Es gebe nämlich demokratische Maßnahmen, die die Demokratie, und oligarchische Maßnahmen, die die Oligarchie zerstörten. Die Anhänger der jeweiligen Verfassungsform halten solche Maßnahmen aber jeweils für die einzig richtige Haltung und übertreiben sie deswegen: „Zum Beispiel kann eine Nase von der schönsten Geradlinigkeit eher zur Form einer Hakennase oder Stupsnase abweichen und trotzdem schön und hübsch anzusehen sein; wenn aber jemand diese (Formen) noch weiter zum Extrem treibt, dann wird er zuerst die Proportion

dieses Körperteils verlieren und es am Ende so entstellen, dass es nicht einmal mehr wie eine Nase aussieht, weil die entgegengesetzten Züge auf der einen Seite so übertrieben sind und auf der anderen ganz fehlen." (Übersetzung: Schütrumpf)

(2.) *Überzogene Demokratie:* Die Betonung dieses Abschnitts liegt klar auf der Gefahr, Verfassungsformen zu überziehen, und dabei wiederum liegt die Emphase auf der Gefahr, dies bei Demokratien zu tun. Dass Aristoteles gerade diese Tendenz betont, ist natürlich kein Zufall. Erstens ist die Übertreibung der Demokratie eine Entwicklung, die Aristoteles selbst in seiner Analyse der Athener Verfassungsgeschichte auszumachen meint (vgl. *Ath. pol.* 28 und 41, dort vor allem die elfte Stufe). Zweitens ist das Thema der übertriebenen Demokratisierung über den damit einhergehenden Typus des Demagogen eng mit der Frage nach der Rolle der Rhetorik und einer angemessenen Rhetorikkonzeption verknüpft.

Auch die Aristotelische *Politik* schenkt diesem Thema Beachtung, insofern die verschiedenen Demokratieformen, die in *Pol.* IV 4, 1291b30ff., behandelt werden, zum Teil unterschiedliche Grade der Demokratisierung beschreiben und bei einer Form enden, die für Aristoteles in einem gewissen Sinn nicht einmal mehr als Verfassungen betrachtet werden kann. Das bedeutet zwar nicht, dass diese Demokratiestadien in einer bestimmten Reihe durchlaufen werden müssten (vgl. Schütrumpf (1996, 284)), und auch keineswegs, dass diese Stadien einer teleologischen Abfolge entsprechen, so dass der Niedergang der Demokratie durch Radikalisierung (d.h. vor allem: eine Übertreibung der Volksbeschlüsse (ψηφίσματα) auf Kosten der Gesetzeskompetenz: *Pol.* 1292a6ff.) zwangsläufig wäre (vgl. Schütrumpf (1996, 285f.)), jedoch geht es darum, durch den Vergleich der verschiedenen Demokratiestadien zu erkennen, dass von einem bestimmten Punkt an die Übertragung zusätzlicher Kompetenzen an das Volk eine Gesetzlosigkeit zur Folge hat, die die Verfassung instabil macht und in gewisser Weise sogar aufhebt (vgl. 1292a30–32). – Deswegen ist es, wie Aristoteles zu Beginn des vorliegenden *Rhet.*-Abschnitts sagt, wichtig, sich mit Verfassungen auszukennen, weil hierbei ein falsches Vorgehen – auch und besonders in Fragen der Demokratisierung – den Niedergang des Staatswesens zur Folge haben kann; vgl. dazu auch *Pol.* VI 5, 1319b35–1320a2: „... es ein, zwei oder drei Tage in jeder beliebigen Verfassung auszuhalten ist nicht schwer (länger aber schon); deswegen muss man, worüber wir früher schon Betrachtungen angestellt haben, nämlich welche Faktoren die Verfassungen erhalten oder zerstören, auf der Grundlage dieser Betrachtungen versuchen, eine sichere Verfassung einzurichten, und die zerstörenden Faktoren zu vermeiden, wenn man Gesetze erlässt, ... welche solche Bestimmungen mit umfassen, die am meisten die Verfassung bewahren."

(2.1) *Überzogene Demokratie und das Auftreten von Demagogen:* Radikale Demokratien gehen nach verschiedenen Darstellungen der Aristotelischen *Politik* (v.a. IV 4 und V 11) mit dem Auftreten von so genannten ‚Demagogen' einher. Zunächst scheint es so, dass die Radikalisierung der Demokratie die Demagogen erst ermöglicht und ihr Auftreten geradezu provoziert: sobald nämlich nicht mehr Gesetze bestimmen, sondern die Menge durch Volksbeschlüsse entscheidet, treten Demagogen an die Stelle der besten Bürger; vgl. *Pol.* 1292a10: „Wo die Gesetze nicht die entscheidende Instanz sind, dort treten Demagogen auf." Umgekehrt ist es aber auch so, dass Figuren, die alles vor Gericht und die Entscheidung des Vol-

kes bringen und die Befugnis der Ämter kritisieren, das Volk erst dazu bringen, sich als (kollektiver) Alleinherrscher zu gebärden; vgl. *Pol.* 1392a28f.: sie fordern, „dass das Volk die Entscheidungen treffen müsse, und dieses nimmt die Aufforderung unmittelbar an". Beim Volk liegt dann die letzte Entscheidungsgewalt, die Demagogen aber beherrschen die Meinung des Volkes (vgl. *Pol.* 1392a27). Solche Demagogen tragen wesentlich zu den Unruhen und zur Instabilität der Demokratie bei; sie bringen verleumderische Klagen gegen wohlhabende Bürger ein und versuchen das Volk aufzuwiegeln (vgl. *Pol.* 1304b20–24); durch dieses übermütige Auftreten haben sie schon zum Niedergang zahlreicher Demokratien beigetragen (vgl. *Pol.* 1304b20ff.).

Eine besondere Verbindung dieses Themas – der Existenz von Demagogen in radikalen Demokratien – zur Rhetorik kommt dadurch zustande, dass diese Demagogen auch ein besonderes Auftreten in der Öffentlichkeit, und das heißt insbesondere: eine eigene Art der Rhetorik, pflegen, die es primär auf Agitation (*Pol.* 1304b24 u.a.) und Schmeichelei (*Pol.* 1292a20f. und 1313b40f.) abgesehen hat (vgl. zum Auftreten der Demagogen auch die Anm. (2.) zu 1403b27–35). Somit umreißt das Problem der überzogenen Demokratien und der darin beheimateten demagogischen Rhetorik zugleich das Forum, auf dem die Aristotelische Rhetorik bestehen können muss, ohne möglichst selbst der agitatorischen Rhetorik zuzufallen.

a24. a25 „lockert" „Lockerung": Vgl. *Pol.* 1269b9f., wo es mit Blick auf die Heloten heißt: „Denn lässt man locker, benehmen sie sich übermütig und fordern für sich dieselben Rechte, wie sie ihre Herren besitzen."

a35–36 „für die Beratungen, die sich auf den Krieg beziehen (πρὸς δὲ τὰς πολεμικὰς συμβουλὰς": Die Textausgaben lesen hier gewöhnlich „politische Beratungen (πολιτικὰς συμβουλὰς)". Tatsächlich enthält die älteste Handschrift A aber nur „πολι ** τι κὰς", wobei die Buchstaben „τι" über der Lücke erst in A^2 konjiziert wurden. Aus der arabischen Übersetzung lässt sich aber erschließen, dass deren syrische Vorlage das Adjektiv „πολεμικὰς" übersetzt hat: vgl. dazu Kassel (1971, 125f.).

a37–38 „Alles dies ist aber Sache der politischen Theorie und nicht der Rhetorik": Mit dieser Bemerkung schließt sich der Kreis zum Anfang des Kapitels (genauer zu Abschnitt 1359b2–18), wo nachdrücklich darauf hingewiesen wurde, dass jemand, der die Gegenstände der Rhetorik im Sinne wissenschaftlicher Definitionen zu bestimmen versucht, den eigentlichen Bereich der Rhetorik verlässt. Hinsichtlich der Reichweite dieser Bemerkung liegt es aufgrund der Struktur des Kapitels nahe zu sagen, dass sich diese Aussage auf alles bezieht, was durch den Abschnitt 1359b2–18 am Anfang und die vorliegende Bemerkung am Ende eingeklammert wird. Andererseits wäre auch denkbar, dass die Bemerkung nur das zuletzt behandelte Thema der Gesetzgebung betrifft; immerhin hatte sich herausgestellt (vgl. Anm. (2.3) zu 1359b2–18), dass die Fragen der Gesetzgebung am ehesten ein Problem darstellen, weil sie ganz klar der politischen Theorie zuzuweisen sind. Falls man aber aufgrund der Stellung lieber annehmen wollte, dass sich „Alles dies" auf alle in diesem Kapitel angeführten Bereiche bezieht, dann wäre das wie folgt zu erklären: In Anm. (2.1) zu 1359b2–18 wurde angenommen, dass sich der

Redner für die Bereiche Finanzen, Krieg und Frieden, Verteidigung, Einfuhr und Ausfuhr vor allem Informationen über einzelne Fakten in der betreffenden Polis verschaffen muss; diese Einzelfakten fielen aber nicht in den Bereich der politischen Wissenschaft. Wie könnte man dann aber annehmen, dass sich der Hinweis der vorliegenden Stelle auch auf diesen Bereich bezieht? Wohl so, dass die genannten Bereiche auf einem allgemeinen Niveau – wenn man fragt, worauf in jeder beliebigen Polis in Sachen Finanzen, Krieg und Frieden usw. zu achten ist – durchaus Gegenstand der politischen Wissenschaft sind. Dennoch bliebe es richtig zu sagen, dass Aristoteles in diesem Kapitel den Redner auffordert, sich (durchaus auf der Grundlage von Rubriken und Fragestellungen, die sich durch eine allgemein-wissenschaftliche Behandlung dieser Themen ergeben) Einzelinformationen über die betreffenden Gegebenheiten in der jeweiligen Polis zu verschaffen, die weder der Rhetorik als solcher noch der politischen Wissenschaft zuzuordnen sind.

1360a38–1360b3 Was in diesem Kapitel ausgeführt wurde, sind diejenigen Punkte, über die man verfügen muss (ἔχειν δεῖ), wenn man als Beratungsredner tätig werden will. „Woraus (ἐξ ὧν)“ man aber über diese Dinge und über andere zuratende und abratende Reden oder Argumente bilden soll, das werden die folgenden Kapitel ausführen.

Kapitel 5

In diesem Kapitel beginnt Aristoteles mit der Aufzählung der spezifischen Sätze oder Topen, aus denen die Argumente in der beratenden Rede gebildet werden (vgl. dazu die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2). Für diese Aufgabe werden im fünften Kapitel das Glück und seine Teile als das Ziel durchgenommen, mit Blick auf welches Entscheidungen im privaten wie im öffentlichen Bereich erfolgen. Die beiden folgenden Kapitel werden sich daran unmittelbar anschließen, indem sie das Gute und Nützliche bzw. das mehr oder weniger Gute und Nützliche als dasjenige behandeln, wodurch man die zuvor dargestellten Ziele erreicht.

Inhalt: Wer im privaten oder im öffentlichen Bereich Entscheidungen trifft, ist immer auf ein Ziel ausgerichtet, und dies ist das Glück und seine Teile (1360b4–14). Vier alternative Definitionen des Glücks; einer oder mehreren dieser Definitionen wird jeder zustimmen können (1360b14–18). Setzt man diese Definitionen voraus, dann kann man auch die einzelnen Teile des Glücks aufzählen; diese lassen sich auch in innere und äußere Güter unterteilen, so dass, weil es keine weiteren Güter geben kann, diese Liste vollständig sein müsste (1360b18–31). Im Einzelnen werden folgende Teile des Glücks bzw. folgende Güter aufgezählt: edle Herkunft (1360b31–38), gute und zahlreiche Nachkommenschaft (1361a1–12), Reichtum (1361a12–25), gutes Ansehen (1361a25–27), Ehre (1361a27–b2), Vortrefflichkeit des Körpers, die selbst in die Bestandteile Schönheit (1361b7–14), Stärke (1361b15–18), große Statur (1361b18–21) und athletische Fähigkeiten (1361b21–26) zerfällt, sowie gutes Alter (1361b26–35), zahlreiche und wertvolle Freundschaften (1361b35–39), glückliche Fügung (1361b39–1362a12) sowie die Tugend bzw. die Tugenden, welche ausführlich erst in Kapitel I 9 behandelt werden sollen (1362a12–114).

Anmerkungen

1360b4–1360b14 Sowohl für den einzelnen als auch für ein Gemeinwesen gibt es immer einen Zielpunkt (σκοπός), auf den man ausgerichtet ist, wenn man Entscheidungen fällt. Ein solches Ziel ist das Glück und seine Teile. Die Behandlung des Glücks (εὐδαιμονία) und seiner Teile ist daher für die Beratungsrede erforderlich, weil es sich dabei um dasjenige Ziel handelt, mit Blick auf welches man zurät oder abrät; wozu man nämlich raten und wovon man abraten soll, das bemisst sich daran, ob die betreffende Handlungsweise das Glück oder eines seiner Teile eher herbeiführt oder eher behindert.

(1.) *Glück als Ziel des Strebens und Handelns:* Dass das Glück dasjenige Ziel (sonst in der Regel: τέλος, hier: σκοπός) ist, nach dem alle Menschen streben, wird von Aristoteles als ganz unkontrovers angesehen: „Welches ist das höchste von allen durch Handeln erreichbaren Gütern? Dem Namen nach stimmen so beinahe die meisten überein: Dass es das Glück sei, sagen sowohl die normalen Leute als auch die gebildeteren …“ (*EN* I 2, 1095a16–19); „Aber das Glück als das höchste Gut zu bezeichnen scheint vielleicht etwas zu sein, worin man (allgemein) überein-

stimmt ...“ (*EN* I 6, 1097b22f.); „Nun stimmt man darin überein, dass dies (die εὐδαιμονία; d. Verf.) das größte und beste der menschlichen Güter sei.“ (*EE* I 7, 1217a21f.). Darin ist Aristoteles keineswegs originell, denn dass es keine sinnvolle Frage sei, ob jemand glücklich sein wolle, wird schon in Platons *Euthydem* (278e mit 280) betont; außerdem frage man nicht, um welchen Zieles willen jemand glücklich sein wolle (vgl. *Symposium* 205a), womit auch der Endziel-Charakter des Glücks als unkontrovers gilt. – Dieser Konsens rührt jedoch daher, dass die Gleichsetzung von höchstem Strebensziel und Glück inhaltsleer ist, d.h. dass „Glück“ in seiner allgemein akzeptierten Bedeutung nicht mehr bedeutet als ‚das, was alle zu erreichen versuchen, wenn sie handeln und überlegte Entscheidungen treffen‘. *Worin* das Glück aber besteht, oder *wie* es zu erreichen ist, gilt als kontrovers: „Was aber das Glück sei, darüber streitet man und es antworten (auf diese Frage) die normalen Leute und die Weisen darauf durchaus nicht auf die gleiche Weise ...“ (*EN* I 2, 1095a20–22).

(2.) *Glück als gemeinschaftliches Ziel:* Dass auch Gemeinschaften und damit auch Staaten (πόλεις) wie der einzelne Handelnde nach einem Gut streben, ist in der Eröffnung der *Politik* (I 1, 1252a1–7) gesagt. Dass diese Parallele von individuellem und gemeinschaftlichem Handeln auch das Streben nach dem höchsten Gut, dem Glück, betrifft, ist u.a. in der Fragestellung von *Politik* VII 2 vorausgesetzt, ob das Glück des Einzelnen und des Staates dasselbe sei oder nicht (1324a5–7). Dieselbe Entsprechung zwischen dem individuellen und dem gemeinschaftlichen Streben wird zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* dazu benutzt, einen gewissen Vorrang des gemeinschaftlichen Strebens zu begründen: „Wenn es (das menschliche Gut; d. Verf.) nämlich auch dasselbe ist für einen Einzelnen und für den Staat, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gut des Staates zu erfassen und zu bewahren; wünschenswert ist es nämlich auch für einen Einzelnen allein, schöner und göttlicher aber für ein Volk und für Staaten.“ (I 1, 1094b7–10) Vgl. zu diesem Vorrang des höchsten Guts für die Gemeinschaft aber auch Höffe (1995, 17f.): „Der Komparativ (größer, vollkommener usw.; d. Verf.) besagt, dass schon beim einzelnen das gemeinte Gute, das Glück, über alle exzeptionellen Eigenschaften verfügt; es ist vollendet (*teleion*), wünschenswert (*agapêthon*), schön (*kalon*) und göttlich (*theion*). Die These ... verdient daher eine bescheidene, summative Interpretation: bei Gemeinschaften sind es nicht nur einzelne, sondern viele, die sich ihres Glücks erfreuen.“

b4–5 „Ziel, auf das gerichtet (σκοπὸς ..., οὗ στοχαζόμενοι)“: Vgl. die entsprechende Formulierung bei Platon, *Politeia* VII 519c: „... ein Ziel (σκοπόν) im Leben ..., auf das gerichtet (οὗ στοχαζομένους) sie alles tun müssen, was sie für sich selbst oder öffentlich tun“. Diese Formulierung nimmt Aristoteles selbst zu Beginn von *Rhet.* I 6 wieder auf (1362a15), um auf das Thema das Kapitels I 5 zurückzuverweisen.

b5 „wählt oder ablehnt (αἱροῦνται καὶ φεύγουσιν)“: Das Verb ‚φεύγειν‘ wird bei Aristoteles öfters zur Bezeichnung der negativen Form des Strebens und somit als Gegenbegriff zu ‚διώκειν‘ (vgl. *De An.* 431a10, *EN* 1104b22 u.a.) bzw. zu ‚ὀρέγεσθαι‘ (vgl. *Rhet.* 1368b28) benutzt. An der vorliegenden Stelle ist mit dem Verb ‚αἱρεῖσθαι‘ offenbar der spezifischere Sinn eines auf Entscheidung beruhen-

den Strebens gemeint, so dass ‚φεύγειν' hierzu die negative Form (‚sich dagegen entscheiden ... zu tun') vertritt.

b6–7 „die Teile davon (τὰ μόρια αὐτῆς)“: Vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1360b18–31.

b7 „um es an einem Beispiel vorzuführen“: Dieser methodische Hinweis steht in Zusammenhang mit dem in Anm. (1.) zu 1359b2–18 explizierten Umstand, dass die Rhetorik den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Definitionen und nur anerkannten Meinungen zu einem Gegenstand berücksichtigen und für die Überzeugungsbildung aus der zweiten dieser beiden Klassen schöpfen muss. Verglichen mit den Formeln, die sonst auf den Status der rhetorischen Sätze aufmerksam machen (vgl. Anm. (1.1) zu 1359b2–18), bringt die hier verwendete Formulierung den Gedanken ins Spiel, dass die angeführten Sätze nur Beispielcharakter haben, d.h. dass anstelle ihrer auch andere, bei anderen Zuhörergruppen anerkannte Sätze angeführt werden könnten.

b12–13 „soll man tun (δεῖ πράττειν)“: Das Glück als Ziel des Handelns ist entscheidend dafür, was man *tun soll*, zumindest im Sinne von ‚um das-und-das zu erreichen, muss man dieses-und-jenes tun'. Entsprechend sagt Aristoteles von einem wohlerwogenen Begriff des Glücks, er helfe uns, *das Gebotene* (τὸ δέον) zu treffen (vgl. *EN* I 1, 1094a24).

Moralische Imperative bei Aristoteles? Dirlmeier ([9]1991, 268f.) wendet sich bei der Kommentierung der zuletzt genannten Stelle gegen die Übersetzung ‚Pflicht' und stimmt aus diesem Anlass der scharfen Trennung zwischen griechischer Ethik und Kantischer Pflicht-Ethik bei. Dirlmeiers Reaffirmation dieser klassischen Trennung kann sich darauf berufen, dass nach Kant gerade die antiken eudaimonistischen Ethiken immer nur hypothetische Imperative und somit keine eigentlich moralische Pflicht begründen. In neuerer Zeit haben verschiedene Autoren – motiviert durch Versuche der systematischen Ethik, die Kluft zwischen deontischer und aretaischer Ethik zu überbrücken – begonnen, diese starre Trennung mit Blick auf Aristoteles in Frage zu ziehen: Annas (1992b) und (1993) weist dafür u.a. darauf hin, dass die antiken Moralphilosophen überhaupt auf eine Revision des vor-philosophischen Glücksbegriffs abzielten (vgl. Annas (1993, 453f.)), so dass das Glück nicht ein festes Ziel ist, für das es nur noch die geeigneten Mittel zu suchen gilt. Irwin (1985) und Korsgaard (1996) versuchen zu zeigen, dass sich etwas mit dem Kantischen ‚Handeln-aus-Pflicht' Vergleichbares im Aristotelischen Begriff des Schönen (καλόν: vgl. dazu die Anmerkungen zu *Rhet.* I 9) nachweisen lässt. Louden (1992, 34ff.) sieht Momente eines Sollensbegriffs bei Aristoteles nicht nur (i.) im Begriff des Schönen, sondern auch (ii.) in einer bestimmten Verwendung des Wortes ‚man soll (δεῖ)', (iii.) im Begriff des ‚δίκαιον' und (iv.) im Begriff des ‚ὀρθὸς λόγος' ausgedrückt. Dass einige Verwendungsweisen von ‚man soll (δεῖ)' ein durchaus als moralisch zu qualifizierendes Sollen ausdrücken, macht Louden (a.a.O., 36) daran fest, dass unter anderem die folgenden Kriterien erfüllt sind: (1.) Der Betreffende *soll* nicht nur eine sozial vorgegebene Rolle ausfüllen, (2.) das Sollen betrifft Dinge, deren Ausführung in der Macht des Betreffenden liegen, (3.) Wenn der Betreffende darin fehlt, das Gesollte zu tun, dann gibt dies An-

lass zu Tadel an seinem Charakter, (4.) das Sollen ist nicht nur eine Frage der Konvention oder der Klugheit.

Zur vorliegenden Verwendung von „man soll (δεῖ)“: Da auch andere Verwendungen von „man soll (δεῖ)“, die als Kandidaten für ein moralisches Sollen im oben beschriebenen Sinn in Frage kommen, in Verbindung mit dem Ziel des Glücks (im Sinne von Annas (a.a.O.)) stehen und die vorliegende Verwendung ebenfalls vom obersten Ziel abhängig ist, könnte es sich hier um ein Beispiel für den moralisierenden Gebrauch von „man soll (δεῖ)“ handeln. Obwohl es alles andere als klar ist, was Wörner (1990) in diesem Zusammenhang letztlich behaupten will, scheint er zumindest den Anklang an einen moralischen Pflichtbegriff bewusst zu suchen; vgl. Wörner (a.a.O., 144): „Mit der These, für deren Geltung Aristoteles auf den Konsens seiner Zuhörer rechnet, verbindet er zugleich einen offensichtlich ebenso als allgemein akzeptiert angenommenen Imperativ, der allem Handeln als Gesolltem zugrunde liegt.“ – Weil es nun aber im vorliegenden Zusammenhang gar nicht um Aristoteles' eigenen Glücksbegriff geht und noch nicht einmal um das Handeln aufgrund einer kohärenten, alle wesentlichen Aspekte umfassenden Glücksvorstellung, liegt hier eine sehr viel schlichtere Interpretation nahe: ‚man soll' bzw. ‚man soll nicht' ist die gängige Form, um einem Zu- oder Abraten Ausdruck zu verleihen (vgl. dazu 1368a3 f.). Wer mit Blick auf einen Teilaspekt des Glücks oder einen populären Glücksbegriff einen solchen Rat formuliert, sagt nicht mehr, als dass man das eine tun soll, wenn man das andere erreichen will; ob darin nur ein Gebot des eigenen Vorteils liegt, ob andere, konkurrierende Aspekte des Glücks dadurch auch angemessen berücksichtigt sind, oder ob die Nichtbefolgung berechtigten Anlass zum Tadel gibt usw., ist hierbei gar nicht von Belang, so dass von einem ‚moralischen Sollen', wie man es eventuell einer umfassenden, allgemeinen Glückskonzeption entnehmen kann, hier sicher nicht die Rede ist. Vielmehr scheint es, dass Aristoteles hier mit dem betreffenden Satz zwischen Gebrauch und Anführung schwankt, nämlich der Anführung dessen, was der beratende Redner in Kenntnis der Glücksteile vorbringen kann: ‚Da dies-und-dies den-und-den Teil des Glückes herbeiführt, soll man es tun.' (Zum schleichenden Übergang zu einer derart anführenden Sprechweise, die als unmittelbares Vorbild für das angesehen werden kann, was dem Redner zu sagen empfohlen wird, vgl. etwa auch die Anmerkungen zu 1375a29 und 1375b8–11. Zur Verbindung von ‚man muss' mit den Handlungen und Emotionen des Tugendhaften vgl. die Anm. zu 1386b13.)

1360b14–1360b18 Aristoteles gibt vier verschiedene Definitionen für das Glück, die er mit einem schlichten „oder (ἤ)“ verbindet und so als alternative Bestimmungsmöglichkeiten kennzeichnet: Das Glück ist (i.) gelingendes Handeln verbunden mit Tugend (εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς) oder (ii.) Selbstgenügsamkeit des Lebens (αὐτάρκεια ζωῆς) oder (iii.) das angenehmste mit Sicherheit verbundene Leben (ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἥδιστος) oder (iv.) das reichliche Vorhandensein von Besitz und körperlichen Gütern (εὐθένεια κτημάτων καὶ σωμάτων) verbunden mit der Fähigkeit, diese zu bewahren und damit umzugehen (μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων).

(1.) *Die vier Glücksdefinitionen:* Den Glücksdefinitionen galt immer die besondere Aufmerksamkeit der Kommentatoren, weil sie etwas über den ethischen

Standpunkt der *Rhetorik* auszusagen scheinen. Durch Vergleich mit der Glücksdefinition der *Ethiken* hofft man Aufschluss darüber zu bekommen, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede Aristoteles zwischen seiner eigenen Konzeption und den populären Glücksvorstellungen sah (vgl. dazu unten, die Anm. (2.)). Bei diesen Vergleichen haben zwei Beobachtungen Anlass zu Spekulationen gegeben: Erstens scheinen die hier gegebenen Definitionen – gemessen an der zum Teil heftigen Kritik des Aristoteles an populären Glücksvorstellungen in den *Ethiken* (*EE* 1214b34–1215a2[2], *EN* 1095b19ff.) – gar nicht so weit von den Aristotelischen Bestimmungen entfernt und somit gar nicht so populistisch zu sein, wie man es aufgrund der Zielsetzung, die Meinung der Zuhörer zu treffen, hätte erwarten können. Zweitens weisen die Definitionen Ähnlichkeiten mit Lehrmeinungen bestimmter anderer, vor allem akademischer, Philosophen auf.

(1.1) *Populäre Glücksvorstellungen oder akademische Definitionen?* Seit Burnet (1990, 1, Fußn. 1 und 3) auf Übereinstimmungen der Definition (ii.) mit der Eudaimonie-Bestimmung der pseudo-platonischen *Definitiones* und Übereinstimmungen von (iii.) mit Eudoxos und (iv.) mit Xenokrates hingewiesen hat (vgl. auch Festugière (1936, lxiii); ähnliche, wenn auch historisch missglückte Zuordnungsversuche finden sich schon bei Goulston (1619, 23). Zu den vermeintlichen Vorbildern vgl. unten, die Anm. (1.2)), wird mit Bezug auf die vorliegenden Definitionen regelmäßig die Frage diskutiert, ob Aristoteles überhaupt populäre Auffassungen oder nicht vielmehr nur die Thesen akademischer Philosophen hat anführen wollen (letzteres ist der erklärte Standpunkt von Fortenbaugh (1970, 43f.)). Die damit wiederum aufgeworfene Frage, warum Aristoteles meint, der Redner könne ausgerechnet mit Lehrmeinungen der Akademiker die Menge überzeugen, ist geeignet, unterschiedliche Mutmaßungen hervorzurufen, bis hin zu derjenigen, Aristoteles gebe hier Definitionen, die er auch selbst für sachlich richtig hält.

Bei dieser Diskussion scheint jedoch schon die Art der Fragestellung (‚populäre Auffassungen oder akademische Definitionen?') bestimmte, etwas zu naive, Voraussetzungen darüber zu enthalten, in welcher Form die populären Auffassungen in der *Rhetorik* präsent sein müssen: Was Aristoteles hier am Anfang des Kapitels braucht, sind nämlich allgemeine Definitionen (vgl. dazu die 1. Vorbem. zu Kap. 4–14), aber es wäre unangebracht zu erwarten, dass die verschiedenen Facetten des populären Glücksbegriffs in Form fertiger Definitionen abrufbar wären. Im Gegenteil ist zu erwarten, dass gerade moralische Grundüberzeugungen der Menge sich eher als implizit anerkannte Sätze (vgl. zum Begriff der ‚impliziten ἔνδοξα' in der Einleitung Kap. V, Abs. 2f)) am Verhalten der handelnden Personen ablesen lassen (weswegen Aristoteles die gängigen Vorstellungen über das Gute und das Glück in *EN* I 3, 1095b14–16, auch indirekt, durch Analyse der verschiedenen Lebensformen erheben möchte). Aristoteles sagt nirgendwo ausdrücklich, dass die Definitionen, die die *Rhetorik* über die verschiedenen Grundbegriffe wie Glück, Gutes, Lust usw. gibt, selbst populär oder dem Commonsense entnommen sein müssten (die Definition der Lust in Kap. I 11 zum Beispiel ist so gewiss nicht dem Commonsense entnommen); worauf es ankommt, ist lediglich, dass sie geeignet sind, als allgemeine Definition unterschiedliche anerkannte oder populäre Auffassungen über den betreffenden Begriff unter sich zu versammeln. M.a.W.: Es muss nicht die Ausgangsprämisse selbst faktisch beim Publikum anerkannt und populär

sein, sondern sie müsste für verschiedene rhetorische Beweise, die auf jeweils anerkannte Prämissen rekurrieren, die allen diesen anerkannten Auffassungen gemeinsame allgemeine Auffassung zum Ausdruck bringen. – So betrachtet, braucht es den Interpreten nicht aus der Fassung zu bringen, wenn Aristoteles Versatzstücke der akademischen Diskussion anführt, um damit populären Auffassungen über das Glück einen allgemeinen Ausdruck zu verleihen.

(1.2) *Die Definitionen im Einzelnen:* Die vier Definitionen betonen vier verschiedene Aspekte des Glücks (Tugend – Selbstgenügsamkeit – Annehmlichkeit/ Lust – Besitz von Gütern). Tatsächlich lassen sich in den verschiedenen Definitionen Versatzstücke aus der zeitgenössischen philosophischen Debatte nachweisen; diese Übereinstimmung geht aber nicht so weit, dass man zwingend von ‚Zitaten' kompletter Definitionen sprechen müsste (vgl. oben Anm. (1.1)):

(i.) „gelingendes Handeln verbunden mit Tugend (εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς)": Den Begriff der ‚εὐπραξία' verwendet Aristoteles selbst öfters synonym mit ‚εὐδαιμονία' (vgl. *EN* 1139a34, 1139b3, 1140b7) und weist auch darauf hin, dass allgemein ‚εὐπραξία' und auch das ‚εὖ πράττειν', wovon sich der Begriff herleitet, geradezu als Synonym für ‚εὐδαιμονία' verwendet wird (vg. *EN* 1098b21 f. bzw. 1095a18–20). An den Stellen, an denen eine Bedeutungsdifferenz zwischen ‚εὐπραξία' und ‚εὐδαιμονία' relevant wird, hat dies damit zu tun, dass der zur Bezeichnung des Glücks offenbar ebenso gut wie ‚εὐζωή' (von ‚εὖ ζῆν') eingeführte Begriff im Sinne seiner Bestandteile ‚εὐ' und ‚πράξις' verstanden wird, vgl. dazu *Phys.* II 6, 197b5: „Das Glück ist eine Art von Handlung, denn es besteht im Gelingen der Handlungen (ἡ δ' εὐδαιμονία πρᾶξίς τις· εὐπραξία γάρ)." An der vorliegenden Stelle wird offenbar auch auf diesen ursprünglichen, aus den Bestandteilen zu entnehmenden Sinn angespielt, weil der Ausdruck sonst zu einer zirkulären Definition führen würde.

Die Betonung dieser ersten Definition liegt aber auf dem Begriff der Tugend (ἀρετή); zwar spricht Aristoteles im Folgenden auch von Tugenden/Vortrefflichkeiten des Körpers, die Analogie zu anderen im Umlauf befindlichen Definitionen legt aber eine engere Auslegung im Sinne der seelischen Tugenden nahe. Weil die Tugend auch in Aristoteles' eigener Eudaimonie-Definition eine wichtige Rolle spielt, wird die vorliegende Definition bisweilen als der Meinung des Aristoteles besonders nahe stehend angesehen; vgl. Wörner (1990, 164): „Dann hätte Aristoteles ihre Anordnung als Hinweis darauf betrachtet, was er selbst für das Wichtigste erachtet. Tugend, vor allem die ethisch-dianoetische, bildete demnach das hervorragendste Element bei der Bestimmung des Glücks." Jedoch legt die Nennung der Tugend allein noch keine besondere Affinität nahe: (a) Dass das Glück in der Tugend bestehe oder mit der Tugend zu tun habe, führt Aristoteles konstant als eine der überkommenen Ansichten – vielleicht würde er Sokrates einen Anteil an der Urheberschaft zugestehen – über das Glück an (vgl. *EN* 1095b29 ff., 1098b30 ff., *EE* 1214a33, 1215a34 u. a.). (b) In den *Ethiken* betont Aristoteles mehrmals, dass der Verweis auf die Tugend ohne das Moment der Aktualisierung (ἐνέργεια) keine hinreichende Definition des Glücks ermögliche (*EN* 1095b31 ff., 1098b31 ff. u. a.). (c) Es fehlt der für den Standpunkt der Aristotelischen *Ethiken* entscheidende Hinweis auf die Tugend bzw. die Tugenden *der menschlichen Seele.* (d) Auch nicht-aristotelische, philosophische Quellen definieren das Glück durch die Tu-

gend; z.B. lautet eine Definition aus den pseudo-platonischen *Definitiones* (412d11): „τελειότης κατ' ἀρετήν"; vgl. auch die (vermutlich pseudo-aristotelischen) *Magna Moralia* 1184b35: „ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν". (e) Die Formulierung „*verbunden mit* Tugend (μετὰ ἀρετῆς)" ist geradezu aufdringlich lax, nachdem nicht nur Aristoteles selbst, sondern auch die angeführten außer-aristotelische Quellen sonst terminologisch „*gemäß / nach der Maßgabe* der Tugend (κατ' ἀρετήν)" benutzen (vgl. dazu die etwas übertriebene Stellungnahme von Dirlmeier (⁹1991, 279): „Man könnte sagen: die Präposition κατά ist ein Schlüssel zur arist. Ethik.").

(ii.) „Selbstgenügsamkeit des Lebens (αὐτάρκεια ζωῆς)": Ähnlich klingende Bestimmungen finden sich in der Tat unter den pseudo-platonischen *Definitiones* (412d10f.): „... δύναμις αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν" sowie (412e1): „ὠφελία αὐτάρκης ζῴου" (vgl. dazu H. G. Ingenkamp, Untersuchungen zu den pseudoplatonischen Untersuchungen, Bonn 1966, 49f.). Nun weist die Ethik der platonischen Akademie, zu deren Umkreis auch die *Definitiones* zu rechnen sind, im Allgemeinen eine gewisse Abhängigkeit von der altsokratischen Lehre von der Autarkie der Tugend zum Glück auf, auch wenn sie hierin (abgesehen einmal von Ausnahmen wie Eudoxos) gewisse Kompromisse mit der Anerkennung anderer Lebensgüter eingeht; (vgl. dazu Krämer (1983, 11)). So scheint auch die in Clemens' *Stromata* II, Kap. XXII 133, 7, dem Akademiker Polemon zugeschriebene Auffassung, Glück sei die Selbstgenügsamkeit von allen Gütern (αὐτάρκειαν εἶναι ... ἀγαθῶν πάντων), diesen aus der sokratischen Tradition stammenden Glücksbegriff zu artikulieren. Jedoch greift Aristoteles im folgenden Abschnitt 1360b18–31 auf den hier genannten Begriff der αὐτάρκεια zurück, um zu sagen, dass sich derjenige in einem solchen Zustand befinde, der über die in einem selbst gelegenen und über die äußeren Güter verfüge. Das ist gerade *nicht* der sokratisch-akademische Begriff der αὐτάρκεια, der die Unabhängigkeit des Tugendhaften von äußeren Gütern beinhaltet. Daher könnte die Zuordnung der Definition (ii.) zu akademischem Gedankengut auf der Ambiguität des αὐτάρκεια-Begriffs beruhen. (Auch schon Goulston (1619, 23) scheint derselben Ambiguität erlegen zu sein, wenn er die Definition (ii.) der Stoa zuschreibt, welche damit sagen möchte, dass die Tugend zum Glück hinreicht.)

Dass αὐτάρκεια ein Merkmal ist, das man mit dem höchsten Gut verbindet, betont auch Aristoteles selbst (*EN* I 5, 1097b6ff.), allerdings versteht er darunter nicht die Unabhängigkeit von Gütern; er formuliert die αὐτάρκεια als ein rein formales Kriterium für das Glück, das je nach Glückskonzeption etwas anderes beinhalten kann: Das Glück muss nämlich selbstgenügsam sein, weil es anderenfalls nicht ein vollkommenes Gut sein könnte (*EN* 1097b7f.); dass das Glück aber ein *vollkommenes* Gut ist, sieht Aristoteles offenbar mit der Anerkennung desselben als höchstem Strebensziel gegeben, weil, wenn es nicht vollkommen wäre, ein jeweils vollkommeneres Gut denkbar wäre, dem dann die Rolle des höchsten Ziels zukäme. Als ‚αὐταρκες' bezeichnet Aristoteles dasjenige, „was für sich allein das Leben wählenswert macht und keiner weiteren Sache bedürftig ist" (*EN* 1097b14f.). Dieses formale Kriterium wird in unterschiedlichen Glückskonzeptionen auf unterschiedliche Weise erfüllt: Wer beispielsweise wie Sokrates oder die frühen Stoiker die Tugend als einziges Gut ansieht, für den ist dann ein Zustand

der αὐτάρκεια erreicht, wenn man die Tugend erreicht hat. Wer dagegen das Glück im Besitz äußerer Güter sieht, wird diesen Zustand dadurch definieren, dass er über alle diese Güter verfügt. Der vorliegenden Definition (ii.) nun ist nicht anzusehen, mit welcher inhaltlichen Konzeption der αὐτάρκεια sie verbunden ist; obwohl Aristoteles im folgenden Abschnitt das Kriterium auf den Güterbesitz anwendet, kann man deshalb davon ausgehen, dass die Definition (ii.) als solche für unterschiedliche inhaltliche Konzeptionen offen sein soll.

(iii.) „das angenehmste mit Sicherheit verbundene Leben (ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἥδιστος)“: Diese Definition rückt den Aspekt des angenehmen Lebens und somit den Aspekt der Lust (ἡδονή) in den Mittelpunkt. Bei dem Versuch, die vier Definitionen akademischen Positionen zuzuordnen (vgl. oben Anm. (1.1), wurde Eudoxos als Vorbild für diese Position ausgemacht. Ebenso gut könnte man aber jeden anderen hedonistischen Philosophen heranziehen, und nicht zuletzt sieht Aristoteles in einem auf Genuss ausgerichteten Leben (βίος ἀπολαυστικός) die Glückskonzeption der Menge ausgedrückt (vgl. *EN* I 3, 1095b19–22). Die vorliegende Definition qualifiziert die Glückskonzeption des angenehmsten Lebens zusätzlich durch das Moment der Sicherheit. Im vorliegenden Kapitel wird die Sicherheit – allerdings mit Bezug auf den Besitz – dadurch definiert, „dass man die Besitztümer an einem solchen Ort und auf eine solche Weise besitzt, dass der Gebrauch von ihnen in der eigenen Macht liegt“ (1361a19–21). Angenommen, die Anwendung dieser Definition auf die vorliegende Begriffsverwendung wäre angemessen, käme es bei dieser Qualifikation vor allem darauf an, dass man über die Mittel, die einem eine solche Lebensführung ermöglichen, selbst verfügt. Dies wäre eine Voraussetzung für das Moment der Beständigkeit (βεβαιότης), jedoch nicht gleichbedeutend mit der Beständigkeit, die Aristoteles in den *Ethiken* als Kriterium dafür nimmt, von einem glücklichen *Leben* sprechen zu können (vgl. etwa *EN* I 11, 1100b13 mit 1098a20–25) – und das Leben als ganzes ist für Aristoteles der genuine Träger der Eigenschaft ‚glücklich‘.

(iv.) „das reichliche Vorhandensein von Besitz und körperlichen Gütern (εὐθένεια κτημάτων καὶ σωμάτων) verbunden mit der Fähigkeit, diese zu bewahren und damit umzugehen (μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων)“: Der erste Teil dieser Definition ist – abgesehen von der schwierigen Übersetzung des Ausdrucks ‚σωμάτων‘ (vgl. unten die Anm. zu 1360b16) selbsterläuternd: Glück besteht demnach in der Verfügbarkeit der äußerlichen und körperlichen Glücksgüter. – Das scheint eine sehr schlichte Auffassung zu sein, die jedoch durch den zweiten Definitionsteil auf ein etwas anspruchsvolleres Niveau gehoben wird. Für diesen zweiten Teil der Definition hat man die Eudaimonie-Definition von Xenokrates (Fragment 77 (Heinze)) als mögliches Vorbild ausfindig gemacht: „Besitz der eigentümlichen Tugend und der sie unterstützenden Fähigkeit (κτῆσις τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως)“. Auch wenn es nicht abwegig erscheint, die Xenokrateische δύναμις ὑπηρετική mit der in Definition (iv.) erwähnten δύναμις φυλακτικὴ καὶ πρακτική in Verbindung zu bringen, besteht folgender Unterschied: Die δύναμις ὑπηρετική soll die Tugend unterstützen, kann also nicht mit ihr identisch sein. Dagegen entspricht die δύναμις φυλακτικὴ καὶ πρακτική in wesentlichen Punkten einer der Tugend-Definitionen aus *Rhet.* I 9: „eine Fähigkeit, Güter zu beschaffen und zu be-

wahren (δύναμις ... ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτική)" (1366a37), und scheint daher selbst Tugend in einem bestimmten Sinn zu sein oder jedenfalls Funktionen der Tugend zu übernehmen. Damit hätte die Tugend ihren zweiten (diesmal nur impliziten) Auftritt innerhalb der Glücksdefinitionen; der Unterschied zur ersten, expliziten Erwähnung der Tugend besteht darin, dass sie hier nicht schlechthin als Tugend zum Merkmal des Glücks gemacht wird, sondern nur um einer eingeschränkten Funktion der Tugend willen. Jedenfalls trägt der zweite Definitionsteil dem Umstand Rechnung, dass der Besitz der im ersten Definitionsteil erwähnten Glücksgüter nicht ausreicht, sondern zusätzlich die Fähigkeit zur Bewahrung und zum richtigen Umgang mit diesen Gütern erforderlich ist, wobei die Gegenüberstellung von Besitz und Anwendung im Ansatz eine vergleichbare Rolle spielt wie in der Aristotelischen Ethik die Gegenüberstellung von ἕξις und ἐνέργεια (vgl. dazu unten, die Anm. (2.) zu 1361a12–25).

(1.3) *Warum gleich vier Definitionen?* Ein erster, nahe liegender Grund für die Anführung mehrerer Definitionen ist der, dass der Rhetor imstande sein muss, eine möglichst weite Palette an Meinungen zu bedienen, und dass er für verschiedene Auditorien ggf. auch unterschiedliche Definitionen des Glücks zugrunde legen muss. Ein zweiter Grund ist der, dass Aristoteles offenbar versucht, der Aufzählung der verschiedenen Glücksteile ihre Beliebigkeit dadurch zu nehmen, dass er die Liste der Glücksgüter auf die Definitionen des Glücks zurückführt, und hierfür können unterschiedliche Definitionen erforderlich sein (vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1360b18–31). Drittens könnte zwar versucht werden, eine einzige allgemeine Definition zu finden, die die verschiedenen Einzeldefinitionen umfasst, aber eine solche wäre von höherem Allgemeinheitsgrad; da es nun ein Grundgebot der rhetorischen Argumentation ist, keine zu entlegenen und zu allgemeinen Prämissen zu benutzen (vgl. Anm. (1.) zu 1357a7–22), ist es von Vorteil, über Prämissen zu verfügen, die der angestrebten Konklusion näher liegen. Viertens haben diese Definitionen für den Rhetor auch eine selektiv-inventive Funktion im Sinne von: ‚prüfe, ob an der zu empfehlenden Sache etwas ist, was das Glück im Sinne von Definition (i.) herbeizuführen imstande ist', ‚prüfe, ob an der zu empfehlenden Sache etwas ist, was das Glück im Sinne von Definition (ii.) herbeizuführen imstande ist', usw.

(2.) *Verhältnis zum Glücksbegriff der Ethiken:* Obwohl weitgehend unbestritten ist, dass es sich hier im Prinzip um Definitionen handelt, die (auch) die Glücksvorstellungen der Zuhörer treffen und zumindest nicht in erster Linie Aristoteles' eigene Ansichten wiedergeben sollen, haben doch zahlreiche Interpreten Wert darauf gelegt zu zeigen, dass kein Widerspruch zwischen Aristoteles' eigener Glückskonzeption und den hier vorgetragenen Definitionen besteht. Dies scheint vor allem innerhalb von Gesamtinterpretationen essentiell, die der *Rhetorik* die Aufgabe zuschreiben, die in den *Ethiken* ausgearbeitete Konzeption des Glücks direkt politisch wirksam zu machen. So vertritt zum Beispiel Ryan (1972) die klare These, dass die Glücksdefinitionen aus *Rhet.* I 5 seiner eigenen Auffassung entsprechen; vgl. Ryan (a.a.O., 298): „The question arises: was Aristotle serious about this description of happiness and its parts? It is necessary, of course, ... to maintain that he was." Wörner (1990, 155–168) vermeidet zwar bei seiner Behandlung der rhetorischen Glücksdefinitionen derart eindeutige Festlegungen, ist aber unver-

kennbar darum bemüht, die einzelnen Abweichungen als gering zu erweisen und unbestreitbare Abweichungen vom Anschein des ‚Widerspruchs' gegenüber den *Ethiken* zu befreien; vgl. etwa (a.a.O., 163): „Will man Aristoteles bei der Erwähnung der vierten Teildefinition dennoch nicht einfachhin einen Widerspruch unterschieben, ...". Auf eine vermeintlich abfallende Gewichtung zwischen den Definitionen (i.) bis (iv.) gründet Wörner (a.a.O., 164) die zwischen *Rhetorik* und *Ethiken* versöhnende Behauptung: „Tugend, vor allem die ethisch-dianoetische, bildete demnach das hervorragendste Element bei der Bestimmung des Glücks." Dieselbe Strategie der Annäherung und Aufhebung möglicher Differenzen setzt Wörner fort, wenn er (a.a.O., 164–166) eine in den *Ethiken* vorgenommene Unterscheidung zwischen verschiedenartigen Teilen des Glücks auch der *Rhetorik* vindiziert und daraus (a.a.O., 166) folgert: „Im Rahmen der ‚Rhetorik' läßt sich die Unterscheidung zwischen Glücksgütern treffen, die Teil der Definition der Eudaimonie und damit für diese konstitutiv sind und solchen, die diese Bedingung nicht erfüllen. Damit ist die Vorstellung des Glücks als Summe von Gütern auch innerhalb dieser Pragmatie unhaltbar."

Solche Erklärungen mit deutlich indifferentistischen Zügen geben jedoch das Verhältnis zwischen den Glücksdefinitionen (i.) bis (iv.) und dem Standpunkt der Aristotelischen *Ethiken* unangemessen wieder. Die entscheidenden Momente der Aristotelischen Glücksdefinition bleiben im vorliegenden Abschnitt selbstverständlich ganz außer Betracht (vgl. unten, Anm. (2.2)). Wer auf die Erwähnung der Tugend in Definition (i.) eine besondere Affinität zum Standpunkt der Aristotelischen *Ethiken* begründen möchte, übersieht, dass Tugend allein in ganz unterschiedlichen Konzeptionen der griechischen Moralphilosophen und mit Einschränkungen auch im Commonsense eine wichtige Rolle spielt und dass der Begriff der Tugend solange in keinem besonderen Verwandtschaftsverhältnis zur Aristotelischen Ethik steht, als er nicht aus einer Seelenlehre entwickelt wird. Die von den indifferentistischen Interpreten dabei oft überschätzten Übereinstimmungen rühren sämtlich aus der für Aristoteles typischen methodischen Maxime her, die anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) angemessen zu berücksichtigen (vgl. unten, Anm. (2.1); für diese Maxime im Allgemeinen vgl. die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14).

(2.1) *Verhältnis zu den in den Ethiken referierten Ansichten über das Glück:* Die Beurteilung der *anerkannten Meinungen* (ἔνδοξα) über das Glück lässt sich besonders gut am ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* studieren. Dort werden vor der inhaltlichen Bestimmung des Glücks in einem ersten, inventiven Schritt die Glückskonzeptionen erhoben, die den verschiedenen Lebensformen (βίοι) inhärent sind (vgl. unten, Anm. (2.1.1)). Nachdem dann Aristoteles im ἔργον-Argument von *EN* I 6 (vgl. unten, Anm. (2.2)) eine allgemeine, umrisshafte (vgl. *EN* 1098a20ff.) Definition des Glücks entwickelt hat, wird in den Kapiteln I 8ff. erneut auf anerkannte Meinungen zurückgegriffen, offenbar in doppelter Absicht: erstens um die gefundene Definition einer Bewährungsprobe zu unterziehen (vgl. *EN* 1098b9–12), zweitens um die umrisshafte Definition weiter auszufüllen (vgl. unten, Anm. 2.1.2).

(2.1.1) *Anerkannte Meinungen über das Glück (I):* In *EN* I 3 kommen insgesamt fünf dominierende Lebensziele zur Sprache (Theorie, Tugend, Ehre, Lust,

Profit), obwohl Aristoteles betont, es gebe vornehmlich nur drei Lebensformen: das Genussleben (βίος ἀπολαυστικός), das politische (πολιτικός) und das betrachtende (θεωρετικός) (vgl. *EN* I 3, 1095b17–19; analog dazu: *EE* I 1, 1214a30–33, wo ein Leben nach der Vernunft, nach der Tugend und nach der Lust genannt wird). Das allein auf den Genuss bzw. die Lust gerichtete Leben wird von Aristoteles kritisiert, was sich offenbar aber nicht auf das Gut der Lust schlechthin, sondern nur auf ein ausschließlich dem Lustgewinn und ausschließlich bestimmten (Bedürfnis-Befriedigungs-)Lüsten gewidmetes Leben bezieht. Das so genannte politische Leben ist oberflächlich betrachtet ein Leben der Ehre; genauer besehen, sucht der nach Ehre Strebende jedoch das, wofür man geehrt wird, die Tugend. Schließlich wird die Lebensform des Geschäftsmannes mit Profitstreben als dominantem Ziel erwähnt, aber im Unterschied zur politischen und betrachtenden Lebensform zurückgewiesen, weil Reichtum an sich ein Mittel und kein Ziel sei. – Die verschiedenen Lebensformen werden von unterschiedlichen Personen gewählt, entsprechend sind die den Lebensformen zu entnehmenden ἔνδοξα über das Glück nur relativ zu unterschiedlichen Gruppen anerkannt; das bedeutet auch, dass nicht alle angeführten Ansichten über das Glück populär im Sinne von ‚anerkannt bei der Menge' sein müssen.

(2.1.2) *Anerkannte Meinungen über das Glück (II):* Ausdrücklich sagt Aristoteles, dass seine eigene Definition des Glücks durch die folgenden anerkannten Meinungen (ἔνδοξα; hier auch „λεγόμενα" genannt: 1098b10) bestätigt werde und mit ihnen übereinstimme. Diese Übereinstimmung ergibt sich in einigen Fällen kennzeichnenderweise erst durch eine Modifikation der ursprünglichen ἔνδοξα. (a) Zunächst sieht Aristoteles seine Definition in Übereinstimmung mit der traditionellen Dreiteilung der Glücksgüter (vgl. dazu unten, die Anm. (1.1) zu 1360b18–31) und dem ebenfalls traditionell hervorgehobenen Primat der seelischen Güter (vgl. *EN* 1098b12 ff.). (b) Übereinstimmung besteht auch zu der Bestimmung des Glücks als Tugend oder als Art von Tugend, wobei zu dieser Auffassung jedoch das Moment der Aktualisierung dieser Tugenden hinzuzuziehen sei (vgl. *EN* I 8, 1098b30 ff.). Weil inzwischen der Tugendbegriff ausdrücklich auch auf die Aktivität des noetischen Seelenteils angewandt wurde, schließt dies die Bestimmung des Glücks durch die Theorie jetzt mit ein (was durch den populären Tugend-Begriff nicht klar ist, so dass mit Blick auf die populären Auffassungen, das betrachtende Leben zusätzlich zum Leben nach der Tugend genannt werden muss). (c) Die anerkannte Meinung, Glück habe mit Lust zu tun, wird in der abgeschwächten Form bestätigt, dass ein glückliches Leben lustvoll oder jedenfalls nicht ohne Lust sei, zusammen mit dem Hinweis, dass darin kein Widerspruch zur Tugend liegt, sondern der Tugendhafte Lust an der tugendhaften Handlung empfindet (vgl. *EN* 1099a7 ff.). (d) Der Anteil äußerer Güter am Glück wird bestätigt, aber mit der doppelten Einschränkung, dass von diesen die einen nur Werkzeuge für die Tugenden, die anderen lediglich zum vollkommenen Glück erforderlich sind (vgl. *EN* 1099a31 ff.).

(2.1.3) *Vergleich mit den Glücksdefinitionen aus* Rhetorik *I 5:* Alle in den Glücksdefinitionen (i.), (iii.) und (iv.) genannten Momente (Tugend, Lust, äußere Güter) finden sich offensichtlich in den ἔνδοξα-Listen von *EN* I wieder; das Moment der αὐτάρκεια aus Definition (ii.) ist hierunter nicht so offensichtlich

vertreten, was daran liegen dürfte, dass Aristoteles diese als ein formales Merkmal behandelt, das mit dem Begriff des vollkommenen Guts gegeben ist (vgl. oben, Anm. (1.2)), und dass das Glück ein solches sei, schien Aristoteles über die Grenzen der verschiedenen Glückskonzeptionen hinaus zugestanden zu sein. Fragt man umgekehrt, ob alle in den ἔνδοξα-Listen von *EN* I genannten Momente durch die Glücksdefinitionen (i.) bis (iv.) erfasst wurden, ergibt sich ein differenziertes Bild: (α) Grundsätzlich werden die wichtigsten ἔνδοξα aus *EN* I durch die *Rhet.*-Definitionen erfasst, jedoch mit zwei wichtigen Ausnahmen. (β) Ein Hinweis auf die theoretische Lebensform fehlt in der *Rhetorik* ganz; überhaupt spielen die dianoetischen Tugenden keine Rolle. – Das ist ein Unterschied, der auch nicht dadurch relativiert werden kann, dass später die φρόνησις als eine der Tugenden angeführt wird. (γ) Zwar wird die Dreiteilung der Güter im folgenden Abschnitt eingeführt, jedoch fehlt ein Hinweis auf die Priorität der seelischen Güter, die in *EN* I ausdrücklich zu den ἔνδοξα gezählt wird. (δ) In der *Rhetorik* findet sich kein expliziter Hinweis darauf, dass die Inhalte der verschiedenen Definitionen kontrovers sind und nur nach einer Einschränkung konsistent in eine einzige Glückskonzeption aufgenommen werden können. (ε) Entsprechend fehlt in der *Rhetorik* die für *EN* I typische Aufbereitung und Modifikation der ἔνδοξα. (ζ) In *EN* I werden die ἔνδοξα unterschiedlich gewichtet, bei den Glücksdefinitionen der *Rhetorik* fehlt jede Hierarchisierung.

Insgesamt geben daher die Glücksdefinitionen der *Rhetorik* diejenigen Auffassungen wieder, die Aristoteles den *Ethiken* als anerkannte Meinungen über das Glück zugrunde legt. Dass er in der *Rhetorik* aber eine Adressaten-spezifische Auswahl aus diesen ἔνδοξα-Listen getroffen hat, wird daran klar, dass die Theorie und die Weisheit als Merkmal des Glücks nicht erwähnt werden. Offensichtlich betrachtet Aristoteles die *populären* Ansichten über das Glück nur als eine Teilmenge der entsprechenden *anerkannten* Meinungen. Die *Rhetorik* enthält sich außerdem einer Beurteilung, Gewichtung und Korrektur der verschiedenen ἔνδοξα, und zwar auch dort, wo sich eine solche Gewichtung unabhängig von dem spezifisch Aristotelischen Glücksbegriff nahe legen würde. Schließlich verdient der Umstand Erwähnung, dass die Tugend nicht erst bei der philosophischen Bestimmung des Glücks in Erscheinung tritt, sondern auch nach dem Zeugnis von *EN* I Bestandteil der nur anerkannten Glückskonzeptionen ist; dass sich irgendeine Form von Tugend auch im *populären* Glücksbegriff finden soll, ist nach ihrer Erwähnung in Definition (i.) wahrscheinlich, was jedoch nicht zu bedeuten braucht, dass auch der populäre Tugend*katalog* und Tugend*begriff* mit den philosophischen Glückskonzeptionen übereinstimmt.

(2.2) *Verhältnis zum philosophischen Glücksbegriff der Ethiken:* Da die *Ethiken* eine Theorie der εὐδαιμονία geben und die Glücksdefinitionen der *Rhetorik* nur verschiedene Ansichten über das Glück wiedergeben sollen, wäre es trivial zu zeigen, dass sich erhebliche Unterschiede hinsichtlich der Präzision, der Differenzierung usw. nachweisen lassen. Der folgende Vergleich konzentriert sich daher auf den enger gefassten Nachweis, dass sich die wesentlichen Merkmale der Aristotelischen Glückskonzeption in den Definitionen der *Rhetorik* nicht wiederfinden. Dies schließt nicht aus, dass sich die in der *Rhetorik* angeführten Definitionen mit dem Standpunkt der *Ethiken* irgendwie vereinbaren lassen. Diese Kompatibi-

lität der in der *Rhetorik* beschriebenen populären Glücksvorstellung mit der philosophischen Glückskonzeption des Aristoteles ist jedoch genau von der Art, wie sie nach Aristoteles immer zwischen einer philosophischen Theorie (die die „φαινόμενα" zu bewahren versucht: vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 2, 1145b2–7) und dem richtigen Kern der anerkannten Meinungen bestehen soll (vgl. dazu die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14). Die populären Ansichten enthalten etwas Wahres, das es in der philosophischen Bestimmung zu berücksichtigen gilt, und in genau *diesem* Sinn sind sie mit der philosophischen Theorie kompatibel. Das bedeutet aber nicht, dass die einzelnen anerkannten Auffassungen jeweils für sich *angemessene* Definitionen des betreffenden Begriffs darstellen würden, und es heißt auch nicht, dass sie zusammen alle für die philosophisch angemessene Definition relevanten Gesichtspunkte enthalten würden. Eine Menge anerkannter Sätze kann also mit einer philosophischen Definition in dem genannten Sinn kompatibel sein und dabei doch in wesentlichen Punkten hinter der entsprechenden philosophischen Konzeption zurückbleiben. Und genau dies ist im Verhältnis zwischen dem Glücksbegriff der *Ethiken* und *Rhet.* I 5 der Fall:

Die Glücksdefinition aus EN I 6: Der wichtigste Schritt zur inhaltlichen Bestimmung der εὐδαιμονία stellt sowohl in der *Eudemischen* als auch in der *Nikomachischen Ethik* das so genannte ἔργον-Argument dar. Zur allgemeinen Struktur dieses Argumenttyps vgl. Anm. (2.1) zu 1404b1–5. Die folgende Darstellung stützt sich auf die Version der *Nikomachischen Ethik* (vgl. dazu etwa Achtenberg (1991); für eine neue und überzeugende Behandlung des ἔργον-Arguments in der *Eudemischen Ethik* vgl. Buddensiek (1999, 104–147)).

Das ἔργον-Argument selbst besteht – vereinfacht gesagt – aus folgenden Schritten: Für alles, wovon es ein ἔργον bzw. eine πρᾶξις (allgemein formuliert: eine spezifische Leistung oder Funktion) gibt, scheint das Gute und das Gut in diesem ἔργον zu liegen. Auch für den Menschen muss es ein solches ihm eigentümliches ἔργον geben. Weil sich ein ernährender Seelenteil auch bei Pflanzen und ein wahrnehmender auch bei Tieren findet, muss dass eigentümliche ἔργον des Menschen in der Betätigung seines Vernunft-besitzenden Seelenteils liegen (λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος: 1098a3 f.). – Vernunft aber findet sich in der Seele des Menschen auf doppelte Weise: einmal, indem Teile der Seele auf die Vernunft hören, das andere Mal, indem ein Teil der Seele über diese selbst verfügt und sich vernünftig betätigt. Weil der Mensch eine solche Fähigkeit einerseits ungenutzt besitzen und andererseits anwenden kann, kann die Aktualisierung (ἐνέργεια) als die maßgeblichere Form des Vernunftbesitzes gelten. Da jede Tätigkeit einfach so oder gut ausgeführt werden kann, muss zur Bestimmung des für den Menschen Guten noch das Merkmal der gemäß der eigentümlichen Tugend/Bestheit vortrefflichen Betätigung (1098a11: τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς) dieses Seelenteils hinzugenommen werden, denn ein jedes Ding wird gut, wenn es sich gemäß der ihm eigentümlichen ἀρετή vollendet (1098a15: ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν). Aus diesen Momenten ergibt sich für das menschliche Glück die folgende Bestimmung: „Das menschliche Glück ist die ἐνέργεια der menschlichen Seele gemäß ihrer Tugend (κατὰ τὴν ἀρετήν), und wenn es mehrere (solche) Tugenden gibt, nach der besten und vollkommensten (Tugend), und dies außerdem in einem vollen Menschenleben." (1098a16–18)

Diese Bestimmung liefert, wie schon angedeutet, den Hintergrund dafür, dass in *EN* X 7 das vollkommene Glück des Menschen auf den besten Seelenteil des Menschen, nämlich die Vernunft gegründet wird, woraus sich ein Vorzug für die theoretische Lebensform ergibt. Die Pluralisierung der Tugenden in der allgemeinen Glücksdefinition („wenn es mehrere (solche) Tugenden gibt") bereitet zugleich einen Platz für die zweitbeste Lebensform vor, welche „der anderen Tugend" (1178a9), nämlich der Tugend des Charakters entspricht; die Tugend des Charakters wiederum genügt dem spezifisch menschlichen ἔργον, weil sich in ihr der unvernünftige Teil der Seele so verhält, wie es der ὀρθὸς λόγος, also die Vernunft befehlen würde (vgl. *EN* II 2, 1103b31 f.). Für die beiden endoxischen Glücksmomente (vgl. oben, Anm. (2.1)) der Lust und der äußeren Güter hat dies folgende Konsequenzen: Dass Lust zum glücklichen Leben gehört, wird nicht in Frage gestellt, jedoch soll dieser Aspekt vor allem durch die Arten von Lust erfüllt werden, die der Tugendhafte aus der tugendhaften Betätigung entnimmt (vgl. *EN* I 8, 1099a7ff.). Den äußeren Gütern werden zwei verschiedene, aber jeweils untergeordnete Funktionen zugeordnet: In der ersten Funktion sind sie Werkzeuge oder Hilfsmittel der Tugenden (vgl. *EN* I 8, 1099a32–b2); Beispiel: wer nichts zu verschenken hat, kann auch nicht großzügig sein. Die zweite Funktion ist weniger klar bestimmt; sie setzt die Unterscheidung zwischen Glück und uneingeschränktem Glück voraus: wer bestimmter äußerer Dinge entbehrt, kann nicht uneingeschränkt glücklich sein (vgl. *EN* I 8, 1099b2–6); dies heißt aber umgekehrt nicht, dass der Besitz dieser Güter für das Glück hinreichend wäre.

Wesentliche Unterschiede: Die Glücksdefinitionen (i.) bis (iv.) des vorliegenden *Rhet.*-Abschnitts enthalten offensichtlich keine Basis dafür, den Glücksbegriff aus einer Lehre der verschiedenen Seelenteile heraus zu entwickeln. Weder die Auszeichnung des vernünftigen Seelenteils noch der entsprechende Primat der theoretischen Lebensform findet in den Definitionen (i.) bis (iv.) eine endoxische Basis. Deshalb begründet die Erwähnung der Tugend (ἀρετή) in Definition (i.) auch höchstens eine oberflächliche Gemeinsamkeit. Der gängige, populäre Tugendbegriff macht weder von dem Sinn des jeweiligen Bestzustandes Gebrauch, noch ist er explizit auf den Bestzustand der Seele oder einzelner Seelenteile bezogen. Auch die – in Definition (i.) am ehesten gemeinten – Charaktertugenden beruhen daher nicht auf denselben Voraussetzungen wie die entsprechenden Tugenden des unvernünftigen Seelenteils bei Aristoteles; insbesondere fehlen mit der Seelenlehre und dem ἔργον-Argument auch die Voraussetzungen für den Zusammenhang von Tugend und Glück (nach der – ebenfalls populären – Tugend-Definition aus I 9 erweist sich dieser Zusammenhang sogar als äußerst problematisch). Auch der für Aristoteles wesentliche Unterschied zwischen dem Besitz und der Ausübung einer Tugend hat mit Bezug auf den Tugendbegriff keine Grundlage in den *Rhetorik*-Definitionen. Das Glücksmoment der Lust kommt in der Definition (iii.) nur in dem Begriff des angenehmsten Leben vor; dieser scheint offenbar die Lust zum zentralen Lebensziel zu machen, was in den *Ethiken* (vgl. oben, die Anm. (2.1.1)) ausdrücklich kritisiert wurde. Eine Grundlage für die Harmonisierung der Ziele Lust und Tugend, die in den *Ethiken* dadurch erreicht wird, dass die Lust als eine Folge aus der Ausübung der Tugend konzipiert ist, findet sich in den Definitionen (i.) bis (iv.) nicht. Schließlich bleiben die in Definition (iv.) ausdrücklich genannten

und in Definition (ii.) möglicherweise implizierten äußeren Güter dem Status nach ein möglicher Konkurrent für andere Glücksmomente und Glückskonzeptionen, die die äußeren Güter aus ihrem Kern auszuschließen versuchen. Hinweise zu einer Unterordnung dieser Güter gegenüber den Tugenden finden sich in den entsprechenden Definitionen nicht, während die *Ethiken* diesen Gütern einen gegenüber den seelischen Gütern klar untergeordneten Beitrag zur Erreichung des Glücks zuweisen.

b14 „Es sei (ἔστω)": Dass Aristoteles hier wie in vielen der folgenden Kapiteln (auch in den Kapiteln über die Emotionen in II 2–11) zur Einführung der einzelnen Definitionen nicht den Indikativ „Es ist (ἔστιν) ...", sondern den Modus „Es sei/soll sein (ἔστω)" gebraucht, ist für den Status dieser Definitionen wesentlich. Allerdings findet sich hinsichtlich der Einschätzung dieses Ausdrucks eine Kontroverse wieder, wie sie auch generell zur Einschätzung der endoxischen Sätze in der *Rhetorik* geführt wird. Während vor allem ältere Kommentare darin einen Hinweis darauf sehen, dass sich Aristoteles von den Aussagen distanziert, weist etwa Fortenbaugh (1970, 45 ff.) nach, dass es sich um eine in der Akademie für die Einführung von Definitionen gebräuchliche Formulierung handelt; vgl. auch Grimaldi (I 105). Most (1994, 181) weist einen hypothetischen („to introduce a premise"), einen resumptiven („repeats a claim already made in the preceding") und einen „provisionally adopting" Gebrauch nach. In Anbetracht der allgemeinen Ausführungen zum Status der anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) bei Aristoteles (vgl. die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14) gilt es, folgende Aspekte im Blick zu behalten: (i.) Im Sinne des Gebrauchs, den Most (a.a.O.) mit „provisionally adopting" bezeichnet, ist es richtig zu sagen, dass Aristoteles mit der „es sei (ἔστω)"-Formel Sätze einführt, die er für den Moment nicht weiter begründen will (ob sie sich begründen ließen, bleibt dabei offen). (ii.) Es kommt eine gewisse Distanzierung zum Ausdruck, die beinhalten kann, dass die wissenschaftlich-philosophischen Definitionen desselben Gegenstandes anders ausfallen würden. (iii.) Die angezeigte Distanzierung muss nicht (wie es die Autoren des 19. Jahrhunderts überwiegend annahmen) bedeuten, dass die betreffenden Sätze schlechthin falsch sind; sie kann auch einfach meinen, dass diese Sätze, so wie sie sind, noch nicht dem wissenschaftlichen Standard entsprechen oder nur einen Teil der in der wissenschaftlichen Definition zu berücksichtigenden Momente enthalten. (iv.) Ein wichtiger Anlass dafür, einen Satz anzuführen, von dem man sich zugleich in der durch (i.) bis (iii.) besagten Weise distanziert, besteht darin, dass man diesen Satz als Ausdruck einer beim Publikum akzeptierten Meinung ansieht. (v.) Die bisher genannten Aspekte (i.) bis (iv.) lassen im Grenzfall auch die Möglichkeit offen, dass die durch die „es sei (ἔστω)"-Formel angezeigte Distanzierung aufgrund der vorläufigen Form, der noch ausstehenden Begründung usw. erfolgt, obwohl der Philosoph, der diese Distanzierung anzeigt, für den Moment durchaus über keine bessere oder besser fundierte Definition verfügt, im Vergleich zu der das Defizit der vorgebrachten provisorische Definition manifest wäre.

Mit der „es sei (ἔστω)"-Formel weitgehend gleichbedeutend dürfte der Gebrauch von „Zugrunde gelegt sei (ὑποκείσθω)" in *Rhet.* I 11, 1369b33 sein; an dieser zweiten Formel wird klar, dass es jeweils um die Fixierung eines Ausgangs-

punktes (für die nachfolgende Herleitung von Einzeltopen) geht, die aber für den jeweiligen Anlass keiner weiteren Rechtfertigung bedarf.

b14 „gelingendes Handeln (εὐπραξία)": Vgl. oben, Anm. (1.2), Abschnitt (i.).

b15 „Selbstgenügsamkeit des Lebens (αὐτάρκεια ζωῆς)": Vgl. oben, Anm. (1.2), Abschnitt (ii.).

b15 „mit Sicherheit (μετὰ ἀσφαλείας)": Eine Definition der Sicherheit gibt Aristoteles mit Blick auf den Reichtum unten, in den Zeilen 1361a19–21; vgl. aber auch oben, Anm. (1.2), Abschnitt (iii.).

b16 „reichliches Vorhandensein von Besitz und körperlichen Gütern (εὐθένεια κτημάτων καὶ σωμάτων)": Wörtlich: „reichliches Vorhandensein von ... Körpern". Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob damit Sklaven gemeint sind oder körperliche Güter; im ersten Sinn übersetzen u.a. Freese („slaves"), Kennedy („living bodies") und Dorati (1996) („schiavi"), im zweiten Sinn u.a. Jebb (1909) („a flourishing state ... of body"), Stahr („ein blühender Zustand von Leib ..."), und Lawson-Trancred (1991) („physical well-being"). Grundsätzlich im Sinn der zweiten Gruppe, jedoch unnötig verengend übersetzt Sieveke „Überfluss an ... Gesundheit". Die Autoren, die wörtlich mit „Körper" übersetzen, verlagern dieselbe Kontroverse in den Anmerkungsteil. Beck (1970; 276f., Fußn. 4.) bestreitet, dass es sprachlich möglich sei, hier Körper als Sklaven zu verstehen. Ein wichtiger inhaltlicher Gesichtspunkt ist der, dass diese vierte Definition dazu gedacht sein könnte, die nicht-seelischen Gütergruppen abzudecken, wozu äußere und körperliche Güter gehören, während die eigene Erwähnung von Sklaven deshalb redundant wäre, weil diese zum Besitz gehören. Ein Schönheitsfehler bei dieser Lösung ist jedoch, dass die äußeren Güter nur als *pars pro toto* durch den Besitz vertreten werden; man könnte es deshalb als ebenso plausibel ansehen, dass hier unbelebte und belebte Besitzstücke gemeint sind. Das wäre dann natürlich ein äußerst eingeschränkter und oberflächlicher Glücksbegriff.

b16–17 „mit der Fähigkeit, diese zu bewahren und damit umzugehen (μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων)": Offenbar handelt es sich um Fähigkeiten, die zumindest im weiteren und populären Sinn als Tugenden gelten. Denn auch in *Rhet.* I 9, 1366a37 definiert Aristoteles die Tugend als „eine Fähigkeit, Güter zu beschaffen und zu bewahren (δύναμις ... ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτική)". Auch in Kap. VII 1 der *Politik*, das offensichtlich ein populäres Moralverständnis ansprechen möchte (hätte es dafür noch eines Beweises bedürft, dann wäre er mit dieser und der in Anm. (1.1) zu 1360b18–31 aufgewiesenen Übereinstimmung zu *Rhet.* I 5 erbracht), werden die Tugenden in derselben Funktion präsentiert: „... weil man sieht, dass die Tugenden nicht durch die äußeren Güter erworben und bewahrt werden, sondern jene durch diese ..." (1323a40f.). In *Rhet.* I 6, 1362b23–25, ist erneut von Fähigkeiten die Rede, die Güter hervorbringen; dazu gehören „natürliche Talente, gutes Gedächtnis, gute Lernfähigkeit, Scharfsinn und solche Dinge"; diese Fähigkeiten gehören nicht zu den klassischen Tugendkatalogen, sind aber offenbar mit den dianoetischen Tugenden durchaus eng verknüpft.

1360b18–1360b31 In diesem Abschnitt nennt Aristoteles diejenigen Dinge, die er zu den Teilen des Glücks zählt. Er führt diese Aufzählung so ein, als ergäbe sie sich aus den vorausgegangenen Definitionen des Glücks. Diese Teile des Glücks sind: edle Herkunft (εὐγένεια; vgl. dazu unten 1360b31–38), zahlreiche und wertvolle Freundschaften (πολυφιλία, χρηστοφιλία; vgl. dazu 1361b35–39, Reichtum (πλοῦτος; vgl. dazu unten 1361a12–25), gute und zahlreiche Nachkommen (εὐτεκνία, πολυτεκνία; vgl. unten 1361a1–12), ein gutes Alter (εὐγηρία; vgl. unten, Abschnitt 1361b26–35), die Vortrefflichkeiten des Körpers (αἱ τοῦ σώματος ἀρεταί) – diese werden differenziert in Gesundheit (ὑγίεια; vgl. 1361b3–6), Schönheit (κάλλος; vgl. 1361b7–14), Stärke (ἰσχύς; vgl. 1361b15–18), eine große Statur (μέγεθος; vgl. 1361b18–21) und athletische Fähigkeiten (δύναμις ἀγωνιστική; vgl. 1361b21–26)– sowie gutes Ansehen (δόξα; vgl. 1361a25–27), Ehre (τιμή; vgl. dazu 1361a27–b2), glückliche Fügung (εὐτυχία; vgl. unten 1361b39–1362a12), Tugend (ἀρετή; vgl. unten 1362a13F:); letztere wird – jedoch vermutlich von fremder Hand – unterteilt in Urteilskraft (φρόνησις), Tapferkeit (ἀνδρεία), Besonnenheit (σωφροσύνη), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη).

(1.) *Die ‚Deduktion' der Glücksteile:* Nachdem zuerst allgemeine Definitionen für das Glück gegeben wurden, könnte Aristoteles nun in einem zweiten Anlauf verschiedene Teile des Glücks benennen, so dass das Glück gewissermaßen von zwei Seiten her, sowohl von allgemeinen Definitionen als auch von konkreteren Teilen ausgehend, bestimmt wäre. – Genau das scheint ihm aber nicht zu genügen. Vielmehr weist er mehrmals darauf hin, dass sich die von ihm genannten Teilaspekte des Glücks *unter der Voraussetzung* der angeführten Glücksdefinitionen ergeben; vgl. die Formulierung: „Wenn also das Glück etwas Derartiges ist, dann sind die Teile davon *notwendigerweise* ...". Warum er darauf einen so großen Wert legt, ist eine andere Frage: Vielleicht scheint es ihm wichtig, dass unter bestimmten Umständen auch diese einzelnen Glücksteile durch anerkannte Definitionen eingeführt werden können, vielleicht möchte er aber auch einfach der Aufzählung der Glücksteile den Anschein der Beliebigkeit nehmen, indem er zeigt, dass unter der Voraussetzung der zunächst angeführten Glücksdefinitionen diese und nur diese Teile des Glücks notwendig folgen. Gelingt ihm das?

Nachdem er alle Teile des Glücks aufgezählt hat, resümiert Aristoteles: „so nämlich dürfte man am ehesten selbstgenügsam sein, wenn einem die in einem selbst gelegenen und die äußeren Güter zukommen – denn es gibt keine anderen außer diesen". Der Hinweis, dass es keine weiteren Güter geben kann, zeigt, dass Aristoteles hier in der Tat eine Art Vollständigkeitsbeweis anstrebt. Als vollständig aufgezählt (aufgrund einer korrekt durchgeführten Dihairese) können jedoch nur die Güterklassen, jedoch nicht die einzelnen Güter gelten. Die Bemerkung, „so nämlich dürfte man am ehesten selbstgenügsam sein", erweckt den Anschein, Aristoteles hätte bei der Deduktion der Glücksteile tatsächlich nur eine einzige der Glücksdefinitionen benutzt, nämlich die zweite (so fasst es auch Irwin (1996, 151) auf); das Argument wäre dann: ‚P_1: Wenn Glück in der Selbstgenügsamkeit besteht, (und P_2: Selbstgenügsamkeit meint, dass keine Art von Gut fehlen darf), K: dann muss sich Glück aus allen Arten von Glücksgütern zusammensetzen, anderenfalls würde etwas fehlen.' Gegen Irwins Auffassung ist jedoch zu bedenken, dass der Begriff der Selbstgenügsamkeit nicht unbedingt wie in der Interpretation

von P_2 auf den Besitz von Glücksgütern bezogen werden muss. Auf solche Güter wird hingegen in den anderen Definitionen hingewiesen, nämlich auf die seelischen in der ersten, und die äußerlichen und körperlichen in der dritten und vierten Definition. Daher wäre es auch denkbar, diese Definitionen als zusätzliche Prämissen zu konstruieren, so dass die Selbstgenügsamkeit nur dafür benötigt würde, sicherzustellen, dass keines der aufgrund der übrigen Definitionen herleitbaren Güter fehlen darf. Irwin (a.a.O., 151) schenkt ferner – ganz zu Recht – dem Umstand Beachtung, dass mit dem Satz „Ferner meinen wir, dass Fähigkeiten und Glück zu haben hinzukommen sollten, denn auf diese Weise dürfte das Leben am sichersten sein" ein zusätzlicher Aspekt für die Deduktion der Glücksteile ins Spiel gebracht werden soll; allerdings interpretiert Irwin dies lediglich als den Versuch, den Begriff der Sicherheit aus der dritten Definition ins Spiel zu bringen, und diesen Versuch hält er für überflüssig. Allerdings soll mit der zusätzlichen Einführung des Glück-Habens und bestimmter Fähigkeit ein Aspekt sichergestellt werden, der mit der bisherigen Nennung der Glücksgüter allein noch nicht gegeben ist, nämlich den Erwerb und die Sicherung der aufgezählten Güter, die verständlicherweise nicht auf derselben Ebene angesiedelt werden können wie diese Güter selbst (vgl. zum Begriff der Fähigkeiten oben, die Anm. zu 1360b16f. und zur Rolle des Glück-Habens 1360b27f.) und auch mit den drei Güterklassen tatsächlich noch nicht gegeben sind.

(1.1) *Die Dreiteilung der Glücksgüter:* Die Dreiteilung der Güter in äußere, körperliche und seelische, bei der bisweilen die körperlichen und die seelischen Güter als Unterklassen der inneren oder „in einem selbst gelegenen" Güter erscheinen, wird in *EN* I 8, 1098b12ff. von Aristoteles ausdrücklich als eine Einteilung eingeführt, die nicht auf ihn selbst zurückgeht, sondern zu dem gehört, ‚was *man* über das Glück sagt' (1098b10: ἐκ τῶν λεγομένων). Auch das offensichtlich populär gehaltene Kapitel VII 1 der *Politik* benutzt diese Dreiteilung; vgl. *Pol.* 1323a24f.: „Denn es würde wahrhaft wohl niemand Zweifel gegen diese eine Unterteilung vorbringen ...". Auffallenderweise wird an den beiden genannten Stellen auch die Auszeichnung der seelischen Güter zu überkommenen Ansichten gezählt; vgl. *EN* 1098b16–18: „Daher wurde es in schönster Übereinstimmung zu dieser Meinung gesagt, die alt ist und der von den Philosophierenden zugestimmt wird." Der vorliegende Abschnitt hält sich hingegen mit solchen Wertungen zurück. Zur Herkunft und den platonischen Vorbildern dieser Dreiteilung vgl. Dirlmeier (1937, 27–35) und ([9]1991, 281f.)

(2.) *Was ist ein „Teil" des Glücks?* Im Lichte der differenzierten Forschungsdiskussion um eine exklusiv/dominante oder inklusive Interpretation des Aristotelischen Glücksbegriffs wirkt der Begriff eines ‚Teils' des Glücks stark aufgeladen (frühe Exponenten dieser Debatte sind Hardie (1965) (1968, [2]1980), Kenny (1965/66) einerseits und Ackrill (1974, ND 1995) andererseits; ein Überblick über die Diskussion findet sich bei Crisp (1992), unter den zahlreichen neueren Diskussionsbeiträgen vgl. etwa Stemmer (1992), Crisp (1994), Lawrence (1997)). Während nach der exklusiv/dominanten Deutung das Glück deshalb das höchste Strebensziel ist, weil es in einer Aktivität besteht, die mehr als alle anderen Aktivitäten erstrebenswert ist, wird das Glück nach der inklusiven Deutung deswegen mehr als alles andere erstrebt, weil es alle an sich erstrebenswerten (also alle so genann-

ten ‚intrinsischen') Güter in sich vereint; es kann demnach kein intrinsisches Gut geben, das nicht Bestandteil des Glücks ist (sonst wäre die Regel aus *EN* 1097b16–20, dass das höchste Gut durch Addition weiterer Güter nicht vergrößert werden kann, verletzt). Auf diese Weise weckt die Verwendung des Begriffes ‚Teil' die Erwartung, irgendwie, vorzüglich zugunsten der inklusiven Interpretation, für diese Debatte relevant zu sein. Wörner (1990, 154, Fußn. 39) scheint mit seiner Interpretation von *Rhet.* I 5 tatsächlich Ambitionen in diese Richtung zu verfolgen, jedoch bleibt unklar, was genau er zu dieser Debatte beitragen zu können meint. Auch Ackrill selbst (1974, ND 1995, 56f.) weist – jedoch ohne Bezug zu *Rhet.* I 5 – auf die Relevanz des Ausdrucks ‚Teil' hin; vgl. (a.a.O., 56): „it may well be asked why he does not state it more plainly and unambiguously, using the terminology of parts ...". Seine Antwort auf diese Frage, „that the notion of *parts* is really much too crude", lässt die Aussicht, dass der Gebrauch des Ausdrucks ‚Teil' allein und dazu noch ausgerechnet bei der Wiedergabe der nur als endoxisch angesehenen Auffassungen über das Glück irgendwelche Kriterien für die inklusiv/exklusiv-Debatte liefern könnte, als äußerst gering erscheinen. Immerhin aber kann man fragen, ob Aristoteles Versuche unternimmt, den Begriff des Teils in einer für den Glücksbegriff aufschlussreichen Weise zu präzisieren:

Die wichtigste Präzisierung, die man mit Blick auf den Begriff des Teils erwarten darf, nimmt Aristoteles in *Eudemische Ethik* I 2 vor; dort (1214b11–14) betont er, es sei „von größter Wichtigkeit, für sich selbst nicht unüberlegt und leichtsinnig zuerst festzulegen, in welchem Zustand unserer Verhältnisse das Leben gut ist, und was dasjenige ist, ohne welches ersteres den Menschen nicht zukommen kann" (Übersetzung: Buddensiek (1999, 51)).

So wie nämlich nach dieser Unterscheidung das Gesund-Sein und die Voraussetzungen, ohne die man nicht gesund sein kann, nicht dasselbe sind, so müsse man auch beim Glück unterscheiden zwischen dem Zustand, in dem das Glücklich-Sein besteht, und den Voraussetzungen, ohne die man nicht glücklich sein kann. Die nicht erfolgte Beachtung dieser Unterschiede führe zu den Kontroversen darüber, was das Glück sei und wodurch es entstehe; vgl. *EE* 1214b26f.: „Dasjenige, ohne welches man nicht glücklich sein kann, halten nämlich einige für Teile (μέρη) des Glücks."

Der präzisierte Begriff des Teils meint daher einen konstitutiven Bestandteil des Glücks und ist von den nur notwendigen Voraussetzungen des Glücks strikt zu unterscheiden. Die Verwechslung von notwendigen Voraussetzungen mit konstitutiven Teilen ist für die daraus folgende Glückskonzeption ähnlich schwerwiegend wie die am Beispiel des Reichtums angeprangerte Verwechslung eines an sich nicht erstrebenswerten Mittels mit einem Ziel. Findet sich nun ein Äquivalent für diese grundlegende Präzisierung auch in der *Rhetorik*? Eine explizite Unterscheidung wie in *EE* I 2 findet sich offensichtlich nicht. Gibt es Hinweise darauf, dass die *Rhetorik* implizit von einer solchen Unterscheidung Gebrauch macht? Wäre das der Fall, dann müsste man erwarten, dass Aristoteles entweder einige der im vorliegenden Abschnitt angeführten Güter nicht als Teile bezeichnet oder wenigstens die verschiedenartigen Güter nach Teilen und Voraussetzungen gruppiert. Weil er nun aber Güter, die nach den *Ethiken* klarerweise nur notwendige Voraussetzungen sein können, in einem Zug mit solchen Gütern nennt, die als konstitu-

tive Teile des Glücks angesehen werden können, scheint die geforderte Unterscheidung in *Rhet.* I 5 völlig zu fehlen. Zum selben Ergebnis kommt auch Natali (1990, 58): „Anzi nella *Retorica* manca la distinzione tra ‚parti' e ‚condizioni necessarie', propria delle *Etiche*, e si considerano ‚parti' *tout court* tutti gli elementi indispensabili, o anche soltanto utili, alle felicità." Das entgegengesetzte Urteil von Wörner (1990, 166) beruht auf einem undurchsichtigen Gedankengang (a.a.O., 164), in dem der Autor im Grunde nur zeigt, welche Unterscheidungen Aristoteles treffen *müsste*, wenn er die Voraussetzungen der *Ethiken* anwenden *würde*.

Nachdem die wichtigste Präzisierung des Begriffs also fehlt, kann man wie Irwin (1996, 156) davon ausgehen, „that he is using 'part' rather loosely". Wie weit er den Begriff tatsächlich gebraucht, kann man daran sehen, dass er nicht nur unterschiedslos alle Glücksgüter aus der Dreiteilung (vgl. dazu oben, Anm. (1.1)) unter diesen Begriff fallen lässt, sondern auch zwei Momente, die er offenbar nicht selbst als Glücksgüter ansieht, sondern als Hilfsmittel hinsichtlich des Erwerbs und der Sicherung von Glücksgütern, nämlich das Glück-Haben (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1361b27f.) und bestimmte Fähigkeiten (vgl. dazu oben, die Anm. zu 1361b16f.). Wörner (1994, 23–26) legt großen Wert darauf, dass ‚Teil' hier nicht notwendig ‚summierbarer Teil' meint; was in Anbetracht der inhomogenen Anwendung des Ausdrucks auf äußere Güter, auf Fähigkeiten und Tugenden sowie auf das Glück-Haben nicht unplausibel ist. Insofern die Bedenken gegen eine ‚summative' Interpretation des Ausdrucks ‚Teil' damit begründet sind, dass man ungleichartige Teile und begriffliche Teile nicht zu einer einzigen Summe addieren kann, sollte man den Ausdruck ‚Teil' vielleicht eher als ‚Moment' oder ‚Aspekt' verstehen. Das wäre ein ähnlicher Sinn wie der, in dem Aristoteles in *Poetik* 1450a8ff. von „Teilen der Tragödie" spricht. Jedoch ist mit dieser Interpretation des Ausdrucks ‚Teil' noch nicht das eigentliche Ziel Wörners berührt, nämlich die Abwehr einer so genannten ‚summativen' Theorie des Glücks: Solange die verschiedenen Glücksmomente einfach gleichberechtigt nebeneinander gestellt werden – wie eben in *Rhet.* I 5 –, ist kein anderer Glücksbegriff zu fassen als der einer Summe oder, wenn man so will, einer Akkumulation der verschiedenen Glücksmomente. Da aber Aristoteles bei der Einführung der Glücksteile ausdrücklich darauf hinweist, dass die volle Selbstgenügsamkeit nur dann gegeben ist, wenn man über alle diese Glücksteile verfügt, scheint außerdem klar, dass Glück höchstens für denjenigen in einer Auswahl von nur einzelnen Glücksgütern bestehen kann, der das Autarkieprinzip ablehnt. – So betrachtet sind also Teile des Glücks nach der weiteren Interpretation alles, was auf unterschiedliche Weise zum Glücklich-Sein beiträgt, nach dem Autarkieprinzip alles, ohne das das Glück unvollständig bliebe.

(3.) *Die populäre Theorie des Glücks nach Rhet. I 5:* Genau genommen stellt das Kapitel I 5 die populäre Auffassung vom Glück nicht als eine einzige kohärente Auffassung dar, sondern versucht, mit den verschiedenen Definitionen (vgl. dazu die Anm. (1.3) zu 1360b14–18) ein weites, inhomogenes Spektrum abzudecken. Allerdings macht Aristoteles bei der Aufzählung der vier Glücksdefinitionen auch deutlich, dass der populäre Glücksbegriff durch mehrere dieser Definitionen zusammen getroffen werden dürfte („Dass eines *oder mehreres von diesen* das Glück sei ..."). Im Verhältnis zum gesamten Kapitel spielen die einzelnen Glücks-

definitionen für sich jedoch gar keine erhebliche Rolle, denn nachdem sie benutzt wurden, um die verschiedenen Glücksteile einzuführen, steht dann deren Explikation im Mittelpunkt des Kapitels. Bei der Auseinandersetzung mit den Glücksteilen rückt aber auch die Möglichkeit in den Hintergrund, dass irgendjemand seine Glücksvorstellung in diesem Katalog gar nicht berücksichtigt finden könnte. Wenn sogar argumentiert wird, dass die volle Autarkie das Vorhandensein aller Glücksteile voraussetze, dann wird damit tendenziell jeder der verschiedenen Zielgruppen (wozu die ausgesprochenen Weisen, wie das völlige Fehlen der betrachtenden Lebensform zeigt, offenbar nicht gehören) unterstellt, dass sie einen gewissen Anteil an allen Arten von Glücksgütern für erstrebenswert hält. Unterschiedliche Glückskonzeptionen könnten im Rahmen der Glücksteile nur noch durch eine unterschiedlich starke Gewichtung des ein oder anderen Glücksteils Beachtung finden.

Das hierarchiefreie Nebeneinander der verschiedenen Glücksteile zusammen mit dem Argument, dass nur das Vorhandensein aller dieser Güter ein selbstgenügsames Lebens ermöglicht, bringt eine Konzeption des Glücks zum Ausdruck wie sie etwa in den pseudo-platonischen *Definitiones* durch die Formel „Das Glück ist ein Gut, das aus allen Gütern zusammengesetzt ist (... ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκειμένων)" (412d10; ähnlich *Magna Moralia* 1184a18f.: „... ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν") zu finden ist; neben den verschiedenen Glücksgütern spielt lediglich noch die beiläufige Einsicht eine Rolle, dass diese Güter für ein beständiges Glück bewahrt werden müssen und dass dafür bestimmte Fähigkeiten und ein gewisses Maß Glück (im Sinne von ‚Glück haben') erforderlich sind. Insofern hier die körperlichen und die äußeren Güter den seelischen gleichgestellt werden, bringt das populäre Glücksverständnis, das damit rekonstruiert werden soll, auch den traditionellen Adels- und Heroentugenden (solche Qualitäten also, durch die es möglich ist, „sich als bester hervorzutun (ἀριστεύειν)": Homer, *Ilias* VI, 208), die durch die Moralphilosophie seit Sokrates eine weitgehende Abwertung erfahren haben, eine nicht unerhebliche Wertschätzung entgegen. Dass unter den Glücksteilen auch die seelischen Tugenden auftreten, stellt an sich noch keinen Hinweis auf den Einfluss der Moralphilosophie oder auf eine moralphilosophisches Gegengewicht zur Rolle der körperlichen und äußerlichen Güter dar. Denn der Gedanke, dass ein gewisses Maß an Tugend für ein glückliches Leben unverzichtbar ist, setzt weder eine sokratische noch eine aristotelische Moraltheorie voraus; das wird an einer Passage der *Politik* (VII 1, 1323a27–34) deutlich, die den Beitrag der Tugend zum Glück für ein weiteres Publikum wie folgt zusammenfasst: „denn keiner wird wohl behaupten, glücklich zu sein, der über kein Teilchen von Tapferkeit, von Besonnenheit, von Gerechtigkeit und Klugheit verfügt, sondern sich vielmehr vor vorbeifliegenden Fliegen fürchtet und, wenn er nach Essen und Trinken begehrt, sich vor keinem Extrem zurückhält, und für einen Viertel Obolos die vertrautesten Freunde zugrunde richtet und ebenso hinsichtlich des Denkens so unvernünftig ist und so leicht hinters Licht geführt wird wie ein kleines Kind oder ein Verrückter."

b22 „gutes Ansehen": Hier „δόξα", die gemeinte Eigenschaft wird unten in Abschnitt 1361a25–27 unter der Bezeichnung „εὐδοξία" abgehandelt.

b23–24 „[oder auch ihre Teile: Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit]“: Fehlt in **A**, **F**, **Vet**. Die meisten Editoren klammern es als fremden Zusatz ein, Roemer, Spengel, Cope nehmen es nicht einmal in den Text auf. Dass Aristoteles in diesem Kapitel gar nicht daran interessiert ist, einen Tugendkatalog zu geben, wird aus 1362a13f. klar. Außerdem ist die Nennung ausgerechnet der vier Kardinaltugenden an dieser Stelle einigermaßen suspekt.

b25 „die in einem selbst gelegenen und die äußeren Güter“: Dies scheint die ursprüngliche Dichotomie zu sein, aus welcher dann durch weitere Unterteilung (wie auch hier in Zeile b26f.) der ‚in einem selbst gelegenen‘ Güter die Dreiteilung (vgl. dazu oben, die Anm. (1.1)) in seelische, körperliche und äußerliche Güter entstanden ist. In moralphilosophischer Hinsicht liegt es oft näher, die körperlichen und die äußerlichen Güter zusammen von den seelischen abzuheben, u.a. weil es am ehesten die letzteren sind, die in unserer Macht liegen.

b27–28 „äußere Güter sind ...“: Während Aristoteles in *EN* I 9, 1099a31ff., offenbar dazu neigt, einen weiteren Begriff der äußeren Güter zu benutzen, zu dem auch solche körperlichen Güter wie die Schönheit gehören, grenzt er hier die äußeren Güter streng von den körperlichen ab. Auffallend ist aber, dass die Nachkommen, das gute Ansehen und das Glück-Haben nicht als äußere Güter angeführt werden. Möglicherweise meinte er, das gute Ansehen sei durch das Moment der Ehre vertreten. Das Glück-Haben scheint in Zeile b28f. wie ein Faktor, der den Erwerb und die Bewahrung anderer Güter betrifft und deshalb nicht unter diesen aufgeführt werden kann. Die gute und zahlreiche Nachkommenschaft dagegen scheint hier einfach vergessen worden zu sein.

1360b31–1360b38 Die Behandlung der einzelnen Glücksteile beginnt mit dem Moment der guten Herkunft (εὐγένεια).

Zur Bedeutung der Autochthonie vgl. Thukydides II 361, Herodot VII 161, zum Thema vgl. außerdem die Fragmente 1–4 (Ross) der verlorenen Schrift *Peri Eugeneias*. In *EN* I 9, 1099b3, zählt Aristoteles die gute Herkunft zu denjenigen äußeren Gütern, ohne die das Glück „verkümmert“ bzw. ohne die man nicht vollkommen glücklich sein kann.

b31 „edle Herkunft“: Vgl. *Pol.* IV 8, 1294a21f.: „Edle Herkunft ist nämlich alter Reichtum und Tugend“. *Pol.* V 1, 1301b3f.: „Von edler Herkunft scheinen die zu sein, welchen Tugend und Reichtum der Vorfahren zukommt.“

b32–33 „ihre ersten Anführer angesehene (ἐπιφανεῖς)“: Spengel und Kassel halten das überlieferte „ἐπιφανεῖς“, das in derselben Zeile nochmals gebraucht wird, für eine fremde Einfügung.

b35 „für beide Linien (ἀπ’ ἀμφοῖν)“: D.h., für die mütterliche und die väterliche Abstammungslinie; nicht wie bei Cope/Sandys (I 77) „legitimacy on both sides, in birth and citizenship“. Vgl. zur Sache *Ath. pol.* 42, 1, und zum Ausdruck *Pol.* 1255a37; vgl. außerdem die Anm. zur Stelle bei Schütrumpf (1991, I 284).

b36 „die ersten“: D.h., die ersten Vorfahren der Abstammungslinie.

1361a1–1361a12 Die Glücksmomente der guten (εὐτεκνία) und der zahlreichen

Nachkommen (πολυτεκνία) werden von Aristoteles in seinen eigenen Erläuterungen wie ein einziger Bestandteil des Glücks behandelt: Der erstrebenswerte Zustand hinsichtlich der Nachkommen besteht darin, dass man möglichst viele gute Nachkommen hat, wobei ‚gut' im Sinne von körperlichen und seelischen Vorzügen spezifiziert wird und beiderlei Arten der Vortrefflichkeit nach männlichen und weiblichen Nachkommen differenziert werden. Auch dieses Merkmal kann nicht nur auf den einzelnen, sondern auch auf eine ganze Gemeinschaft bezogen werden.

In *EN* I 9, 1099b3, zählt Aristoteles die guten Nachkommen zu denjenigen äußeren Gütern, ohne die das Glück „verkümmert" bzw. ohne die man nicht vollkommen glücklich sein kann: „Denn nicht vollkommen glücklich ist derjenige, der ... kinderlos ist, und vielleicht noch weniger derjenige, der ganz schlecht geratene Kinder ... hat, oder der gute hatte, die gestorben sind" (1099b3–6).

a1–2 „Für eine Gemeinschaft ist das der Fall ... (ἔστι δὲ τῷ κοινῷ μέν [εὐτεκνία] ...)": Spengel und Kassel halten das überlieferte „εὐτεκνία" für einen fremden Zusatz. Weil sonst die Ungereimtheit folgen würde, dass die gute Nachkommenschaft durch ein zur zahlreichen Nachkommenschaft gehöriges Merkmal erläutert würde, folgt die Übersetzung dieser Auffassung.

a4 „Besonnenheit und Tapferkeit": Über den Charakter der Jugend gibt das Kapitel II 12 Auskunft, wo auch tatsächlich die Tapferkeit der Jugend erwähnt wird; von der Besonnenheit ist allerdings nicht die Rede. Möglicherweise ist diese Tugend hier so gemeint, dass sie nicht faktisch unter den Jugendlichen besonders verbreitet ist, sondern dass sie gerade der Jugend, wegen deren – nach *Rhet.* II 12 – gesteigerter Begierden besonders gut zu Gesicht stünde.

a8 „in der Besonnenheit und dem Fleiß, aber ohne unfreie Gesinnung": Bei der Behandlung rollenspezifischer Tugenden in *Pol.* III 4 (vgl. dazu auch Frede (2001)), stellt Aristoteles fest, dass auch in der Hausgemeinschaft von Mann und Frau, so wie bei der Rollenverteilung in einem Staat oder auf einem Schiff, die Tugenden der Beteiligten nicht gleichartig sein dürfen, so dass hiernach rollenspezifische weibliche Tugenden anzunehmen sind. Weil das Verhältnis zwischen Mann und Frau jedoch eines unter Freien ist, darf die Rollenverteilung nicht derjenigen zwischen Herr und Sklave angeglichen werden; auf letzteres soll offenbar auch hier der Zusatz „aber ohne unfreie Gesinnung" hinweisen; vgl. dazu auch Mulgan (1994, 186 ff.)

a10–11 „die Verhältnisse hinsichtlich der Frauen wie bei den Lakedaimoniern schlecht sind (τὰ κατὰ γυναῖκας φαῦλα ὥσπερ Λακεδαιμονίοις)": Grimaldi (I 110) tadelt die Autoren Cope und Freese, weil sie diesen Hinweis auf „the character and conduct of women" beziehen; gemeint sei: „the condition, the estate, of women is poor". Dem scheint sich Krapinger (1999) anzuschließen, in dessen Wiedergabe Aristoteles um die Benachteilung der Spartanischen Frauen besorgt scheint: „Denn wo die Stellung der Frauen schwach ist, wie in Sparta, dort ist nahezu die Hälfte unglücklich." Zieht man dagegen zur Erläuterung die Kritik an den Spartanischen Verhältnissen in *Pol.* II 9, 1269b12–23, heran (auf die Stelle weist auch Grimaldi hin, warum er damit die Beschreibung von Cope und Freese

entkräften zu können glaubt, bleibt schleierhaft), dann scheint jedoch etwas ganz anderes gemeint zu sein: „Ferner beeinträchtigt das ungezügelte Leben der Frauen (bei den Lakedaimoniern; d. Verf.) (die Möglichkeit), nicht nur das selbstgesetzte Ziel dieser Verfassung zu erreichen, sondern auch erst recht das vollkommene Leben zu verwirklichen. ... wenn es nun in Verfassungen um die Frauen schlimm steht (φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας), dann muss man auch anerkennen, dass in ihnen die Hälfte des Staates der Gesetzgebung nicht unterworfen ist, und dies ist dort tatsächlich eingetreten. Denn der Gesetzgeber wollte erreichen, dass der ganze Staat standhafte Härte besitzt, und er hat dies, soweit es die Männer angeht, offensichtlich auch verwirklicht; bei den Frauen jedoch hat er dies völlig versäumt, denn sie leben zügellos einer jeden Unbeherrschtheit nachgebend und in weichlichem Genuss." (Übersetzung: Schütrumpf)

1361a12–1361a25 Das Glücksmoment des Reichtums (πλοῦτος) wird zuerst in den Besitz von Geld, Land, Immobilien, beweglichen Gütern, Dienern und Vieh unterteilt, wobei für alle diese Gegenstände gilt, dass sie umso mehr als erstrebenswert angesehen werden, wenn sie durch Zahl, Größe und Schönheit hervorstechen. Aristoteles fügt dem Reichtum allerdings noch einige Qualifikationen hinzu, die anscheinend erfüllt sein müssen, damit der Reichtum als erstrebter bzw. erstrebenswerter Aspekt des Glücks angesehen werden kann: Er muss erstens persönlicher Besitz sein (d.h. es muss in der Macht des Besitzenden stehen, ihn zu veräußern), zweitens sicher (d.h. der Gebrauch muss jederzeit in der Macht des Besitzenden stehen), drittens nach Art eines freien Menschen (d.h. er muss zum Genuss beitragen) und viertens nützlich sein (d.h. er muss ertragbringend sein).

(1.) Reichtum gehört nach *EN* I 9, 1099b1 zu denjenigen äußeren Gütern, deren man zusätzlich zur Tugend bedarf, gewissermaßen als Werkzeuge und Hilfsmittel auch der Tugend, denn: „es ist unmöglich oder nicht leicht, das Schöne zu tun, wenn man ohne Mittel dasteht" (1099a31–33).

(2.) *Die Priorität des Gebrauchs über den Besitz:* Mit der Bemerkung, dass der Reichtum eher im Gebrauch als im Besitz von Gütern bestehe, verleiht Aristoteles dem allgemeinen Grundsatz Ausdruck, dass dem Gebrauch oder der Anwendung der Vorzug vor dem bloßen Besitz zukommt (vgl. etwa *EE* II 1, 1219a18); zur Anwendung dieses Grundsatzes auf den Reichtum vgl. unten die Anm. zu 1361a23–25. Die allgemeine Priorität des Gebrauchs gegenüber dem Besitz wird schon bei Platon, *Euthydem* 280d, begründet. Bei Aristoteles bietet sich dieses Begriffspaar als Vorläufermodell zur Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια im Bereich der Ethik an (vgl. dazu Nickel (1970)): Nach derselben Priorität wird die Tugend nämlich erst durch ihre Ausübung (ἐνέργεια), nicht durch ihren bloßen Besitz glücksrelevant (vgl. *EN* I 9, 1098b31 ff.). Die vorliegende Stelle macht diesen Zusammenhang besonders deutlich, weil der Gebrauch zuletzt mit der ἐνέργεια gleichgesetzt wird.

a12 „Reichtum": Vgl. zur Definition des Reichtums *Pol.* I 8, 1256b36 f.: „Der Reichtum aber ist eine Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushaltes oder eines Staates." (Übersetzung: Schütrumpf)

a13 „Besitz (κτῆσις)“: Der Ausdruck „κτῆσις“ meint hier und im Folgenden offenbar den Besitz und nicht den Erwerb.

a14–14[1] „Besitz von … Dienern“: Zum Besitz von Dienern bzw. Sklaven vgl. *Pol.* I 4, 1253b23 ff.

a15 „⟨persönlicher Besitz (καὶ οἰκεῖα)⟩“: Von Spengel nach Zeile a21 unten ergänzt.

a16 „nach Art eines freien Menschen (ἐλευθέρια)“: Gemäß der in Zeile a17 folgenden Erläuterung scheint es um die Charakterisierung von Gütern zu gehen, die, insofern sie auf den Genuss bezogen sind, nicht mit den Lebensnotwendigkeiten in Verbindung stehen; für einen ähnlichen Gebrauch – dort mit Blick auf die Großzügigkeit und den sie ermöglichenden Besitz – vgl. *Pol.* 1265a33.

a23–25 „Überhaupt besteht der Reichtum in höherem Maße darin, Dinge zu gebrauchen …“: Die anspruchsvollere Seite des Besitzes ist für Aristoteles der Gebrauch und nicht der Erwerb desselben. (Vgl. dazu auch *Pol.* 1355b31–33: „Der Herr erweist sich nämlich nicht im Erwerb von Sklaven, sondern im Gebrauch von Sklaven.“) Das liegt unter anderem daran, dass der wohl verstandene Besitz von materiellen Gütern kein Ziel, sondern immer nur Mittel oder Werkzeug ist (vgl. *EN* 1096a6 f.: „Offensichtlich ist der Reichtum nicht das gesuchte Gut, denn er ist nur (als Mittel) für andere Dinge nützlich“), weswegen der Erwerb dem Gebrauch unterzuordnen ist. Die an der vorliegenden Stelle gebrauchte Formulierung „Überhaupt besteht der Reichtum in höherem Maße darin …“ ist daher am besten zu verstehen im Sinne von ‚der *wahre* Reichtum besteht darin …‘ (vgl. dazu *Pol.* 1256b30 f.: „ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος“) bzw. ‚ein Gut ist der Reichtum nur dann, wenn der Gebrauch gelingt …‘.

1361a25–1361a27 Gutes Ansehen (εὐδοξία) hat man dann, wenn man als ehrenwert angesehen wird und wenn man über etwas verfügt, wonach alle, die meisten, die Guten oder die Vernünftigen streben.

Das gute Ansehen wird in 1371a8 zusammen mit der Ehre als etwas Angenehmes erwähnt, weil es einem die Vorstellung gibt, man verfüge über eine tugendhafte Qualität.

a25 „tugendhaft“: Damit wird der griechische Ausdruck ‚σπουδαῖος‘ übersetzt, der hier gleichbedeutend mit ‚ἐπιεικής‘ verwendet wird. Die Verbindung von ‚σπουδαῖος‘ mit ‚Tugend (ἀρετή)‘ belegt *Cat.* 8, 10b7 f.: „Wie man zum Beispiel von der Tugend (ἀρετή) her als ‚tugendhafter (σπουδαῖος)‘ bezeichnet wird: dadurch, dass man die Tugend hat, wird man ‚σπουδαῖος‘ genannt.“

1361a27–1361b2 Ehre (τιμή) wird einem dann zuteil, wenn man im Rufe steht, Wohltätiges zu tun (εὐεργετεῖν). Der Begriff des wohltätigen Tuns wiederum wird besonders auf die Rettung von Leben und das „Übrige, was Ursache des Lebens ist“, bezogen aber auch solche Güter, deren Erwerb unter bestimmten Umständen als schwierig gilt. Es gibt ganz unterschiedliche Weisen der Ehrerbietung, darunter fallen: Opfer, Gedenkschriften, Ehrengaben, die Zueignung von Grundstücken,

die Zuerkennung vorderer Sitzplätze bei Versammlungen, öffentliche Begräbnisse, Standbilder, Speisung auf Staatskosten usw.

In *EN* VIII 14, 1163b3f., wird die Ehre als Lohn für Tugend und Wohltätigkeit bezeichnet. Dass hier die Wohltätigkeit ganz an die Stelle der Tugend tritt, ist vor dem Hintergrund von *Rhet.* I 9, wo die Tugend u.a. durch das wohltätige Moment definiert wird, nicht weiter verwunderlich. Nach *EN* I 3 ist dem Streben nach Ehre allein eine gewisse Oberflächlichkeit zu eigen, denn (1095b26–30): „Ferner scheint man nach der Ehre zu streben, damit man glaubt, man sei selbst gut. Man versucht von den Vernünftigen geehrt zu werden und von denen, die einen kennen, und zwar aufgrund der Tugend. Daher ist diesen zufolge offenbar die Tugend das höhere Ziel."

a28 „des Rufes (δόξης)": Lesart nach **β**, während **A** „εὐδοξίας" überliefert.

a34 „Teile der Ehre": Die etwas laxe Redeweise von ‚Teilen' ist schon von den „Teilen des Reichtums" (1361a12) und den „Teilen des Glücks" (1360b19) her bekannt. Beispiele für verschiedene Momente der Ehrerbietung finden sich in Homer, *Ilias* passim; vgl. etwa XII 310ff.: „Glaukos! warum sind wir beide wohl geehrt am meisten | Mit Ehrensitz und Fleischstücken und vollen Bechern | … | Und ein Landgut, ein großes, bebauen wir …" (Übersetzung: Schadewaldt)

a34.a35 „Opfer (θυσίαι) … zugeeignete Grundstücke (τεμένη)": Vgl. Thukydides V 11.

a34–35 „Schriften zum Gedenken …": Eine solche soll etwa Aristoteles' *Gryllos* (vgl. dazu in der Einleitung Kap. IV, Abs. 3) gewesen sein; allgemein dürfte auch die Praxis, Schriften dem Eudemos, dem Nikomachos usw. zu widmen, hierzu gehören.

a35 „Ehrengaben (γέρα)": Das berühmteste γέρας der griechischen Welt dürfte Briseïs, das Ehrgeschenk des Achill, gewesen sein, die ihm von Agamemnon weggenommen wurde; vgl. Homer, *Ilias* passim.

a35 „vordere Sitze … (προεδρίαι)": Erwähnt bei Herodot, *Historiae* I 54, IX 73 u.a.

a35 „öffentliche Begräbnisse": In *Ath. Pol.* führt Aristoteles aus, dass die Ausrichtung von öffentlichen Begräbnissen in die Zuständigkeit des Polemarchen fällt. Vgl. auch Thukydides II 34.

a36 „freie Speisungen": In Athen wäre das die Speisung im Prythaneion, die höchste Form öffentlicher Auszeichnung, die nur Olympiasiegern und erfolgreichen Feldherren zukam. Sokrates beantragt sie für sich als Strafmaß nach Platon, *Apologie des Sokrates* 36d; vgl. auch Aristophanes, *Die Frösche* 764.

a36–37 „barbarische Sitten …": Vgl. zum Sich-auf-den-Boden-Werfen (προσκυνήσεις) etwa Herodot I 134, für das Aus-dem-Weg-Gehen Herodot II 80. Vgl. auch *EN* IX 2, 1165a28, wo das Aufstehen und Platz-Machen als Zeichen der Ehrerbietung gegenüber Greisen genannt werden.

1361b3–1361b6 Die Vortrefflichkeit des Körpers (σώματος ἀρετή) wird im Fol-

genden an ihren einzelnen Aspekten Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe der Statur, athletische Fähigkeiten vorgeführt.

Der zuerst genannte Aspekt ist die Gesundheit (ὑγίεια); sie besteht darin, dass man beim Gebrauch des Körpers frei von Krankheiten ist. Mit dieser Bestimmung macht Aristoteles zugleich deutlich, dass er eine bestimmte Art von Gesundheit, die durch Enthaltsamkeit die Abwesenheit von Krankheiten bewirkt, nicht in vollem Umfang für erstrebenswert hält, offenbar weil eine solche Lebensweise die Möglichkeiten des Körpers ungenutzt lässt und sie nicht ‚aktualisiert'.

b5 „wie Herodikos sagt": Vgl. Platon, *Politeia* III 406a. Herodikos aus Selymbria war Lehrer des Hippokrates; in der Antike war er für seine Anweisungen zur Diätetik und der medizinischen Gymnastik berühmt.

1361b7–1361b14 Die Behandlung der Schönheit (κάλλος) des Körpers ist ganz von den beiden Gedanken bestimmten, dass erstens die Schönheit in jeder Altersstufe eine andere ist und dass zweitens die Schönheit in einer spezifischen Eignung oder Funktionalität des Körpers besteht. Beim jungen Mann besteht die Schönheit in einem für die Mühen des Wettkampfes geeigneten Körper, beim Mann in der Blütezeit in einem für die Mühen des Krieges geeigneten Körper, wobei er eine zugleich angenehme als auch Respekt einflößende Erscheinung haben soll, und beim alten Mann in einem für die notwendigen Mühen geeigneten Körper, so dass das Notwendige ohne Beschwerden ertragen werden kann.

(1.) Der Schönheitsbegriff dieses Abschnitts geht offenbar zurück auf die Vorstellung von der Schönheit als funktionaler Vortrefflichkeit; vgl. etwa bei Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* III 10, 9f., das Beispiel von einem schönen Schild, der seinen Besitzer einerseits ausreichend schützt, ihn aber andererseits nicht behindert.

(2.) In *EN* I 9, 1099b3, zählt Aristoteles die Schönheit zu denjenigen äußeren Gütern, ohne die das Glück „verkümmert" bzw. ohne die man nicht vollkommen glücklich sein kann: „Denn nicht vollkommen glücklich ist derjenige, der von ganz hässlicher Gestalt ... ist ..." (1099b3f.).

b9–10 „angenehm zum Genuss": Die Formulierung „zum Genuss (πρὸς ἀπόλαυσιν)" hat die Kommentatoren seit Petrus Victorius verblüfft; letztlich scheint sie zu „angenehm" nichts Wesentliches hinzuzufügen.

b10 „Fünfkämpfer": Der klassische Fünfkampf (Pentathlon) setzt sich aus Laufen, Weitspringen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen zusammen; vgl. dazu J. Ebert, Zum Pentathlon der Antike, Berlin 1963, und H. A. Harris, Greek Athletes and Athletics, London 1964.

b11 „Mann in seinen Blütejahren": Die ‚Blütezeit' ist eine traditionelle Bezeichnung der antiken Biographen, für das Alter von 40 Jahren. Zu Aristoteles' Berechnung der Blüte vgl. Anm. (1.) zu 1390b9–11.

b11–12 „für die kriegerischen Mühen geeignet": Weil Aristoteles in *Pol.* III 7, 1279a39–b2, die kriegerische Tugend als die verbreitetste ansieht, könnte man darauf schließen, dass Aristoteles hier ein Merkmal der Schönheit beschreibt, das von den meisten und durchschnittlichen Männern erreicht werden kann.

1361b15–1361b18 Stärke (ἰσχύς) wird bestimmt als die Fähigkeit, etwas anderes zu bewegen, wie man es will. Man kann anderes auf folgende Weisen bewegen: man kann es ziehen, stoßen, heben, drücken oder zusammendrücken.

1361b18–1361b21 Die große Statur (μέγεθος) wird relativ zur Mehrzahl der anderen Menschen bestimmt; man ist groß, wenn man die meisten anderen an Größe übertrifft, und zwar kann damit die Länge, Fülle oder Breite gemeint sein.

1361b21–1361b26 Die athletischen Fähigkeiten (δύναμις ἀγωνιστική) setzen sich aus Größe und Stärke zusammen; wer schnell ist, gehört nämlich auch in gewisser Hinsicht zu den Starken. Die Eignung für die unterschiedlichen Wettkampfarten Lauf, Ringkampf, Faustkampf, Pankration, Fünfkampf meint Aristoteles daher hinreichend durch die unterschiedlichen Erscheinungsformen der körperlichen Stärke bzw. durch unterschiedliche Kombinationen dieser Formen beschreiben zu können.

b22 „[und Schnelligkeit (καὶ τάχους)]“: Ist nach Spengel und Kassel zu athetieren, denn offensichtlich soll in dem Absatz das Moment der Schnelligkeit gerade auf die Stärke zurückgeführt werden.

b22 „⟨ein (τις)⟩“: Nicht in **ω** enthalten; nach **Γ** ergänzt.

b25–26 „wer in diesen beiden etwas kann, ein Pankratiast“: Pankration ist eine seit 648/47 v. Chr. bei den olympischen Spielen eingeführte Form des Allkampfs, in dem sowohl Schlagen als auch das Verdrehen von Gliedmaßen und Würgen erlaubt war; zu weiteren Spielregeln vgl. H. A. Harris, Greek Athletes and Athletics, London 1964, 105 ff.

b26 „wer in allen (πᾶσι) diesen etwas kann, ein Fünfkämpfer“: Cope/Sandys (I 89) zeigen sich irritiert durch die Bemerkung „in allen diesen“, weil der hier angeführte Faustkampf kein Bestandteil des Fünfkampfes (vgl. oben die Anm. zu 1361b10) ist. Grimaldi (I 117) weist zu Recht darauf hin, dass hier auch Diskus- und Speerwurf nicht erwähnt wurden, so dass „πᾶσι is simply a generalizing use and indicates the overall excellence found in the pentathlete“.

1361b26–1361b35 Ein weiteres Glücksmoment stellt das gute Alter (εὐγηρία) dar. Ein gutes Alter ist dann gegeben, wenn man langsam und ohne Beschwerden altert. Umgekehrt sind es zwei Zustände, die dem guten Alter entgegengesetzt sind: erstens das frühe Eintreten des Alterungsprozesses und zweitens das mit Beschwerden verbundene Altern. Das gute Alter rührt daher entweder aus der Vortrefflichkeit des Körpers (vor allem aus der Gesundheit und der Stärke) her oder beruht darauf, dass man Glück hat.

Der Hinweis auf die zufälligen Faktoren beim Erreichen eines hohen und guten Alters ist einigermaßen rätselhaft. In der Schrift *Über die Länge und Kürze des Lebens* analysiert Aristoteles die Ursache, warum einige Lebewesen länger leben als andere. Dabei interessieren ihn aber vor allem Unterschiede zwischen verschiedenen Gattungen und Arten. Unterschiede der Lebenszeit innerhalb derselben Art kommen vor allem durch Faktoren zustande, die das Erkalten und Austrocknen der Körper beeinflussen: zum Beispiel wird der Erkaltungsprozess, der zum Alter

und zum Tod führt, durch das Leben in warmen Regionen verzögert (466b16–18); Arbeit und Anstrengung (466b12–14) ebenso wie ein erhöhtes Maß an Samenabgabe (466b7–11) befördern das Austrocknen, und das Alter ist trocken. – Andererseits passt der Hinweis auf den Zufall bzw. das Glück-Haben (vgl. zur Definition desselben unten, Abschnitt 1361b35–39) eher zu Phänomenen wie dem, dass von mehreren Menschen, die unter denselben Umständen leben und von ähnlicher körperlicher Konstitution sind (also ohne erkennbare Ursache für den Unterschied des Lebensverlaufs), die einen eine Krankheit erleiden und die anderen nicht.

b31 „es sei denn, er hätte Glück": Wörtlich: ‚nicht ohne Glück (οὐκ ἄνευ τύχης)'; diese Lesart geht auf eine Korrektur von Muretus (1602) zurück, überliefert ist ‚ἂν εὐτυχῇς'.

b34 „die genaue Untersuchung über diese Dinge": Eine solche gibt Aristoteles in der Schrift *Über die Länge und Kürze des Lebens* (*De longitudine et brevitate vitae*: 464b19–467b9); das bedeutet aber nicht, dass der vorliegende Hinweis dieser Schrift gilt.

1361b35–1361b39 Die beiden Glücksmomente der zahlreichen (πολυφιλία) und der wertvollen (χρηστοφιλία) Freundschaft bedürfen keiner ausgreifenden Erläuterung, wenn man nur die Definition des Freundes bedenkt: dies ist eine Person, die um des anderen willen das tut, von dem er meint, es sei gut für diesen anderen. Wer von vielen Personen sagen kann, dass sie sich ihm gegenüber so verhalten, der hat viele Freunde, wer es von tugendhaften Personen sagen kann, der hat wertvolle Freunde.

Die hier gegebene Definition der Freundschaft (φιλία) stimmt mit derjenigen aus *Rhet.* II 4, 1380b34–1381a3, überein (vgl. die Anm. (1.) zu diesem Abschnitt), allerdings wird hier nur die freundschaftliche Einstellung zu einem anderen bestimmt, zur eigentlichen Freundschaft fehlt das Moment des *erwiderten* Wohlwollens (vgl. dazu *EN* VIII 2, 1155b33f.). Zum Unterschied zwischen Freundschaft als Emotion und Freundschaft als einer gegenseitigen Beziehung vgl. die Anm. (3.) zu 1380b34–1381a3.

b38 „tugendhafte Menschen": Insofern die ‚wertvolle Freundschaft' tugendhafte Freunde voraussetzt, handelt es sich hierbei im Kern um dieselbe Vorstellung, die in *EN* VIII 4 als ‚vollkommene Freundschaft' („Vollkommen ist die Freundschaft unter Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen": 1156b7f.) entwickelt wird.

1361b39–1362a12 Ein weiterer Teil des Glücks ist das Glück-Haben (εὐτυχία); davon spricht man dann, wenn sich diejenigen Dinge, von denen der Zufall die Ursache ist, oder wenigstens die wichtigsten davon einstellen. Der Zufall und die glückliche Fügung sind teils Ursache von Dingen, die auch (i.) durch eine Kunstlehre oder (ii.) durch die Natur verursacht werden können, (iii.) teils aber auch von solchen Dingen, die sich der vernünftigen Erklärung entziehen (παρὰ λόγον), wie wenn man zum Beispiel einen Schatz findet, den viele andere nicht gesehen haben.

(1.) *Definition des Glück-Habens (εὐτυχία):* Glück *hat* man, wenn man über die Dinge verfügt – über alle oder die wichtigsten –, deren Ursache der Zufall ist. –

Dies scheint mit einer Formulierung aus der Erörterung über das Glück-Haben in der *Eudemischen Ethik* VIII 2 übereinzustimmen, wo es heißt (1247a3–5): „Dass es nämlich welche gibt, die Glück haben (εὐτυχεῖς), sehen wir. Obwohl sie nämlich unvernünftig sind, haben sie in vielem Erfolg, worin es auf den Zufall ankommt (ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία)". Wenig später nimmt Aristoteles jedoch eine Differenzierung vor, durch die die allgemeine Bestimmung des Glück-Habens durch den Zufall unmöglich wird (1247a35–b1): „Ferner, wenn jemand Erfolg oder Misserfolg hat, weil er von einer bestimmten Beschaffenheit ist, wie zum Beispiel wenn einer nicht scharf sieht, weil er helläugig ist, so ist die Ursache nicht der Zufall, sondern die Natur; er hat nämlich nicht Glück (im Sinne von ‚günstigem Zufall': εὐτυχής), sondern er hat eine gute Naturanlage (εὐφυής). Daher sollte man dies sagen, dass diejenigen, von welchen wir sagen, sie hätten Glück (εὐτυχεῖς), dies nicht wegen des Zufalls (διὰ τύχην) haben. Sie haben also nicht Glück (im Sinne von ‚günstigem Zufall': εὐτυχεῖς); zum Zufall gehört nämlich das, wovon der gute Zufall Ursache der Güter ist." Dass diese Bemerkung in jedem Fall einen wichtigen Beitrag für den Begriff der εὐτυχία liefert, ist klar; jedoch ist die nähere Deutung umstritten. Die Pointe des Abschnitts ist, dass immer oder manchmal, wenn wir von ‚εὐτυχής' sprechen, „eigentlich εὐφυής gemeint ist. Kurz, εὐτυχής ist nicht εὐτυχής, wenn man das Adjektiv genau nimmt" (Dirlmeier ([4]1984, 483)). Aber warum nicht? Erste Möglichkeit: Weil in der genannten Art von Fällen nicht der Zufall, sondern die Natur die Ursache ist. Zweite Möglichkeit: Weil die genannte Art von Fällen nicht „gut (εὖ)" ist.

Nach einer Unterscheidung gemäß der ersten Möglichkeit würde die Klasse (ii.) aus dem vorliegenden Abschnitt (möglicherweise auch Klasse (i.)) nicht zu dem gehören, was im engeren Sinn durch Zufall geschieht. Dem enger definierten Zufallsbegriff (aus dem die Fälle einer günstigen – oder ungünstigen? – Naturveranlagung ausgeschlossen sind), entsprechen die Mehrzahl der Beispiele aus Klasse (iii.). Nach einer Unterscheidung gemäß der zweiten Möglichkeit wären im vorliegenden Abschnitt die Klassen (i.) und (ii.) Beispiele einer wirklich *guten* Fügung; während die Klasse (iii.) Fälle beiderlei Art enthielte.

(2.) *Definition des Zufalls und die Zufallslehre der Physik:* „Aufgrund von Zufall geschieht solches, wovon die Ursache unbestimmt ist und was nicht um einer bestimmten Sache willen geschieht und was weder immer noch in der Regel noch sonst auf geregelte Weise geschieht." (*Rhet.* I 10, 1369a32–34), d.h., Zufall ist das, (a) dessen Ursache unbestimmt ist, und (b) was nicht um eines bestimmten Ziels willen geschieht, und (c) wofür nicht gilt (α) dass es immer, (β) dass es in der Regel, (γ) dass es auf andere geregelte Weise geschieht. Dabei kann (b) sowohl eine zielgerichtete Handlung als auch ein zielgerichtetes Naturgeschehen meinen. Auf diese Weise wird der Zufall wesentlich negativ (vgl. Cope (1871, 218): „τύχη is defined by negatives"), durch die Abwesenheit natürlicher Ursachen und intentionaler Handlungen sowie durch die sich aus (α), (β), (γ) ergebende Restmenge bestimmt. Vgl. dazu auch *EE* VIII 2, 1247a31–33: „Weil es nun so ist, dass die Natur die Ursache von dem ist, was sich immer oder in der Regel auf dieselbe Weise verhält, so ist der Zufall das Gegenteil davon."

In *Physik* II 4–6 erörtert Aristoteles die Begriffe ‚Zufall (τύχη)' und ‚von selbst (αὐτόματον)' im Rahmen seiner Untersuchung über die verschieden Arten von

Ursachen bzw. Gründen (αἰτίαι). Sein leitendes Beispiel ist, dass man aus irgendeinem Grund auf den Markt geht und dort einen Schuldner trifft, von dem man Geld zurückverlangen kann. Hierbei handelt es sich um Zufall; wäre man jedoch in der Absicht auf den Markt gegangen, diese Person dort zu treffen, oder würde man immer oder regelmäßig auf den Markt gehen, dann würde es sich nicht um Zufall handeln. Zufall findet daher nur bei Ereignissen statt, bei denen es ein „um eines Zieles willen (ἕνεκά του)“ gibt. Jedoch spricht man nur dann von Zufall, wenn das Resultat nicht tatsächlich aus den Ursachen hervorgeht, die in dem liegen, der um eines Zieles willen handelt; vgl. *Phys.* 197a5 f.: „Also ist klar, dass der Zufall eine Ursache im akzidentellen Sinn ist bei Dingen, die gemäß einer Entscheidung um eines Zieles willen erfolgen.“ Den Begriff des „um eines Zieles willen“ weitet Aristoteles aber über den Bereich der absichtlichen Handlungen hinaus aus, indem er zielgerichtete Naturvorgänge mit einbezieht; vgl. 196b21 f.: „Das ‚um eines Zieles willen‘ ist alles das, was durch Überlegung (διάνοια) hervorgebracht sein könnte oder durch die Natur.“

Verhältnis zur vorliegenden Bestimmung des ‚Glück-Habens‘: Wie verhält sich nun die Theorie der *Physik* zu der im vorliegenden Abschnitt gegebenen Unterteilung? Dass bei Aristoteles die bei der Erklärung des Zufalls vorausgesetzte Zielgerichtetheit (vgl. unten, Anm. zu 1362a3 f.) sowohl Überlegung als auch Natur berücksichtigt, spiegelt sich in der Unterscheidung von Klasse (i.) und (ii.) wider. Überhaupt geht die Erklärung, dass Zufall die Ursache von solchen Dingen ist, die durch Kunst oder Natur bewirkt werden können, dann in die Richtung der elaborierten Erklärung der *Physik*, wenn man sie versteht im Sinne von ‚Zufall ist die Ursache von solchen Dingen, die *sonst* als das Ergebnis von zielgerichteter Kunst oder Naturvorgängen zustande kommen‘. Dass er dabei in der *Physik* nicht mehr von „Kunst“ sondern von „Überlegung“ spricht, scheint eine Ausweitung dieser Position auf den Bereich der Handlungen zu enthalten. Dass jedoch die Klasse (iii.) von den Fällen der Klasse (i.) und (ii.) abgesetzt wird, hat keine Entsprechung in der *Physik*, nach der es eine Klasse neben den entweder auf Überlegung oder Natur bezogenen Zufällen gar nicht geben kann. Die in Klasse (iii.) gegebenen Beispiele sind aber sehr wohl durch die Erklärung der *Physik* abgedeckt. Man könnte daher eine wichtige Veränderung zwischen *Rhet.* I 5 und *Phys.* II 4–6 darin sehen, dass auch die Fälle der Klasse (iii.), die „sich der vernünftigen Erklärung entziehen (παρὰ λόγον)“ in die Erklärung der *Physik* mit einbezogen werden, offenbar aufgrund der Einsicht, dass sie sich nicht mehr und nicht weniger der Erklärung entziehen als andere Fälle, in denen etwas geschieht, was sonst aufgrund natürlicher Zwecke oder aufgrund von Zielen intentionalen Tuns geschieht; dies wiederum könnte damit zusammenhängen, dass die anerkannte Meinung (ἔνδοξον), der Zufall entziehe sich der Erklärung, dem die Klasse (iii.) gewidmet ist, in der *Physik* in die philosophische Erklärung des Zufalls integriert werden kann: vgl. dazu unten, die Anm. zu 1362a7.

(3.) *Glück und Glück-Haben:* Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit äußerer Güter „setzen einige das Glück-Haben mit dem Glück gleich“ (*EN* I 9, 1099b7 f.; vgl. *EE* I 1, 1214a24 f.). Vgl. *Phys.* II 6, 197b3 f.: „Ein Zeichen dafür ist, dass das Glück-Haben mit dem Glück identisch zu sein scheint oder eng verwandt.“ (Die Identifikation wird aber abgelehnt mit dem Hinweis, dass das Glück

eine Art von Handlung ist.) Zwar anerkennt Aristoteles eine gewisse Bedeutung auch derjenigen äußeren Güter, die durch Zufall zustande kommen, die Diskussion von *EN* I 10 zeigt aber, dass es zu leichtfertig wäre „das Größte und Schönste", also das Glück, dem Zufall zuzuschreiben (vgl. 1099b24f.); eine Gleichsetzung von Glück und Glück-Haben kommt schon deshalb nicht in Frage, weil das Glück-Haben dem Moment der Beständigkeit, das Aristoteles ausdrücklich in der Glücksdefinition verankert (I 6, 1098a18–20) und das durch die als ἕξις (Haltung, Charaktereigenschaft) verstandene Tugend gewährleistet wird, entgegengesetzt ist.

a3–4 „es ist nämlich möglich, dass sich etwas entgegen der Natur verhält": Dabei ist zu bedenken, dass nach der in der *Physik* (vgl. oben Anm. (2.)) gegebenen Erklärung des Zufalls, dieser nur in solchen Fällen möglich ist, die auch Ergebnis eines zielgerichteten Vorgangs sein könnten; vgl. dazu Wieland (1970, 259): „Daraus erhellt, dass für Aristoteles der Zufall keine selbständige Macht ist, die eine universale kosmische Teleologie durchkreuzen oder stören könnte. Aristoteles versucht vielmehr zu zeigen, dass wir überall dort, wo wir von Zufall sprechen, teleologische Strukturen immer schon positiv vorausgesetzt haben. Es handelt sich beim Zufall um eine scheinbare, eine Als-Ob-Teleologie; diese liegt dann vor, wenn ein *Zweck erreicht* wird, *obwohl* er *nicht* als solcher *intendiert* gewesen war."

a7 „die sich der vernünftigen Erklärung entziehen (παρὰ λόγον)": Damit scheint ungefähr das gemeint, was Aristoteles in *EE* VIII 2, als die Ansicht einiger über den Zufall referiert, nämlich dass dieser „eine der menschlichen Überlegung verborgene Ursache (αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ)" (1247b7) sei. Vielleicht noch wichtiger ist, dass Aristoteles in *Physik* II 5 nach der wissenschaftlichen Erklärung des Zufalls nochmals die ἔνδοξα über den Zufall durchgeht und dabei den Sinn der Redeweise, der Zufall sei „etwas, was der vernünftigen Erklärung entgegensteht (τι παράλογον)" ausdrücklich bestätigt: „die vernünftige Erklärung (λόγος) bezieht sich auf Dinge, die entweder immer oder in der Regel so sind, der Zufall ist in Dingen, die gegen diese entstehen. Daher ist, weil die so beschaffenen Ursachen unbestimmt/unbegrenzt (ἀόριστα) sind, auch der Zufall unbestimmt/unbegrenzt" (197a19–21). Damit würde das Merkmal, „παράλογον" zu sein, keine eigene Klasse des Zufälligen begründen (wie im vorliegenden *Rhet.*-Abschnitt; vgl. oben Anm. (2.)), sondern wäre – im wohlverstandenen Sinn der unbestimmten/unbegrenzten Ursachen (vgl. Anm. (1.) zu 1369a32–35) – Merkmal des Zufälligen überhaupt.

1362a12–1362a14 Schließlich ist die Tugend (ἀρετή) ein Teil des Glücks. Doch ist die Tugend am engsten mit dem Thema des Lobes verwandt und soll deshalb erst bei der Behandlung der Lobrede zur Sprache kommen. Umgekehrt heißt das, dass alles, was am Thema ‚Tugend' für die beratende Rede von Bedeutung ist, aus der Behandlung der Lobrede entnommen werden kann.

Dass Aristoteles die Behandlung von Begriffen, die innerhalb verschiedener rhetorischer Aufgaben von Belang sind, aus Gründen der Arbeits- und Platzökonomie, nur jeweils für einen dieser Anlässe vornimmt, ist ein für die *Rhetorik* ganz gewöhnliches Verfahren: vgl. die Anm. zu 1368b24–27. Dieser rein pragmatischen

Lösung, die Aufforderung, „eine Abhandlung im Lichte einer anderen ... zu deuten“ (Wörner (1990, 146, Fußn. 14)), oder die besondere Hervorhebung der Tugend unter den Teilen des Glücks (vgl. Wörner (a.a.O., 158)) entnehmen zu wollen, scheint daher nicht besonders plausibel zu sein.

Kapitel 6

Weil die beratende Rede darüber berät, ob eine Handlungsweise nützlich ist, und weil das Nützliche etwas Gutes ist, soll es Aufgabe des sechsten Kapitels sein, die Elemente des Guten und des Nützlichen im Allgemeinen zu erfassen. Das Kapitel setzt sich aus drei Hauptteilen zusammen: Nach kurzen Bemerkungen über das Thema des Kapitels bilden allgemeine begriffliche Bestimmungen des Guten den ersten Hauptteil. Ein zweiter Hauptteil unternimmt es – ausgehend von den allgemeinen Begriffsbestimmungen des ersten Hauptteils –, im Einzelnen aufzuzählen, welche Dinge Güter sind. Nach einer gedrängten Aufzählung solcher Güter wird der Übergang zum dritten und längsten Hauptteil des Kapitels mit der Bemerkung markiert, dass über die bisher aufgezählten Güter Konsens bestehe und dass im Folgenden eine Handhabe zur Bildung von Schlüssen in solchen Fällen gegeben werden soll, in denen die Meinungen über das Gute auseinandergehen.

Inhalt: Was zum Ziel führt, ist das Nützliche, und das ist ein Gut; daher ist das Nützliche und das Gute für die Beratungsrede zu behandeln (1362a15–21). ‚Gut' ist das, was um seiner selbst willen gewählt wird, das, um dessentwillen man andere Dinge wählt sowie das, wonach alles strebt usw. (1362a21–29). ‚Auf-etwas-folgen' wird auf zwei, ‚Hervorbringend-sein' auf drei unterschiedliche Weisen gebraucht (1362a29–34). Setzt man die oben gegebenen Bestimmungen voraus, ergibt sich, dass der Erwerb von Gütern und die Befreiung von Übeln (1362a34–b2), die Tugenden (1362b2–5), die Lust, das Angenehme, das Edle (1362b5–9) Güter sind. Im Einzelnen sind deshalb notwendig auch Dinge wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gesundheit, Reichtum usw. Güter (1362b9–28). Während bisher nur solche Güter aufgezählt wurden, bei denen Übereinstimmung besteht, werden nun Topen angegeben, aus denen dann Argumente gebildet werden können, wenn die Meinungen über das Gutsein einer Sache auseinandergehen; es folgt daher eine Liste von Topen des Typs „Das, wovon das Gegenteil ein Übel ist, ist ein Gut", „Das, wovon das Gegenteil den Feinden nützt, ist ein Gut" usw. (1362b28–1363b3). Schlussbemerkung (1363b3–4).

Anmerkungen

1362a15–1362a21 Die Ausführungen im vorausgegangenen Kapitel hatten gezeigt, mit Blick auf welches Ziel man zuraten und abraten soll: zuraten mit Blick auf das Glück und seine Teile, abraten mit Blick auf die Gegenteile davon. Nun ist es der Beratung im Allgemeinen eigentümlich, dass sie nicht über das Ziel, sondern über die Dinge Erwägungen anstellt, die zum Ziel führen; was aber zum Ziel führt, das ist das bei Handlungen Nützliche, und dies wiederum ist ein Gut, so dass das Nützliche (τὸ συμφέρον) und das Gute (τὸ ἀγαθόν) für die Beratungsrede zu behandeln sind.

(1.) *Das, was zum Ziel führt, als Gegenstand der Beratung:* Mit der Bemerkung, dass die Beratung nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt, zum Gegenstand habe, stellt Aristoteles eine deutliche Parallele zwischen der Berat-

schlagung und Entschlussfassung der Volksversammlung einerseits und der individuellen praktischen Entscheidung andererseits her. Dem auch die individuell gefasste, zur Handlung führende Entscheidung bezieht sich nicht auf das Ziel, sondern auf das was zum Ziel führt; vgl. z.B. *EN* III 4 1111b26f.: „Ferner richtet sich das Wollen eher auf das Ziel, die Entscheidung aber richtet sich auf das zum Ziel Führende (... ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος)"; so wolle man zwar das Gesundsein, entscheide sich aber für das, wodurch man gesund ist, oder – auf den vorliegenden Fall passend – man wolle zwar das Glück, könne aber nicht sagen, dass man sich dafür entscheidet (b29). Der Grund ist, dass man sich nur für das entscheiden kann, was „an uns"/„in unserer Macht" liegt (τὰ ἐφ' ἡμῖν). Die Parallele geht noch weiter: Der individuellen praktischen Erwägung, die einer Entscheidung vorausgeht, entspricht im öffentlichen Bereich die durch kontroverse Beratungsreden geführte Beratschlagung der Volksversammlung, denn die praktische Entscheidung des Einzelnen stellt Aristoteles stets als eine Vorzugswahl zwischen verschiedenen Handlungsoptionen dar, so dass am Ende des Abwägungsprozesses – wie in der Abstimmung – eine Option der anderen vorgezogen und anstelle der anderen (πρὸ ἑτέρων: 1112a17) angenommen wird. Eine Parallele zur Kundgabe politischer Entschlüsse stellt Aristoteles auch bei der Behandlung der individuellen Entscheidungen her (vgl. *EN* III 5, 1113a7–9).

(2.) *Das Nützliche als Gegenstand des Kapitels:* Die Konstruktion, mit der Aristoteles in diesem Abschnitt die anstehende Behandlung des Guten an die Behandlung des Glücks anzuknüpfen versucht, wirkt etwas gezwungen: Zunächst nennt er alles, was zum Glück führt, „nützlich" und weist das Nützliche als zum Guten gehörend aus. Daher müsste man erwarten, dass das Gute unter Ausschluss des zielhaft Guten behandelt wird, weil die Ziele, die sich der Volksversammlung stellen, schon bei der Behandlung des Glücks vorgestellt wurden. So verhält es sich aber keineswegs: es folgen allgemeine Bestimmungen des Gutseins einschließlich des zielhaft Guten, und auch der zunächst noch verwendete Brückenbegriff des Nützlichen spielt im Verlauf des Kapitels keine Rolle mehr. Wie in so vielen anderen Kapiteln der *Rhetorik*, die in einem katalogartigen Hauptteil bestehen, hat man den Eindruck, dass die Durchführung des angekündigten Stichworts auf die besonderen Erfordernisse des näheren Kontexts keine weitere Rücksicht nimmt und ebenso gut in anderen Zusammenhängen eingesetzt werden könnte.

a15 „abzielen (στοχάζεσθαι)": Damit wird die Themenbeschreibung des Kapitels I 5 zitiert: vgl. die Anm. zu 1360b4f.

a20–21 „Elemente": Vgl. dazu 1396b21f., wo Aristoteles sagt, unter ‚Element' und ‚Topos' verstehe er dasselbe; vgl. dazu auch die Anm. zu 1403a18.

1362a21–1362a29 Der Abschnitt gibt verschiedene Bestimmungen des Begriffs „gut (ἀγαθόν)", wobei offenbar zwischen definitorischen Bestimmungen des Guten und indirekten Bestimmungen unterschieden werden kann. Aristoteles selbst lässt jedoch weder eine solche Unterteilung noch irgendeine Hierarchie – abgesehen vielleicht von der Reihenfolge – zwischen den verschiedenen Bestimmungen erkennen, sondern verbindet die verschiedenen Formeln mit beiordnendem „und" oder „oder". „Gut" ist also das,

- was um seiner selbst willen gewählt wird ($G_{1.a}$)
- um dessentwillen wir anderes wählen ($G_{1.b}$)
- wonach alles strebt (G_2)

(oder vielmehr das)

- wonach alles strebt, was Wahrnehmung oder Vernunft hat ($G_{2.a}$)
- was von allen erstrebt würde, wenn sie Vernunft erlangen würden ($G_{2.b}$)
- was die Vernunft jedem vorschreiben würde ($G_{3.a}$)
- (für den einzelnen) was die Vernunft jedem Einzelnen im Einzelfall vorschreiben würde ($G_{3.b}$)
- bei dessen Anwesenheit man sich in einem guten Zustand befindet und sich selbstgenügsam verhält (G_4)
- was selbstgenügsam ist (G_5)
- was Derartiges (alles zuvor Genannte?) hervorbringt und bewahrt (G_6)
- was Derartiges zur Folge hat (G_7)
- was die Gegenteile von Derartigem verhindert oder vernichtet (G_8).

(1.) *($G_{1.a}$) und ($G_{1.b}$):* ($G_{1.a}$) setzt das Gute mit dem gleich, was gewählt wird. Der Ausdruck „αἱρετόν" impliziert durch den Zusammenhang mit Termini wie ‚αἱρεῖσθαι' und ‚προαίρεσις' eine überlegte Entscheidung zugunsten des betreffenden Gegenstandes. ‚Gut' ist demnach das, wofür sich jemand in einer solchen überlegten Wahl entschieden hat. Allerdings ist das Verbaladjektiv „αἱρετόν" ambivalent zwischen den Bedeutungen ‚gewählt' und ‚wählenswert'; außerdem fehlt in dieser Bestimmung der Bezug auf ein Subjekt dieser Wahl, so dass – bei der Bedeutung ‚gewählt' nur entweder alle möglichen Subjekte (was ein sehr starkes Kriterium wäre) oder jedes beliebige Subjekt (was ein sehr schwaches Kriterium wäre und den Begriff gegen die sonstigen Gepflogenheiten bei Aristoteles subjektivieren würde) in Frage. Vor diesem Hintergrund scheint die Interpretation als ‚wählenswert' angebracht, wodurch die strikt deskriptive Deutung durch eine normative abgelöst wird (dass solche Formulierungen den Zug zum Normativen haben, zeigt sich an ($G_{2.a}$) und ($G_{2.b}$); vgl. unten Anm. (2.)). Dass etwas ‚gewählt' wird oder ‚wählenswert' sei, deutet darauf hin, dass es etwas anderes gibt, anstelle dessen es gewählt wird oder dem es vorgezogen wird. Jedoch geht Aristoteles nicht so weit, dass der Ausdruck ‚wählenswert' und somit auch der dadurch bestimmte Ausdruck ‚gut' immer im Sinne von ‚wählenswert im Vergleich mit …' konstruiert werden müsste.

‚An sich wählenswert' zu sein ist in den *Ethiken* eine Eigenschaft des vollkommenen Guts oder Ziels; dieses wird bestimmt durch den Zusatz ‚und um keiner anderen Sache wählenswert sein' (vgl. *EN* I 5, 1097a30ff.). Eine andere Klasse von Gütern ist ‚an sich wählenswert', und zugleich um einer anderer Sache willen. Als Beispiel dafür nennt Aristoteles „Ehre und Lust und Vernunft und jede Tugend"

(*EN* 1097b2), die „wir" (offenbar die Anhänger der verschiedenen, auf Ehre oder Lust oder Vernunft oder Tugend beruhenden Lebensformen) sowohl um ihrer selbst als auch um des Glückes willen wählen. Die Bestimmung ($G_{1.b}$) hat zahlreiche Parallelen in den *Ethiken*; vgl. zum Beispiel *EN* I 5, 1097a18–22: „Welches ist also das in jeder Sache Gute? Das, worum willen das Übrige getan wird? Dies ist bei der Heilkunst die Gesundheit, bei der Strategik der Sieg, bei der Hausbaukunst das Haus, und in anderen Bereichen anderes. In jeder Handlung und Entscheidung das Ziel; um dessentwillen tun nämlich alle das Übrige." Die Formulierung ‚um dessentwillen *wir* anderes *wählen*' kann sich zwar auf das berufen, was Ziel *faktischer* Entscheidungen war oder *im Allgemeinen* Ziel von Entscheidungen ist, die Deskriptivität dieser Formel ist aber ebenso oberflächlich wie die von ($G_{1.a}$). Die faktischen Entscheidungen, die *wir* zugunsten eines Ziels treffen, können vielmehr als Indiz dafür angesehen werden, dass das entsprechende Objekt als etwas Wählenswertes angesehen wird.

(2.) *(G_2) bis ($G_{2.b}$):* Da auch die Entscheidung oder die Wahl, auf welche die (G_1)-Formulierungen anspielen, auch im Zusammenhang mit dem Streben stehen oder sogar als eine Art des Strebens (*EN* VI, 1139b4–5 bezeichnet die προαίρεσις sogar als „überlegendes Streben (ὄρεξις διανοητική)") scheint die hier gegebene Definition weiter zu sein als (G_1); (G_2) umfasst in jedem Fall auch das unvernünftige Streben. Dass alles nach dem Guten strebt (vgl. etwa *Top.* III 1, 116a19f.) und dass man das als ‚Gutes' bezeichnet, wonach alles strebt (vgl. *EN* I 1, 1094a2f.) ist ein allgemeiner Grundsatz, auf den Aristoteles ausdrücklich keine Urheberschaft beansprucht, sondern den er selbst auf Eudoxos zurückzuführen scheint (vgl. *EN* X 2, 1172b9–15). Ist das so bestimmte Gute gut, weil es erstrebt wird, oder wird es erstrebt, weil es gut ist? Richardson (1992) beantwortet für *De An.* III 10 die Frage zugunsten der zweiten Alternative. Weil hier das Gute durch das Erstrebtwerden definiert wird, könnte man meinen, dass Aristoteles die erste Alternative wählt, sofern man erwartet, dass das Definiens die Ursache nennt. Diese Erwartung ist jedoch nur für reguläre wissenschaftliche Definitionen berechtigt, und es ist gar nicht zu erwarten, dass Aristoteles für Begriffe wie ‚gut', ‚seiend', ‚eines' usw. reguläre Definitionen geben zu können meint. Man könnte die (G_2)-Bestimmungen daher auch so lesen, dass ‚gut sein' und ‚erstrebenswert sein' gleichbedeutend sind, dass ‚gut sein' ‚erstrebenswert sein' notwendig impliziert oder dass das ‚gut sein' eines Objekts an dem faktisch darauf gerichteten Streben abgelesen werden kann. Die Frage, ob etwas gut ist, weil es erstrebt wird, oder ob es erstrebt wird, weil es gut ist, kann daher an dieser Formel nicht abgelesen werden.

Dass sich die (G_2)-Bestimmungen nicht auf die Beschreibung reduzieren lassen, dass etwas faktisch von allen erstrebt wird, zeigt sich an der Ergänzung durch ($G_{2.a}$) und ($G_{2.b}$). Zumindest im Zweifels- oder Konfliktfall gilt das als gut, was von einem wahrnehmenden oder vernünftigen Wesen erstrebt wird. Liest man das „ἤ", welches (G_2), ($G_{2.a}$) und ($G_{2.b}$) verbindet, in dem selbstkorrigierenden-präzisierenden Sinn „oder vielmehr …", dann läge darin beim Übergang von (G_2) zu ($G_{2.a}$) eine Präzisierung in Richtung des normativen Sinns: ‚gut ist, was alle erstreben oder vielmehr: was ein vernünftiges Wesen als solches erstrebt oder erstreben würde', oder des graduierend-normativen Sinns, der sich in *Top.* III 1, 116a14ff., findet: „Und das, was der Vernünftige oder der gute Mann oder das richtige Gesetz

eher wählen würde, (ist in höherem Maße wählenswert, und das heißt: besser)". Wenn nun aber der Begriff des Strebens in den (G_2)-Bestimmungen weiter ist als der des Wählens in den (G_1)-Bestimmungen und daher auch nicht-vernünftiges Streben umfasst, ist es dann nicht problematisch, den Begriff des Erstrebens*werten* im Unterschied zu dem des Erstrebten, am Kriterium der Vernünftigkeit festzumachen? Hierfür ist eine Präzisierung erforderlich, die Aristoteles offenbar bei der Einführung von ($G_{2.b}$) voraussetzt: erstrebenswert ist nicht das Objekt des vernünftigen Strebens, sondern eines Strebens, das so ausfällt, als wäre es vernunftgeleitet; daher heißt es in ($G_{2.b}$): „was von allen erstrebt *würde*, wenn sie Vernunft erlangen *würden*" – was offensichtlich auch strebende Wesen mit einbezieht, welche nie Vernunft erlangen werden.

(3.) *($G_{3.a}$) und ($G_{3.b}$):* Bei diesen Bestimmungen ist normative Charakter explizit. Was die Vernunft befiehlt, bestimmt das Gute im Unterschied zum nur scheinbar Guten, denn nur aufgrund von Vernunft können verschiedene prima-facie-Objekte des Strebens kriteriologisch gegeneinander abgewogen werden; vgl. *De an.* III 11, 434a7–10: „ob man nämlich dies oder das tun soll, ist schon Aufgabe der Überlegung; auch muss man an einem *einzigen* Maßstab messen; dem jeweils größeren (Gut) folgt man nämlich." Auch ist die Vernunft Voraussetzung dafür, dass das Gegenwärtige gegenüber dem Künftigen eingeschätzt werden kann (vgl. *De an.* III 10, 433b5–11), so dass in einem bestimmten Sinn nur das wohlerwogene Strebensziel als ‚gut' bezeichnet werden kann, während bei unvernünftigen Wesen das scheinbar Gute und das Angenehme den Platz des (eigentlich) Guten einnehmen (vgl. *De Motu* 6, 700b28 f.). Die ‚vorschreibende' Vernunft tritt bei Aristoteles sonst unter dem Titel „ὀρθὸς λόγος" auf (vgl. zu diesem Begriff: F. Buddensiek, *orthos logos*, in: Horn/Rapp (2002)). Der Unterschied zwischen ($G_{3.a}$) und ($G_{3.b}$) besteht lediglich darin, dass die Vernunft im weiteren Sinn sowohl allgemein als auch für einen einzelnen in einer bestimmten Situation das Gute bestimmen kann (was im letzteren Sinn als ‚gut' bestimmt wird, ist dann natürlich nur für den betreffenden unter diesen Umständen gut).

(4.) *(G_4) und (G_5):* Die Formulierung (G_4) ist offenbar ganz auf die Tugend (ἀρετή) zugeschnitten; vgl. *Topik* V 3, 131b2, wo als Eigentümlichkeit der Tugend angegeben wird, sie sei, „das, was den, der sie besitzt, gut macht", oder die pseudoplatonischen *Definitiones* 411d2: „ein Zustand, gemäß welchem das, was ihn hat, ‚gut' genannt wird". Das ist eine Formulierung, die nicht auf die moralische Verwendung des Tugendbegriffs zugeschnitten ist, also auf jeden Gegenstand angewandt werden kann, der über eine Tugend oder Vortrefflichkeit verfügt: ‚Die Tugend des Messers ist das, bei dessen Anwesenheit das Messer ein gutes Messer ist'. Während die vorigen Bestimmungen ‚gut' bzw. die angegebenen Bestimmungen als logische Prädikate fungieren (‚... ist erstrebenswert', ‚... wird allgemein erstrebt' usw.), liegt hier nun ein logisches Attribut vor, insofern es nur darum gehen kann zu sagen: ‚ist ein gutes *F*'. Die Bestimmung (G_5) schließlich lässt sich nach *EN* 1097b14 f. glossieren als ‚was für sich allein das Leben wählenswert macht und keiner weiteren Sache bedürftig' und stellt somit ein Kennzeichen des vollkommenen Guts dar.

(5.) *(G_6) bis (G_8):* Dabei handelt es sich nur noch um derivierte Bestimmungen des Guten; auf ihrer Grundlage können Dinge als gut bestimmt werden, die zu un-

abhängig davon als gut bestimmbaren Objekten in einer bestimmten Relation stehen und daher selbst ‚gut' genannt werden können.

a21 „sei ... bestimmt (ἔστω)": Vgl. die Anmerkung zu 1360b14.

a28 „das, was Derartiges zur Folge hat (καὶ ᾧ ἀκολουθεῖ τὰ τοιαῦτα)": Vgl. *Topik* III 2, 117a7f.: „Dasjenige, dem ein größeres Gut folgt, dies ist in höherem Maße wählenswert."

1362a29–1362a34 In diesem parenthetischen Textstück werden verschiedene Bedeutungen für die beiden Ausdrücke „Folge" bzw. „auf etwas folgen (ἀκολουθεῖν)" und „hervorbringend sein (ποιητικόν)" genannt. Den Anlass zu dieser Erläuterung geben offenbar erstens der vorhergehende Abschnitt, der beide Ausdrücke gebrauchte, sowie zweitens die drei unmittelbar folgenden Abschnitte, die das Folge-Sein und das Hervorbringend-Sein dazu gebrauchen, um mit ihrer Hilfe weitere Fälle zu bestimmen, in denen etwas als gut gelten kann (wenngleich dabei die hier unterschiedenen Verwendungsweisen keineswegs ausgeschöpft werden).

Das ‚Auf-etwas-Folgen' wird in zwei unterschiedlichen Weisen gebraucht:

- (F_1) erstens kann eine Folge etwas sein, das gleichzeitig mit dem, dessen Folge es ist, eintritt,
- (F_2) zweitens kann eine Folge etwas sein, das später eintritt als das, dessen Folge es ist.

Das ‚Hervorbringend-Sein' wird auf drei unterschiedliche Weisen gebraucht, was Aristoteles an drei Beispielen erläutert:

- (H_1) Der erste zu unterscheidende Fall verhält sich so, wie das Gesundsein die Gesundheit hervorbringt (d.h. die Gesundheit ist derjenige Zustand, der als intrinsisches Resultat des Gesundseins angesehen werden kann),
- (H_2) der zweite Fall so, wie die Nahrung die Gesundheit hervorbringt,
- (H_3) der dritte Fall ist so, wie die Gymnastik die Gesundheit hervorbringt, was Aristoteles mit der Erläuterung versieht, dass die Gymnastik dies (nicht immer, sondern) in der Regel tut.

(1.) *Zur Klassifikation des ‚Folge-Seins':* Eine abweichende Klassifikation der verschiedenen Weisen der Folge findet sich in *Topik* III 2, 117a11–15: „Die von der Folge ausgehende Prüfung ist eine zweifache: Denn folgen kann etwas sowohl früher als auch später, wie zum Beispiel dem Lernenden das Nicht-Wissen früher, das Wissen hingegen später folgt. Besser aber ist in der Regel das, was später folgt. Man muss also diejenige der beiden (Folgen) nehmen, die (für die vorliegende Argumentation) nützlich ist". In Zusammenhängen wie diesem wird klar, dass Aristoteles mit „ἀκολουθοῦντα" nicht nur die Folgen, sondern alles, was mit einem anderen zusammen auftritt, meint. Vgl. auch unten I 7, 1363b28ff.

(2.) *Zur Klassifikation des ‚Hervorbringend-Seins':* Die Bestimmung von (H_2) und (H_3) sowie die Abgrenzung gegeneinander fällt keineswegs deutlich aus. (H_2) könnte meinen, dass die Gesundheit von der Nahrung in dem Sinne hervorge-

bracht wird, dass es ohne Ernährung keine Gesundheit geben kann. Die Besonderheit von (H_3) bestünde demnach darin, dass es sich erstens um keine notwendige Voraussetzung für das Gesundsein handelt und dass zweitens die Gymnastik nicht immer, sondern nur in der Regel das Gesundsein hervorbringt. Eine andere Deutung ergibt sich aus der Anlehnung an Platon, *Gorgias* 463b ff., wo die Gymnastik die Kunst ist, die sich präventiv zur Gesundheit verhält, während die auf richtige Diät oder Nahrung bedachte Kochkunst sich therapierend bzw. wiederherstellend zur Gesundheit verhält. Demnach würde die (richtige) Nahrung in (H_2) die Gesundheit im Sinn der Wiederherstellung hervorbringen, die Gymnastik in (H_3) dagegen im Sinne der Vorsorge.

1362a34–1362b2 Setzt man die oben gegebenen Bestimmungen des Guten sowie die verschiedenen Weisen, in denen etwas Folge von etwas anderem sein kann, voraus, dann folgen die nächsten Sätze (und vermutlich auch alle anderen Sätze) mit Notwendigkeit:

- Der Erwerb von Gütern ist gut. Deduziert aus (G_7); unter Verwendung von F_2.
- Die Befreiung von Übeln ist gut. Deduziert aus (G_7) und (G_8) unter Verwendung von F_1.
- Der Erwerb eines größeren anstelle eines kleineren Guts und der Erwerb eines kleineren anstelle eines größeren Übels stellt ein Gut dar. Es handelt sich nämlich ebenfalls um Erwerb und Befreiung, so dass dies aus den vorhergehenden Sätzen folgt.

a34 „Diese Dinge vorausgesetzt, verhält es sich notwendig so (τούτων δὲ κειμένον ἀνάγκη)“: Vorausgesetzt werden die Bestimmungen des Guten und die Unterscheidungen in den Begriffen der Folge und des Hervorbringens. Die Formulierung, die Aristoteles hier gebraucht, entspricht dem Wortlaut, mit dem er die Prämissen einer Deduktion einzuführen pflegt (dass sie nur „gesetzt“, „vorausgesetzt“ sind, ist für den Status der gegebenen Bestimmungen wichtig). Der Hinweis auf die Notwendigkeit lässt zusätzlich keinen Zweifel daran, dass er die folgenden Sätze über das Gute aus den gegebenen Begriffsbestimmungen zu deduzieren meint. Der folgende Hauptteil des Kapitels bietet daher auf signifikante Weise mehr als nur einen Katalog von Sätzen, er deduziert Sätze aus angenommenen, vermutlich als anerkannt (ἔνδοξον) angesehenen Prämissen; und (rhetorische) Deduktionen sind genau das, was auch der Redner aus diesen Ressourcen bilden soll.

1362b2–1362b5 Auch die Tugenden (ἀρεταί) sind ein Gut. Denn

- der Tugend gemäß befindet sich dasjenige, was sie hat, in einem guten Zustand (G_4). Die Art der Hervorbringung entspricht H_1.
- die Tugenden bringen Güter hervor (G_6). Die Hervorbringung müsste H_3 entsprechen.
- die Tugenden machen die Handlungen gut; deduziert aus (G_6) in Form von H_3 (im Unterschied zur Gymnastik, die nur in der Regel Gesundheit hervorbringt, erfüllt die Tugend ihre Leistung mit Blick auf Handlungen immer).

Zumindest die ersten beiden Begründungen legen dabei den weiten, über den Bereich der ethisch-seelischen Tugenden hinausgehenden Begriff von „ἀρεταί" nahe, der den guten oder besten Zustand oder die „Vortrefflichkeit" einer beliebigen Sache meint; das wird auch deutlich, dass Aristoteles bei der Einführung der körperlichen Vortrefflichkeiten und der Vortrefflichkeit des Körpers sich offenbar auf diese Stelle zurückbezieht.

1362b5–1362b9 Auch die Lust (ἡδονή) ist ein Gut, ebenso wie das Angenehme und das Schöne.

- Lust ist ein Gut. Deduziert aus (G_2).
- Das Angenehme ist ein Gut, denn es bringt Lust hervor. Deduziert aus dem Satz, dass Lust ein Gut ist und (G_7).
- Das Schöne (τὸ καλόν) ist ein Gut, denn es ist teils angenehm (also aufgrund des vorigen Satzes) und teils wird es um seiner selbst willen gewählt ($G_{1.a}$).

Der Satz, dass die Lust ein Gut ist, wird hier natürlich ganz unabhängig von den Erwägungen der Aristotelischen *Ethiken* zu diesem Thema gewonnen, widerspricht aber im Ergebnis der Position der ethischen Schriften keineswegs. In *EN* I 5 nennt Aristoteles die Lust als eines der Güter, die teils um ihrer selbst (man würde es auch wählen, wenn nichts Weiteres daraus folgen würde), teils um des Glückes willen gewählt werden (1097b2–5). Der Weg zu der Behauptung, die Lust sei ein Gut, wird frei durch die Widerlegung der antihedonistischen Argumente in *EN* VII (= *EE* VI) 12. Aristoteles bringt dort die verbreiteten Argumente gegen das Gutsein der Lust in folgendes Schema: 1. Keine Lust ist ein Gut; 2. Gewisse Arten von Lust sind gut, die meisten aber schlecht; 3. Selbst wenn alle Arten von Lust gut sind, kann die Lust dennoch nicht das höchste Gut sein, weil die Lust kein Ziel, sondern nur ein Werden darstellt. 1.1 Jede Lust ist ein wahrnehmbarer Werdeprozess, kein Werden befindet sich in derselben Gattung wie sein Ziel. In den folgenden Kapiteln (VII 13–15) beansprucht er dann zu zeigen, dass man aus diesen Argumenten weder schließen darf, dass die Lust kein Gut ist noch dass sie nicht das höchste Gut ist. Diese Widerlegung der antihedonistischen Argumentation basiert im Wesentlichen auf zwei Argumenten: Erstens muss man unterscheiden, ob eine Lust schlechthin oder nur in Relation zu bestimmten Personen, Gelegenheiten usw. kein Gut ist. Zweitens (und vor allem) greift Aristoteles die Implikationen an, die sich aus einer bestimmten Konzeption der Lust ergeben, nämlich der Lust als Wiederherstellung eines natürlichen Zustandes, die vorwiegend auf die Bedürfnis-Befriedigungs-Lüste zugeschnitten ist, sich aber nicht auf die Art von Lust anwenden lässt, die sich aus der ungehinderten Aktivierung der einem Menschen eigenen Fähigkeiten ergibt.

Wenn daher die Zustimmung zur Lust als einem Gut für Aristoteles wesentlich auf der Ablehnung des Wiederherstellungsmodells der Lust beruht, dann mag umso mehr überraschen, dass Aristoteles bei der Behandlung der Lust in *Rhetorik* I 11 eben auf dieses Modell zurückkommt. Vgl. dazu die Anmerkungen zu Kapitel I 11.

b8–9 „von dem Schönen ist das eine angenehm und das andere an sich selbst wählenswert“: Vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1366a33–b3; nach der in Kap. I 9 gegebenen Definition des Schönen ist bei dem hier angegebenen Merkmal des Angenehmen zu bedenken, dass das Schöne nicht irgendwie, sondern auf eine bestimmte Weise angenehm sein muss.

1362b9–1362b12 An dieser Stelle kündigt Aristoteles an, nun auf eine veränderte Weise fortzufahren, insofern er jetzt sagen werde, was das Gute im Einzelnen ist (wobei der Einschnitt zu den vorhergehenden zwei Abschnitten in gewisser Hinsicht als nicht allzu groß erscheint, weil er auch dort einzeln für die Tugenden im Allgemeinen, für die Lust, für das Angenehme und für das Edle ausgeführt hatte, dass es sich jeweils um Gutes handelt). Insofern Aristoteles sagt, bei dem Folgenden müsse es sich „notwendig“ um Güter handeln, ist klar, dass es sich nicht nur um eine Aufzählung handeln wird, sondern dass das Gutsein der einzelnen angeführten Punkte durch das bisher Gesagte begründet werden kann. Zur Form der nun folgenden Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2.3) Am Anfang dieser Aufzählung steht das Glück: Glück ist ein Gut, denn

- erstens ist es an sich selbst wählenswert ($G_{1.a}$),
- zweitens selbstgenügsam (G_5), und
- drittens wird um seinetwillen das Übrige gewählt ($G_{1.b}$).

1362b12–1362b14 Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Derartiges sind Güter, denn sie sind Vortrefflichkeiten bzw. Tugenden (ἀρεταί), nämlich solche der Seele. Ihr Gutsein folgt also aufgrund des Satzes aus 1362b2–5.

Die hier aufgezählten Tugenden (wohl nicht zufällig die drei Charaktertugenden aus Platons Vierersystem in *Politeia* IV) stehen wohl nur stellvertretend für einen ausführlicheren Katalog, wie er in Kapitel I 9 vorgestellt wird.

1362b14–1362b18 Gesundheit, Schönheit und Derartiges sind Güter, denn

- erstens sind sie Vortrefflichkeiten (ἀρεταί), nämlich solche des Körpers (also aufgrund des Satzes aus 1362b2–5), und
- zweitens bringen sie zwei andere an sich selbst geschätzte Dinge, nämlich Lust und Leben hervor. Deduziert aus ($G_{1.a}$) und (G_6).

Zu den Vortrefflichkeiten des Leibes als Teile des Glücks vgl. I 5, 1361b3 ff.

b18 „Leben“: Leben als ein um seiner selbst willen geschätztes Ding vgl. *Pol.* III 6, 1278b25–30: „Vielleicht aber liegt ein Teil des Schönen auch schon allein im Leben selbst (im Unterschied zum guten Leben; d. Verf.), wenn die Beschwerlichkeiten des Lebens nicht zu sehr überwiegen. Denn offenbar ertragen die meisten Menschen viel Leid, weil sie sich an das Leben klammern, so als sei darin ein Stück vom Glück und eine natürliche Annehmlichkeit“. Vgl. auch unten Abschnitt 1362b26 f.

1362b18–1362b19 Reichtum ist ein Gut, denn

- er ist erstens eine Vortrefflichkeit (ἀρετή), und zwar dieses Mal die des Besitzes (also aufgrund des Satzes aus 1362b2–5), und
- zweitens bringt er vieles hervor (G_6).

Zum Reichtum als Teil des Glücks vgl. I 5, 1361a12–25 mit Anmerkungen.

1362b19–1362b20 Freunde und Freundschaft sind ein Gut, denn

- erstens ist der Freund an sich selbst wählenswert ($G_{1.a}$), und
- zweitens bringt er vieles hervor (G_6).

Zur Freundschaft als Komponente des Glücks vgl. I 5, 1361b35–39.

1362b20–1362b22 Ehre und gutes Ansehen sind ein Gut, denn

- erstens sind sie angenehm (vgl. den entsprechenden Satz aus 1352b5–9),
- zweitens bringen sie vieles hervor (G_6), und
- drittens folgt ihnen in der Regel das Vorhandensein derjenigen Dinge, für die man geehrt wird oder in gutem Ansehen steht. Aufgrund von (G_7) unter der Voraussetzung, dass die Dinge, für die man geehrt wird, gut sind.

Ehre und gutes Ansehen haben für Aristoteles immer zwei Ebenen: erstens, nach der oberflächlichen Betrachtungsweise, der ehrenhafte Schein, zweitens, im wohlverstandenen Sinn, verweisen sie auf die Dinge, um derentwillen man geehrt wird, und die zu erlangen durchaus ein Gut darstellen. Die erste und die zweite Begründung für das Gutsein der Ehre und des guten Ansehens verweisen auf die oberflächliche, die dritte auf die wohl verstandene Ebene. Dieselbe Unterscheidung findet sich bei Aristoteles' Kritik an der auf die Ehre ausgerichtete Lebensform in der *Nikomachischen Ethik*: Diese sei zu oberflächlich (ἐπιπολαιότερον), denn in Wirklichkeit wolle man ja erstens von Vernünftigen gelobt werden, zweitens von solchen, die einen kennen, und drittens aufgrund der Tugend, über die man tatsächlich verfügt (vgl. *EN* I 3, 1095b23–29). Zur Ehre und zum guten Ansehen als Teilen des Glücks vgl. I 5, 1361a27–b2 und 1361a25–27.

1362b22–1362b23 Die Fähigkeit zu reden und zu handeln ist ein Gut, denn

- solche Fähigkeiten bringen Güter hervor (G_6).

1362b23–1362b25 Natürliche Talente, gutes Gedächtnis, gute Lernfähigkeit, Geistesgegenwart und Derartiges sind ein Gut,

- denn sie bringen Güter hervor (G_6).

1362b25–1362b26 Aus demselben Grund wie beim vorhergehenden Topos (G_6) sind alle Wissenschaften und Kunstlehren ein Gut.

1362b26–1362b27 Das Leben ist ein Gut, denn es ist auch dann, wenn kein anderes Gut aus ihm folgt, an sich selbst wählenswert ($G_{1.a}$).

Vgl. dazu die Anm. zu 1362b18. ‚Etwas ist an sich wählenswert' ist gleichbedeutenden mit ‚Etwas ist wählenswert, auch ohne dass etwas anderes Gutes daraus

folgt'; vgl. *EN* I 5, 1097b2–4: „wir es auch an sich, (d.h.) wir würden jedes von ihnen auch wählen, wenn sich nichts Weiteres daraus ergeben würde".

1362b27–1362b28 Das Gerechte ist ein Gut, denn es ist für das Gemeinwesen nützlich.

Dies ist der erste Satz, dessen Begründung nicht ohne Weiteres aus den Bestimmungen des Guten möglich scheint. Setzt man das Gemeinwesen als etwas Gutes, was für Aristoteles sicherlich kein ungewöhnlicher Schritt wäre, dann könnte der Satz zusammen mit (G_6) folgen.

1362b28–1362b30 Aristoteles beendet diese Liste mit der Bemerkung, dass diejenigen Güter, über die Übereinstimmung herrscht, jetzt im Großen und Ganzen aufgezählt worden seien. Im Folgenden soll ausgeführt werden, woraus die Argumente in den Fällen gebildet werden, in denen die Meinungen auseinandergehen. Die spezifischen Sätze oder spezifischen Topen, die zu diesem Zweck aufgelistet werden, sind teils zu Gruppen thematisch verwandter Topen angeordnet, teils stehen sie ganz isoliert. Den meisten Topen wird eine kurze Begründung beigegeben, die den vorliegenden Topos mit den bisher ausgeführten Bestimmungen des Guten in Zusammenhang bringen.

(1.) *Anerkannte und kontroverse Güter:* Die bisher genannten Güter sind solche, die ihrer Art nach zu den anerkannten Güter gehören, d.h. einzelne Instanzen von Gesundheit, Ehre, Reichtum usw. werden als Güter angesehen, allein weil es sich um Beispiele von Gesundheit, Ehre, Reichtum usw. handelt; ihr Gutsein hängt von keinen weiteren Eigenschaften ab. Dagegen sollen die folgenden Topen dazu dienen, Dinge als gut zu etablieren, die nicht schon ihrer Art nach anerkanntermaßen gut sind; dazu muss auf nicht-essentielle Eigenschaften und vor allem auch auf Relationen zurückgegriffen werden, in denen diese Dinge stehen: so kann eine Sache als gut erwiesen werden, weil etwas anderes, was sich dazu in der Gegensatzrelation befindet, ein Übel ist, oder weil es von Vernünftigen gelobt wurde, oder weil sich jemand darum bemüht hat usw.

Wenn nun eine Sache – wie bei den bisher behandelten Fällen – als gut gilt, weil sie zu einer Art gehört, die allgemein als gut anerkannt ist, dann kann sie als Exemplar dieser Art nicht zugleich als schädlich gelten; vorausgesetzt, die Gruppe, von der diese Sache als gut anerkannt wird, ist dieselbe (was nicht bedeutet, dass Aristoteles in diesem Kapitel den möglichen Unterschieden bei der Anerkennung von Gütern irgendwelche Beachtung schenken würde; der Zusatz ist nur deshalb erforderlich, weil der Begriff des Anerkannt-(ἔνδοξον) Seins notwendig ein relativer ist, selbst wenn die Bezugsgruppe so offen ist wie etwa die Menge aller vernünftig Urteilenden). Anders bei der nun folgenden Argumentationsweise: Ein und dieselbe Sache kann in ganz unterschiedlichen Relationen stehen, viele verschiedene nicht-essentielle Eigenschaften aufweisen usw., so dass erstens mit einem einzigen Topos für das Gutsein ganz verschiedenartiger Dinge argumentiert werden kann und zweitens bei der Anknüpfung an unterschiedliche Relationen und Eigenschaften dieselbe Sache bald als gut, bald als schädlich dargestellt werden kann. Nur für diese Gruppe von Topen gilt das für die dialektischen Argumentationsmittel kennzeichnende Merkmal, dass sie für beide Seiten einer kontroversen Frage eingesetzt werden können. Dieses Merkmal schreibt Aristoteles auch ausdrücklich der rheto-

rischen Kunst zu (was natürlich nicht bedeutet, dass es für jedes einzelne Mittel der Kunst zutreffen muss): „Auch muss man vom Gegenteil überzeugen können, wie auch bei den Deduktionen“ (I 2, 1355a29f.).

Merke wohl: Dieses Unterscheidungsmerkmal ist eines, das innerhalb der Gruppe der spezifischen Topen angewandt werden kann, jedoch nicht der Unterscheidung von spezifischen und gemeinsamen Topen entspricht. Für diese Gegenüberstellung gilt das von Aristoteles am Ende von Kapitel I 2 eingesetzte Unterscheidungsmerkmal, dass die spezifischen Topen nur auf eine einzelne Gattung, die gemeinsamen Topen auf alle Gattungen gleichermaßen angewandt werden können; weil nun auch die nachfolgenden Topen mit dem Begriff des Guten/Nützlichen arbeiten, dieser aber nach I 3 den Grundbegriff der Beratungsrede darstellt, handelt es sich klarerweise um spezifische Topen.

(2.) *Topen oder Protasen?* Diese Gelenkstelle ist für die Beurteilung des Status der spezifischen Topen wichtig. Zahlreiche Autoren neigen dazu, die spezifischen Topen des ersten Buches (wenn überhaupt, dann) nur dem Namen nach als Topen, der Sache nach jedoch als Sätze zu behandeln, die so, wie sie angeführt werden, unmittelbar als Prämissen eines Syllogismus eingesetzt werden können. Für die Topen aus Kapitel I 5 und aus dem ersten Teil von Kapitel I 6 ist das auch durchaus plausibel, weil sich diese leicht auf das prämissentaugliche Format „dies und das ist Teil des Glücks“ oder „dies und das ist ein Gut“ reduzieren lassen. Berücksichtigt man jedoch außerdem die Topen aus dem letzten Teil des Kapitels I 6 sowie die aus I 7, dann ist diese Auffassung nicht mehr haltbar, wie sich in den folgenden vier Schritten zeigen lässt. 1. Schritt: Die Topen aus dem folgenden letzten Teil von I 6 (also ab 1362b30) stimmen formal mit denen aus I 7 vollständig überein, der einzige Unterschied liegt darin, dass die ersten das Gute, die letzteren das Bessere behandeln. Man vergleiche etwa „das, wovon es keinen Überfluss gibt, dies ist ein Gut“ (I 6) mit „Das, was seltener ist, (ist ein größeres Gut) als das, was im Überfluss vorhanden ist“ (I 7). 2. Schritt: Wie die Detailkommentierung zu Kapitel I 7 zeigt, finden sich zur Mehrzahl der Topen aus I 7 entsprechende – manchmal mit bis ins Wörtliche gehender Übereinstimmung – Topen im dritten Buch der *Topik*. Dort besteht aufgrund des Kontextes dieses Buches und auch aufgrund ausdrücklicher Hinweise („ein weiterer Topos ist …“ u.ä.) gar kein Anlass zum Zweifel daran, dass Aristoteles über Topen im eigentlichen und in dem für die *Topik* gewöhnlichen Sinn, und nicht über Sätze oder Prämissen zu sprechen meint. 3. Schritt: Was für Buch III der *Topik* gilt, gilt für dieselben Topen, wenn sie sich in Kapitel I 7 der *Rhetorik* finden, natürlich nicht weniger. Was für die Topen aus I 7 gilt, gilt – nach dem 1. Schritt – auch für die Topen aus dem letzten Teil des Kapitels I 6 (1362b30–1363b3). Damit ist schon klar, dass die Auffassung, Buch I liefere in den Kapiteln 4–15 Sätze bzw. Prämissen im oben besagten Sinn, während Buch II im Gegensatz dazu ab Kapitel 19 oder ab Kapitel 23 die eigentlichen Topen enthalte, nicht haltbar ist: Zumindest einiges von dem, was in Buch I ausgeführt wird (wenigstens also Kapitel I 6 ab 1362b30 und Kapitel I 7), heißt mit demselben Recht ‚Topos‘ wie die am Ende von Buch II präsentierten Gebilde. Die plane Gegenüberstellung von Sätzen (einzusetzen als Prämissen eines sog. ‚syllogistischen‘ Enthymems) in Buch I und Topen (die Quellen des sog. ‚topischen‘ Enthymems) in Buch II, schlägt somit fehl. Dies ist vor allem für zwei der prominentesten Erklärungen

des Enthymems problematisch: erstens für die Erklärung à la Solmsen, für die es wesentlich ist, dass es einerseits topische und andererseits syllogistische Enthymeme gibt, wobei die Quellen des syllogistischen Enthymems Prämissen sein müssen und diese, wenn irgendwo, dann in den Ausführungen des ersten Buches enthalten sein müssten; zweitens für die syllogistische Erklärung à la Sprute, die die Topen in der syllogistisch verfahrenden Rhetorik nicht anders denn als vor-syllogistisches Relikt verstehen kann und deshalb wenigstens das erste Buch als Topen-freie Aufzählung geeigneter, und für die Bildung von Syllogismen dringend benötigter Obersätze ansehen will. Damit aber noch nicht genug. 4. Schritt: Wenn es sich bei den in Kapiteln I 7 aufgezählten Gebilden – nach dem 2. Schritt – einwandfrei um Topen im engeren und in dem in der *Topik* üblichen Sinn handelt, und wenn dies – nach dem 1. Schritt – in der Konsequenz auch für die Topen aus dem letzten Teil von I 6 gilt, dann würden an der vorliegenden Gelenkstelle zwei ganz unterschiedliche Vorgehensweisen aufeinanderstoßen, nämlich die Aufzählung von Prämissen, die unmittelbar als Obersätze in einem syllogistischen Enthymem verwendet werden sollen, und die Darlegung von Topen, die – egal, wie man ihre Funktion interpretiert – auf jeden Fall in einem ganz anderen Verhältnis zu dem zu bildenden Enthymem stehen würden. Es wäre daher zu erwarten, dass Aristoteles diesen Übergang irgendwie kommentiert. *Diesen* Übergang kommentiert er aber nicht, sondern er macht lediglich auf etwas anderes aufmerksam, nämlich dass die bisher genannten Gesichtspunkte für Fälle verwendet werden, bei denen Übereinstimmung besteht, die folgenden aber für Fälle, in denen das nicht so ist. Daraus kann man zumindest den Schluss ziehen, dass Aristoteles selbst an dieser Stelle gar keinen grundsätzlichen Verfahrenswechsel sieht. Das wiederum weist darauf hin, dass er die Funktion der bisher dargestellten Sätze oder der vorgeführten Deduktion dieser Sätze von der Funktionsweise der nachfolgend darzustellenden Topen gar nicht so weit entfernen möchte. – Die Konsequenzen, die das für die Deutung der spezifischen Topen hat, sind in der 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14 ausgeführt.

1362b30–1362b31 Die Liste beginnt mit einer Gruppe von Topen, die das, was gut ist, aus den Gegensätzen bestimmen:

Das, wovon das Gegenteil ein Übel ist, ist ein Gut.

Topen, die aus dem Gegensatz gebildet werden, sind auch in der *Topik* üblich; auch unter den allgemeinen Topen von *Rhet.* II 23 finden sich Topen aus dem Gegensatz. Ein korrespondierender Topos für das Bessere/Schlechtere wird in 1364a31–33 angeführt.

1362b31–1362b33 Das, wovon das Gegenteil den Feinden nützt, ist ein Gut.

Vgl. Blundell (1989). Vgl. dazu *Topik* II 7, 113a8ff.: „Die übrigen vier bilden einen Gegensatz. Denn ‚den Freunden Gutes tun' ist ‚den Freunden Böses tun' entgegengesetzt, sie gehören nämlich zu verschiedenen Charakteren und das eine ist zu wählen und das andere zu meiden. Ebenso verhält es sich auch bei den anderen: Bei jeder Verbindung ist das eine zu wählen, das andere aber zu meiden, und das eine gehört zum tugendhaften Charakter, das andere aber zum schlechten. Es ist aufgrund des Gesagten klar, dass derselbe (Ausdruck) mehrere Gegensätze hat.

Es ist (dem Ausdruck) ‚den Freunden Gutes tun' nämlich ‚den Freunden Böses tun' entgegengesetzt und auch ‚den Feinden Gutes tun'."

1362b33–1363a1 Das Gegenteil von dem, was die Feinde wollen oder worüber sie sich freuen, ist nützlich. – Das gilt allerdings nicht immer, sondern nur in der Regel, weil bisweilen ein und dasselbe den feindlichen Parteien nützlich ist.

Das ist lediglich eine Anwendung des vorigen Topos, wonach der Schaden des Feindes gut ist.

b35–36 „Ja, freuen wird sich Priamos ...": Zitat aus Homer, *Ilias* I 255.

1363a1 Die drei folgenden Topen haben mit dem Vorhandensein im Überfluss und mit dem Gegenteil davon zu tun; deren erster lautet:

Das, wovon es keinen Überfluss gibt, ist ein Gut.

Weil es keinen Überfluss gibt, wird das Vorhandene begehrt und ist Gegenstand des Streites? Vgl. unten, Abschnitt 1363a7–10.

1363a2 Das, was größer ist, als es sein sollte, ist ein Übel.

Bei solchen Formulierungen scheint bei Aristoteles oft nur ein analytisches Verhältnis ausgedrückt zu sein: was *zu* groß oder *zu* klein ist, ist nicht so, wie es sein soll, also ist es schlecht.

1363a2–1363a7 Das, um dessentwillen man viel Mühe auf sich genommen hat und wofür man einen großen Aufwand betrieben hat, ist ein Gut. – Denn so etwas wird erstens bereits als ein Gut und zweitens als ein Ziel, und zwar als ein Ziel großer Anstrengungen, angesehen, und das Ziel ist, wie oben ausgeführt, ein Gut.

a5–8 „Und zum Ruhme würden sie dem Priamos": Zitat aus Homer, *Ilias* II 160f., 176f., IV 173.

a6 „Wäre es doch schimpflich, so lange zu verweilen": Zitat aus Homer, *Ilias* II 298.

1363a7–1363a10 Das, wonach die Menge der Menschen strebt und was Gegenstand des Streites ist, ist ein Gut. – Denn das, wonach alle streben, ist, wie oben ausgeführt (G_2), ein Gut, und ‚die Menge der Menschen' verhält sich offenbar ähnlich wie ‚alle'.

a9 „sagten wir (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

1363a10 Die zwei folgenden Topen beruhen auf dem Gelobtwerden einer Sache; deren erster lautet:

Das, was gelobt wird, ist ein Gut. – Denn keiner lobt das, was nicht gut ist.

1363a11–1363a16 Das, was die Feinde loben, ist ein Gut. – Denn wenn etwas selbst die Zustimmung der Feinde oder der Schlechten bekommt, dann zählt das beinahe so viel wie die ausdrückliche Zustimmung aller. Ebenso gilt: Diejenigen, die (sogar) von den Freunden getadelt werden, sind nichtsnutzig, und diejenigen, die (nicht einmal) von den Feinden getadelt werden, sind gut.

a15 „den Korinthern aber macht Ilios keine Vorwürfe": Simonides, Fragment 67 (Page).

1363a16–1363a19 Das, dem einer der Vernünftigen oder Guten den Vorzug gegeben hat, ist ein Gut.

Dass die Vernünftigen ihm den Vorzug geben, zeigt, dass sie es erstreben oder wählen, somit trifft $G_{2.a}$ zu.

a18 „wie zum Beispiel dem Odysseus von Athene": Vgl. Isokrates, or. 10, 22 und 38. Vgl. zu einer ausführlicheren Behandlung dieser Stelle *Rhet.* II 23, 1399a1–3 mit Anmerkung. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

1363a19–1363a24 Das, wofür man sich entschieden hat, ist ein Gut. – Denn man entscheidet sich für das, was schon genannt wurde: die Übel für die Feinde und das Gute für die Freunde, vorausgesetzt, dass sie möglich sind; möglich wiederum ist das, was entweder überhaupt oder was auf einfache Weise geschehen kann.

Es ist gut, insofern man es als wählenswert erachtet hat; vgl. die Anm. (1.) zu 13623a21–29.

1363a24–1363a27 Das, was sich so verhält, wie man will, ist ein Gut. – Man will aber kein Übel bzw. kein Übel, das geringer ist als das Gute.

Wollen ist eine Form des Strebens, daher gilt G_2.

1363a27–1363a28 Es folgt eine Reihe von Topen, die nur in einem lockeren Zusammenhang untereinander stehen und allenfalls die Gemeinsamkeit aufweisen, dass das jeweilige Gut nur mit Bezug auf einen einzelnen ausfindig zu machen ist; deren erster lautet:

Das, was für den einzelnen eigentümlich ist, das, was sonst keiner hat, und das Außergewöhnliche sind ein Gut. – Denn durch solche Dinge wird die Ehre vermehrt.

1363a28–1363a29 Das, was zu jenen passt, die es haben, ist ein Gut. – Solcherart ist das, was jemandem nach Maßgabe seiner Herkunft oder seiner Fähigkeit zukommt.

1363a29–1363a31 Das, von dem man meint, es zu entbehren, ist ein Gut. – Das ist auch dann der Fall, wenn es sich nur um Geringfügiges handelt, denn auch dann nimmt man es als Ziel des Handelns.

Wer zu entbehren meint, strebt nach etwas; also G_2.

1363a31–1363a33 Das, was leicht zu bewerkstelligen ist, ist ein Gut. – Denn wenn es sogar einfach ist, dann ist es auch möglich; am einfachsten sind die Dinge, bei denen alle, die meisten, die (einem) ähnlichen oder sogar die Unterlegenen erfolgreich waren.

Vgl. dazu die Topen über das Mögliche in 1392a13 und 1392a13–16.

1363a33–1363a34 Das, was den Freunden Freude machen wird, und das was den Feinden Ärger verursachen wird, ist ein Gut.

Vgl. oben den Topos in 1362b31–33.

1363a34–1363a35 Das, was zu tun sich die entschieden haben, die wir bewundern, ist ein Gut.

1363a35–1363a36 Das, wozu man entweder von Natur aus begabt ist oder worin man erfahren ist, ist ein Gut. – Denn man meint, darin leicht erfolgreich sein zu können.

1363a36–1363a37 Das, worin kein Nichtsnutziger erfolgreich war, ist ein Gut. – Denn es ist in höherem Maße lobenswert.

1363a37–1363a38 Das, was man gerade begehrt, ist ein Gut. Denn erstens erscheint es angenehm, und zweitens scheint es besser zu sein.

1363a38–1363b3 Das, worin ein jeder ambitioniert ist – die Geldgierigen in Geldsachen, die Ehrgeizigen im Ehrgewinn usw. –, das schätzt ein jeder in höchstem Maße als ein Gut.

1363b3–1363b4 Schlusssatz: Die Überzeugungen über das Gute und das Nützliche müssen aus dem Genannten gewonnen werden.

Kapitel 7

Wie das vorausgegangene Kapitel so ist Kapitel 7 mit dem Guten und dem Nützlichen im Hinblick auf die Beratungsrede befasst. Allerdings geht es jetzt speziell um die Mittel zur Bildung vergleichender Werturteile der Form „x ist besser als y" oder „x ist nützlicher als y". (Zur Form der in diesem Kapitel behandelten Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2.3.) Das Kapitel weist zahlreiche, bisweilen wörtliche Übereinstimmungen mit *Top.* III auf; zur Bedeutung dieser Übereinstimmungen vgl. u.a. die Anm. (2.) zu 1362b28–30.

Inhalt: Oft geht es in der Beratungsrede darum, welche von zwei Optionen die nützlichere ist oder welches das größere Gut ist. Deshalb werden Topen benötigt, mit deren Hilfe sich zeigen lässt, dass etwas ein größeres Gut oder nützlicher ist als etwas anderes (1363b5–7). Über etwas hinausgehen bedeutet allgemein, dass etwas so viel ist wie das, worüber es hinausgeht, und noch etwas dazu (1363b7–12). In Anknüpfung an die Bestimmungen des Guten im vorhergehenden Kapitel kann man deshalb sagen, dass dasjenige das größere Gut ist, was das geringere enthält und noch darüber hinausgeht (1363b12–21). Es folgt eine Auflistung von Topen über das größere Gut oder das in höherem Maße Nützliche, wie beispielsweise der Topen „Dasjenige von zwei Gütern, das über ein drittes in höherem Maße hinausgeht, ist das größere Gut von beiden" oder „Wenn ein Gut A immer die Folge eines Gutes B ist, B aber nicht immer von A, dann ist B das größere Gut, denn der Gebrauch von A ist im Gebrauch von B enthalten" usw. (1363b21–1365b19). Schlussbemerkung (1365b19–21).

Anmerkungen

1363b5–1363b7 Der Anlass für die Behandlung von ‚gut' und ‚nützlich' im komparativen Sinn besteht darin, dass in manchen Fällen durchaus Übereinstimmung hinsichtlich der Nützlichkeit einer oder mehrerer Handlungsoptionen herrscht, dass es aber gerade umstritten ist, welche der verschiedenen Optionen in höherem Maße nützlich oder gut ist. Das vorliegende Kapitel soll Gesichtspunkte an die Hand geben, mit deren Hilfe die in dieser Situation erforderlichen komparativen Urteile gebildet werden können.

Zur Bedeutung von „besser" vgl. den Begriff des Guten in Kap. I 6. Zu den entsprechenden Topen in *Topik* III vgl. auch Gigon (1968).

1363b7–1363b12 Dieser und der nächste Abschnitt geben zusammen eine allgemeine Begriffsbestimmung des ‚Besserseins'; auf diese allgemeine Bestimmung wird dann bei der Aufzählung der einzelnen Topen immer wieder zur Begründung der betreffenden Argumentationsmuster – direkt oder indirekt – zurückgegriffen werden. Aristoteles' Idee ist es, dass eine solche Bestimmung des ‚besser' in zwei Schritten gegeben werden kann: Der erste Schritt gibt allgemein an, was man unter ‚mehr', ‚größer', ‚über etwas hinausgehen' versteht, und erst der zweite Schritt wendet diese Konzepte auf den Begriff des Guten an, der ja schon im vorausgehenden Kapitel bestimmt worden ist.

Das, was über etwas anderes hinausgeht (τὸ ὑπερέχον), ist so viel wie das, worüber es hinausgeht, und noch etwas hinzu. „Größer (μεῖζον)" und „mehr (πλεῖον)" soll bedeuten, dass etwas auf ein Kleineres oder Geringeres bezogen wird, was in jenem (Größeren oder Mehreren) enthalten ist. „Groß" und „klein", „viel" und „wenig" sind Begriffe, die in der Relation zur durchschnittlichen Größe bzw. zur Größe der Mehrzahl gebraucht werden.

1363b12–1363b21 In diesem Abschnitt wird die Bestimmung des ‚Besser-Seins' abgeschlossen, indem die zuvor bestimmten Begriffe ‚größer' und ‚mehr' auf das, was gut ist, angewandt werden. Dazu gibt Aristoteles in freier Anknüpfung an die betreffenden Ausführungen des sechsten Kapitels fünf verschiedene Bestimmungen des Guten:

(1.) das, was um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen wählenswert ist,

(2.) das, wonach alles strebt,

(3.) das, was man wählen würde, wenn man über Vernunft und Urteilskraft verfügen würde,

(4.) das, was Gutes hervorbringt und erhält,

(5.) das, was Gutes zur Folge hat.

Unter der Voraussetzung, dass für jeden dasjenige gut ist, was mit Bezug auf ihn diese Eigenschaften hat, erschließt nun Aristoteles die Bestimmung des Besseren bzw. des größeren Gutes: Das, was mehr als ein einziges Gut ist oder was mehr als ein geringeres Gut ist, ist besser bzw. ein größeres Gut als dieses, weil es ja das einzelne oder geringere Gut mitenthält und zugleich darüber hinausgeht.

Aristoteles legt mit dieser Bestimmung des Besseren eine gleichsam mathematische Maxime für die Topen über das Bessere zugrunde: Wenn man Größeres zu Gleichem hinzuzählt, erhält man Größeres; wenn man Gleiches zu Geringerem hinzuzählt, Geringeres. Nach *An. post.* I 10, 76a40 ff., haben Sätze wie „wenn man Gleiches von Gleichem abzieht, ist das Übrige gleich" axiomatischen Status.

b18–21 „ergibt notwendigerweise das, was mehr als ein einziges Gut oder mehr als ein geringeres Gut ist …": Vgl. dazu *Topik* III 2, 117a16: „Ferner (sind) mehr Güter (in höherem Maße wählenswert) als weniger Güter, entweder schlechthin oder wenn die einen in den anderen mitenthalten sind, (nämlich) das, was weniger ist, in dem, was mehr ist".

1363b21–1363b27 Eine weitere Möglichkeit, das relativ Größere (und daher auch das relativ größere Gut) zu bestimmen, ergibt sich aus der Analogie, die zwischen dem Übermaß der einen Klasse gegenüber einer anderen Klasse und dem Übermaß des größten Mitglieds der einen gegenüber dem größten Mitglied der anderen Klasse besteht. Aufgrund dieser Analogie stellt Aristoteles nämlich die folgenden beiden Sätze auf:

– Wenn das größte Mitglied einer Klasse über das größte Mitglied einer anderen Klasse hinausgeht, dann geht auch die eine Klasse über die andere hinaus.

- Wenn die eine Klasse über die andere hinausgeht, dann auch das größte Mitglied der einen über das größte Mitglied der anderen Klasse.

Vgl. dazu *Topik* III 2, 117b33–39: „Wenn ferner dies schlechthin besser ist als das, dann ist auch das Beste von den in diesem Enthaltenen besser als das Beste von den in dem anderen Enthaltenen, wie zum Beispiel wenn der Mensch besser ist als das Pferd, dann ist auch der beste Mensch besser als das beste Pferd. Und wenn das Beste von diesem besser ist als das Beste von dem anderen, dann ist auch dieses schlechthin besser als das andere, wie zum Beispiel wenn der beste Mensch besser ist als das beste Pferd, dann ist auch der Mensch schlechthin besser als das Pferd."

1363b27–1363b33 Wenn ein Gut A immer die Folge eines Gutes B ist, B aber nicht immer von A, dann ist B das größere Gut, denn der Gebrauch von A ist im Gebrauch von B enthalten. Dabei unterscheidet Aristoteles an dieser Stelle (abweichend von der Unterscheidung in I 6, 1362a29–34) drei Weisen des ‚Folge-Seins': erstens gleichzeitig, zweitens nacheinander und drittens der Möglichkeit nach; im letzteren Sinn ist das Stehlen in Relation zum Tempelraub eine Folge der Möglichkeiten nach.

Vgl. dazu Definition (5.) in 1363b12–21, sowie *Topik* III 2, 117a7 f.: „Demjenigen, dem ein größeres Gut folgt, dies ist in höherem Maße wählenswert."

1363b33–1363b35 Dasjenige von zwei Gütern, das über ein drittes Gut in höherem Maße hinausgeht, ist das größere Gut von beiden: Wenn also A und B jeweils über C hinausgehen, A jedoch über C in höherem Maße hinausgeht, als B es tut, dann ist A größer als B, denn A geht über B notwendigerweise hinaus.

Hierbei handelt es sich um eine direkte Anwendung der in 1363b12–21 erwähnten mathematischen Axiome.

1363b35–1363b38 Das, was ein Gut hervorbringt, das größer ist als das Gut, das von einem anderen hervorgebracht wird, ist selbst ein größeres Gut als dieses andere.

Umgekehrt ist auch das, bei dem das, durch das es hervorgebracht wird, größer ist, selbst ein größeres Gut (verglichen mit demjenigen, bei dem das, durch das es hervorgebracht wird, relativ kleiner ist).

Zum Hervorbringen vgl. Anm. (2.) zu 1362a29–34. In Anwendung ist hier die Definition (4.) aus 1363b12–21. Ähnlich: *Topik* III 1, 116b23–26: „Ferner (ist) von zwei Dingen dasjenige (in höherem Maße wählenswert), welches das bessere Ziel hervorbringt."

b36 „sagten wir (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

1363b38–1364a3 Das, was an sich wählenswert ist, ist ein größeres Gut als das, was nicht an sich wählenswert ist, denn die Bestimmung des Guten besagt gerade, dass das Gute das an sich Wählenswerte sei.

Vgl. hierzu Definition (1.) in 1363b12–21 sowie $G_{1.a}$ in Kap. I 6. Vgl. außerdem *Topik* III 1, 116a29–31: „Auch das, was an sich wählenswert ist, ist in höherem Maße wählenswert als das, was wegen etwas anderem wählenswert ist, wie zum Beispiel das Gesundsein wählenswerter ist als das Betreiben von Leibesübungen: das erste nämlich ist an sich wählenswert, das zweite wegen etwas anderem."

a2 „sagten wir (ἦν)“: Vgl. die Anm. zu 1404b37.

1364a3–1364a5 Wenn A ein Ziel ist und B nicht, dann ist A ein größeres Gut als B, denn B wird um eines anderen willen, A aber um seiner selbst willen getan.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b22f.: „Auch das Ziel scheint in höherem Maße wählenswert zu sein als das, was zum Ziel hinführt.“

1364a5–1364a7 Die zwei folgenden Topen operieren mit dem Moment der Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen; deren erster lautet:

Das, was weniger anderer Dinge bedarf, ist ein größeres Gut als das, was verglichen damit, in höherem Maße anderer Dinge bedarf, denn es ist selbstgenügsamer als das andere.

Vgl. dazu G_5 in Kap. I 6.

1364a7–1364a9 Wenn A ohne B existieren oder entstehen kann, B aber nicht ohne A, dann ist A – aus demselben Grund wie in 1364a5–7 – ein größeres Gut als B.

1364a10–1364a12 Das, was ein Prinzip ist, ist ein größeres Gut als das, was kein Prinzip ist, und das, was eine Ursache ist, ist ein größeres Gut als das, was keine Ursache ist.

Insofern etwas nicht ohne Prinzip oder Ursache existieren oder entstehen kann, ergibt sich die Begründung für diesen Satz aus dem vorhergehenden Fall.

1364a12–1364a23 Das, was von einem größeren Prinzip herrührt, ist ein größeres Gut als das, was – verglichen damit – von einem geringeren Prinzip herrührt, und das, was von einer größeren Ursache herrührt, ist ein größeres Gut als das, was – verglichen damit – von einer geringeren Ursache herrührt.

Aristoteles hält an dieser Stelle fest, dass hinsichtlich der Prinzipien zwei entgegengesetzte Betrachtungsweisen möglich sind: Einmal ist etwas größer als etwas anderes, weil es ein Prinzip ist und das andere nicht, das andere Mal lässt sich aber auch argumentieren, dass etwas, was kein Prinzip ist, ein größeres Gut ist als etwas, was ein Prinzip ist, deswegen, weil das Ziel größer als der Anfang (also das Prinzip) ist.

a19–23 „So sagte Leodamas, als er Kallistratos anklagte …“: Vgl. Leodamas Acharnensis XXVI (Sauppe). Leodamas von Acharnai ist ein Schüler und Freund des Isokrates, der sich als Politiker vor allem in der Zeit zwischen 375–355 einen Namen machte.

1364a23–1364a31 Hier führt Aristoteles zwei Topen an, mit denen sich für entgegengesetzte Ergebnisse argumentieren lässt; der erste lautet:

- Das, was seltener ist, ist ein größeres Gut als das, was reichlich vorhanden ist; es ist nämlich hinsichtlich des Besitzes größer, weil es schwieriger zu bekommen ist. – Mit Blick auf den Nutzwert – im Gegensatz zum bloßen Besitz – lässt sich aber auch auf umgekehrte Weise argumentieren:
- Das, was reichlich vorhanden ist, ist ein größeres Gut als das Seltenere, denn hinsichtlich des Gebrauches, der beim ersteren häufiger möglich ist, übertrifft das reichlich Vorhandene das Seltene.

Allgemein lassen sich diese beiden entgegengesetzten Argumentationsrichtungen so formulieren: Das Schwierigere ist ein größeres Gut als das Einfachere (bzw. das, was schwieriger zu bekommen ist, ist ein größeres Gut als das, was einfacher zu bekommen ist), denn es ist seltener. Das Einfachere ist ein größeres Gut als das Schwierigere, denn es verhält sich so, wie wir wollen. – Zur zweiten Richtung vgl. 1363a31–33.

a28 „am besten zwar ist Wasser": Pindar, *Olympische Ode* I 1.

a29 „denn es ist seltener": Vgl. dazu *Topik* III 2, 117b28–30: „Ein weiterer Topos ist: Das, was herausragender ist, (ist in höherem Maße wählenswert) als das, was in geringerem Maße so ist, und das, was schwieriger ist, (ist in höherem Maße wählenswert als das, was in geringerem Maße so ist): In höherem Maße nämlich lieben wir es, das zu haben, was nicht leicht zu bekommen ist."

1364a31–1364a33 Das, wovon das Gegenteil ein größeres Übel ist, ist ein größeres Gut, und das, wovon die Abwesenheit schwerwiegender wäre, ist ein größeres Gut.

Vgl. dazu den nicht-komparativen Topos in 1366b30–31; vgl. außerdem *Topik* III 2, 117b4 f: „Wovon der Untergang in höherem Maße zu fliehen ist, das ist selbst in höherem Maße wählenswert."

1364a33–1364a37 Hier führt Aristoteles zwei Topen an, bei denen einmal, von den Werken bzw. Resultaten auf die Ursachen, das andere Mal von den Ursachen auf die Werke geschlossen werden kann; der erste dieser Topen lautet:

- Das, wovon die (daraus resultierenden) Werke oder Leistungen edler oder schändlicher sind, ist selbst in höherem Maße edel bzw. schändlich. – Umgekehrt lässt sich argumentieren:
- Bei demjenigen, wovon die Schlechtigkeit oder die Vortrefflichkeit größer ist, verhalten sich auch die Werke (ἔϱγα) entsprechend (sind also – je nachdem – in höherem Maße gut oder in höherem Maße schlecht).

Allgemein gesagt ergeben sich also zwei Argumentationsmuster: Erstens verhalten sich die Resultate wie die Ursachen und Prinzipien, und zweitens verhalten sich die Ursachen und Prinzipien wie die Resultate. – Hierbei handelt es sich um Anwendungen der Definitionen (4.) und (5.) aus 1363b12–21. Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b23–26: „Ferner (ist) von zwei Dingen dasjenige (in höherem Maße wählenswert), welches das bessere Ziel hervorbringt."

1364a37–1364b4 Es folgen zwei Topen, bei denen ein gegebenenfalls vorliegendes Übermaß verwendet wird:

- Das, wovon das Vorhandensein in dem über den Durchschnitt hinausgehenden Maße (ὑπεϱοχή) wählenswerter und edler ist, das ist selbst ein größeres Gut bzw. – je nachdem – in höherem Maße wählenswert oder edler.
- Umgekehrt ist auch das Übermaß von dem, was besser ist, besser und von dem, was edler ist, edler.

Vgl. dazu *Topik* III 3, 118b4–7: „Ferner ist das, wovon der Überfluss in höherem Maße wählenswert ist als der Überfluss von einem anderen, auch selbst in höherem Maße wählenswert als dieses andere, wie zum Beispiel Freundschaft in höherem Maße wählenswert ist als Geld, weil auch der Überfluss an Freundschaft in höherem Maße wählenswert ist als der Überfluss an Geld."

1364b4–1364b7 Es folgen zwei Topen, bei denen das jeweilige Begehren betrachtet werden muss:

- Das, was zu begehren edler und besser ist, ist ein größeres Gut, denn es ist besser, nach Besserem zu streben.
- Aus dem selben Grund ist das Begehren, das Edleres und Besseres begehrt, selbst edler und besser.

Beim Begehren handelt es sich um Formen des Strebens; vgl. Definition (2.) zu 1363b12–21.

1364b7–1364b11 Es folgen zwei Topen über die Wissenschaften und ihren spezifischen Gegenstand:

- Das, von dem die Wissenschaften edler und bedeutender sind, ist selbst edler und bedeutender, denn der Gegenstand verhält sich so wie die Wissenschaften.
- Aus dem selben Grund sind die Wissenschaften von dem edleren und bedeutenderen Gegenstand, selbst edler und ernsthafter.

Wissenschaften und ihre Gegenstände stehen in einer Relation zu einander; es liegt also ein Topos vor, der bestimmte Dinge indirekt durch das Besser-Sein ihrer Relata als besser erweist.

b9 „so verhält sich auch das Wahre": Nämlich das Wahre, wovon die betreffende Wissenschaft handelt.

1364b11–1364b19 Das, was die Vernünftigen oder die Menge oder die Mehrheit oder die Besten davon als ein Gut oder ein größeres Gut beurteilen würden oder beurteilt haben, ist ein größeres Gut, und zwar entweder ein schlechthin größeres Gut oder ein insoweit größeres Gut, wie die Urteilskraft (φρόνησις) der betreffenden Personen reicht. Dies lässt sich auf zweifache Weise begründen: Erstens ist es allgemein so, dass sich die Dinge so verhalten, wie es die Wissenschaften oder die Urteilskraft sagen, zweitens war mit Blick auf das spezifischere Thema das Gut als gut bestimmt worden, was alle wählen würden, wenn sie Urteilskraft hätten. Kurz gesagt lässt sich das Argumentationsmuster für den Bereich der Güter also auch so fassen:

Das, was die Urteilskraft in höherem Maße zu einem Gut erklärt, das ist ein größeres Gut.

Es handelt sich um eine Anwendung von Definition (3.) in 1363b12–21. Vgl. dazu *Topik* III 1, 116a14–18: „...und das (ist in höherem Maße wählenswert), was der Vernünftige oder der gute Mann oder das richtige Gesetz eher wählen würde, oder die, die in der jeweils anstehenden Sache sich auskennen, wenn sie wählen,

oder die, die in einem Fachbereich Experten sind, und zwar entweder die meisten von ihnen oder alle, wie zum Beispiel in der Heilkunst oder der Zimmermannskunst das (in höherem Maße wählenswert ist), was die meisten der Ärzte oder alle wählen würden."

1364b19–1364b23 Die folgenden beiden Topen setzen bei den Eigenschaften und Vorzugswahlen der besseren Person an:

- Das, was den besseren (Trägern einer Eigenschaft) als Eigenschaft zukommt, ist ein größeres Gut, und zwar entweder ein schlechthin größeres Gut oder ein insofern größeres Gut, als die Betreffenden besser sind.
- Das, was der Bessere wählen würde, ist ein größeres Gut, und zwar ein entweder schlechthin größeres Gut oder ein insofern größeres Gut, als die Betreffenden besser sind.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b12f.: „Auch das, was dem Besseren und Ehrenwerteren zukommt, ist in höherem Maße wählenswert, wie zum Beispiel das, was einem Gott zukommt, in höherem Maße wählenswert ist, als das, was einem Menschen zukommt, und das, was der Seele zukommt, in höherem Maße wählenswert ist, als das, was dem Körper zukommt."

1364b23–1364b26 Der erste der beiden folgenden Topen, bestimmt das in höherem Maße Gute durch das Angenehme, der zweite bestimmt das in höherem Maße Angenehme:

- Das, was angenehmer ist, ist ein größeres Gut als das, was weniger angenehm ist, denn erstens verfolgen alle Wesen die Lust bzw. das Angenehme und zweitens erstrebt man dies um seiner selbst willen, womit aber oben das Gute und das Ziel definiert wurde.
- Das ist angenehmer, was mit weniger Schmerzen verbunden ist und was länger als Angenehmes andauert.

Vgl. unten 1365b11–13 (Das, was ist mit Lust verbunden ist, ist ein größeres Gut als das, was nicht mit Lust verbunden ist) sowie *Topik* III 2, 117a23f.

1364b26–1364b28 Das Edlere ist ein größeres Gut als das weniger Edle, denn das Edle ist entweder angenehm oder um seiner selbst willen wählenswert.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b37–117a1: „Ferner (ist) das an sich Edlere und Ehrenwertere und Lobenswertere (in höherem Maße wählenswert), wie zum Beispiel Freundschaft (in höherem Maße wählenswert ist) als Reichtum und Gerechtigkeit (in höherem Maße wählenswert ist) als Stärke: das jeweils erste gehört nämlich an sich zum Ehrenswerten und Lobenswerten, das jeweils zweite nicht an sich selbst, sondern aufgrund von anderem."

1364b28–1364b30 Das, was man in höherem Maße sich selbst oder seinen Freunden verursachen will, ist ein größeres Gut als das, wovon man dies am wenigsten oder weniger will.

Vgl. dazu *Topik* III 2, 118a2–5: „Auch das, was wir eher unserem Freund tun wollen, (ist in höherem Maße wählenswert) als das was wir einem X-beliebigen

tun wollen, wie zum Beispiel jemanden gerecht zu behandeln und Wohltaten zu erweisen (wählenswerter ist) als nur so zu erscheinen: denn wir wollen in höherem Maße den Freunden wirklich Wohltaten erweisen als nur so erscheinen, während es einem X-beliebigen gegenüber gerade umgekehrt ist."

1364b30–1364b34 Es folgen zwei Topen, die das in höherem Maße Gute über die beiden verwandten Aspekte des Dauerhaften und des Sicheren bestimmen:

- Das, was längere Zeit anhält, ist ein größeres Gut als das, was kürzere Zeit anhält, denn der Gebrauch des ersteren übertrifft in zeitlicher Hinsicht den Gebrauch des letzteren.
- Das, was sicherer ist, ist ein größeres Gut als das, was weniger sicher ist, denn der Gebrauch des ersteren übertrifft den des letzteren, insofern, als es in höherem Maße mit unserem Willen übereinstimmt.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116a13–14: „Zuerst also ist das, was längere Zeit anhält und was sicherer ist in höherem Maße wählenswert als das, was in geringerem Maße so ist."

1364b34–1364b37 Wenn A′ derselben etymologischen Ableitungsreihe wie A angehört oder wenn A′ eine Beugungsform desselben Stammes ist wie A und wenn A besser ist als B, dann ist auch A′ besser als B′, wobei B′ derselben etymologischen Ableitungsreihe wie B angehört oder eine Beugungsform desselben Stammes ist wie B.

Vgl. dazu *Topik* III 3, 118a34–39: „Ferner (muss man Dinge beurteilen) aus den Beugungsformen, dem Gebrauch, den Handlungen und den Werken, und diese umgekehrt auch aus jenen, denn sie folgen sich gegenseitig, wie zum Beispiel wenn gerecht zu handeln in höherem Maße wählenswert ist als tapfer zu handeln, dann (ist) auch die Gerechtigkeit (in höherem Maße wählenswert) als die Tapferkeit, und wenn die Gerechtigkeit in höherem Maße wählenswert ist als die Tapferkeit, dann ist auch gerecht zu handeln (in höherem Maße wählenswert) als tapfer zu handeln; ganz ähnlich verhält es sich auch bei den anderen Fällen."

1364b37–1365a2 Das, was von allen gewählt wird, ist ein größeres Gut als das, was nicht von allen gewählt wird. Ebenso ist das, was von der Mehrheit gewählt wird, ein größeres Gut, als das, was nicht von der Mehrheit gewählt wird, denn ‚gut' wurde unter anderem als das bestimmt, was von allen begehrt wird.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116a18–20: „... oder überhaupt das (ist in höherem Maße wählenswert), was die meisten oder alle oder alles wählen würde, wie zum Beispiel das Gute, denn alles strebt nach dem Guten."

a1 „sagten wir (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

1365a2–1365a4 In diesem Abschnitt sind zwei verschiedene Topen sprachlich miteinander verschränkt:

- Das, was sogar die, mit denen man im Streit liegt, und die Feinde als besser ansehen, ist ein größeres Gut als das, was sie nicht als solches ansehen, denn die Zustimmung der Gegner und Feinde bedeutet ebenso viel, wie wenn alle zustimmen würden.

- Das, was die Richter oder die, die von den Richtern als dafür befähigt angesehen werden, als ein größeres Gut ansehen, ist ein größeres Gut, denn es entspricht dem Urteil der im betreffenden Fall Maßgeblichen oder Kompetenten.

1365a4–1365a6 Manchmal ist das, woran alle teilhaben, ein größeres Gut, denn es wäre unehrenhaft, nicht daran teilzuhaben, manchmal ist das, woran keiner teilhat oder nur wenige teilhaben, ein größeres Gut, denn es ist seltener.

Vgl. dazu *Topik* III 2, 117b30: „Auch das, was einem eigentümlicher ist, (ist in höherem Maße wählenswert) als das, was man eher mit anderen teilt."

1365a6–1365a8 Die folgenden drei Topen bestimmen das in höherem Maße Gute aus dem Lob, der Ehre und der Strafe:

- Das, was in höherem Maße lobenswert ist, ist ein größeres Gut, denn es ist edler.
- Das, wofür die Ehrerweisungen größer sind, ist ein größeres Gut, denn die Ehre entspricht der gebührenden Wertschätzung.
- Umgekehrt ist das, worauf größere Strafen stehen, ein größeres Übel.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b37–117a1; zitiert in der Anm. zu 1364b26–28.

1365a8–1365a9 Das, was größer ist als die Dinge, die anerkanntermaßen oder dem Anschein nach groß sind, ist ein größeres Gut.

1365a10–1365a19 Ein und dasselbe scheint dann ein größeres Gut zu sein, wenn es in seine Teile zerlegt wird, als dann, wenn es nicht in seine Teile zerlegt wird. Derselbe Effekt wie bei der Zerlegung eines Guts in seine einzelne Bestandteile wird durch das Aneinanderreihen (συντιθέναι) und das Aufeinanderaufbauen (ἐποικοδομεῖν) erreicht.

a13–15 „... alle Kümmernisse ... Die Kinder führen andere hinweg": Homer, *Ilias* VI 327, IX 592–594.

a16 „wie es Epicharm macht": Vgl. Epicharm, Fragment 148 (Kaibel).

a19 „weil das Schwierigere und Seltenere ein größeres Gut ist": Vgl. oben 1364a29 sowie *Topik* III 2, 117b28–30.

1365a19–1365a29 Das, was unter besonderen Umständen getan wird, die im Vergleich mit den Umständen vergleichbarer Handlungen schwieriger und außergewöhnlich sind, ist selbst in höherem Maße schön, gut, gerecht usw., denn allgemein ist das Schwierigere und Seltenere ein größeres Gut. Als solche Umstände werden im Einzelnen die rechte Gelegenheit, das Alter, Orte, Zeitpunkte und Fähigkeiten genannt.

a26–27 „Früher, auf den Schultern das rauhe Joch, | trug ich Fische aus Argos nach Tegea.": Simonides, Fragment 110 (Diehl); die erste Zeile wird nochmals in I 9, 1367b18f., zitiert.

a28 „Auch Iphikrates ...“: Vgl. Lysias, Fragment (Iphicr.) 38 (Sauppe). Vgl. zu Lysias Blass (ND 1979, I 339–644).

1365a29–1365a30 Das, was von Natur aus vorhanden ist, ist ein größeres Gut als das, was hinzuerworben werden kann, denn es ist schwieriger zu bekommen.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b10–12: „Auch das von Natur aus Vorhandene ist in höherem Maße wählenswert als das nicht von Natur aus Vorhandene, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit in höherem Maße wählenswert ist als die gerechte Person: das erste nämlich ist von Natur aus, das zweite ist erworben.“

a30 „Ich bin mein eigener Lehrer“: Homer, *Odyssee* XXII 347.

1365a30–1365a33 Das, was der größte Teil von einem Großen ist, ist ein größeres Gut als das, was der geringere Teil von einem Großen oder der größte Teil von einem Geringeren oder beides ist.

1365a33–1365a34 Das, was in größerer Not nützlich ist, ist ein größeres Gut, als das, was in geringer Not oder unter normalen Umständen nützlich ist.

Vgl. dazu *Topik* III 2, 117a27: „Auch ist ein jedes unter den Umständen, unter denen es mehr auszurichten vermag, auch in höherem Maße wählenswert, wie zum Beispiel die Freiheit von Schmerzen im Alter in höherem Maße wählenswert ist als in der Jugend, denn im Alter vermag sie mehr auszurichten.“

1365a34–1365a35 Das, was direkter zum Ziel führt, ist ein größeres Gut als das, was weniger direkt zum Ziel führt. Wenn also A und B zum selben Ziel führen, und A direkter zum Ziel führt als B, dann ist A ein größeres Gut als B.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b23: „Auch dasjenige von zwei Dingen, was dem Ziel näher ist, (ist in höherem Maße wählenswert.)“

1365a35 Das, was für einen einzelnen gut ist, ist ein größeres Gut als das, was für die Menschen im Allgemeinen Gut ist.

Ein entgegengesetzter Topos findet sich in *Topik* III 1, 116b8–10: „Auch das schlechthin Gute ist in höherem Maße wählenswert als das, was nur für jemand Bestimmten gut ist, wie zum Beispiel das Gesundsein besser ist als das Geschnittenwerden: das erste nämlich ist schlechthin gut, das zweite nur für jemand Bestimmten, nämlich für den, der des Schnittes bedarf.“

1365a35–1365a36 Das, was möglicherweise getan oder erreicht werden kann, ist ein größeres Gut als das, was unmöglich getan oder erreicht werden kann, denn nur das erste von beiden ist durch sich selbst gut.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b26: „Auch das Mögliche (ist in höherem Maße wählenswert als das Unmögliche).“

1365a36–1365a37 Das, was mit dem Ziel des Lebens zu tun hat, ist ein größeres Gut als das, was nur zum Ziel hinführt, denn Ziele sind im Allgemeinen bedeutender als das, was zu ihnen hinführt.

Vgl. dazu *Topik* III 1, 116b23–26: „Und überhaupt ist das, was auf das Ziel des Lebens gerichtet ist in höherem Maße wählenswert als das, was auf ein anderes Ziel gerichtet ist, wie zum Beispiel das, was zum Glück beiträgt (in höherem Maße wählenswert ist) als das, was zur Urteilskraft beiträgt.“

1365a37–1365b5 Das, was auf die Wahrheit zielt, ist ein größeres Gut als das, was nur auf den Anschein zielt, denn nur auf den Anschein gerichtet zu sein bedeutet, dass man etwas nicht wählen würde, wenn man vor hätte, es unbeobachtet zu tun.

Aufgrund dieses Argumentationsmusters könnte man, wie Aristoteles leicht distanzierend hinzufügt, argumentieren, dass es wählenswerter sei, Gutes zu empfangen als Gutes zu tun, weil man ersteres auch wählen würde, wenn man unbeobachtet wäre, während man das letztere nicht tun würde, wenn man unbeobachtet wäre.

Vgl. dazu *Topik* III 3, 118b20–22: „Auch wenn das eine an sich selbst wählenswert ist, das anderem aber wegen des Anscheins (es zu besitzen), (dann ist das eine in höherem Maße wählenswert als das andere), wie zum Beispiel die Gesundheit (in höherem Maße wählenswert ist) als die Schönheit. Die Definition aber für ‚um des Anscheins willen' ist, dass, wenn niemand davon Kenntnis hätte, man sich wohl nicht um das Vorhandensein (dieser Sache) bemühen würde."

1365b5–1365b8 Das, wovon man will, dass es der Fall ist, ist ein größeres Gut, als das, wovon man will, dass es der Fall zu sein scheint, denn es ist – im Sinne des vorausgegangenen Topos – mehr auf die Wahrheit bzw. Realität gerichtet.

1365b8–1365b11 Das, was für viele Dinge nützlich ist, ist ein größeres Gut als das, was für wenige oder weniger Dinge nützlich ist.

Die folgenden Topen handeln von dem Gut, das in einem einfachen „additiven" Sinn größer als ein anders Gut ist; vgl. zur grundsätzlichen Formulierung dieser additiven Vorstellung vom Besseren oben 1363b18–21 sowie *Topik* III 2, 117a16: „Ferner (sind) mehr Güter (in höherem Maße wählenswert) als weniger Güter, entweder schlechthin oder wenn die einen in den anderen mit enthalten sind, das, was weniger ist, in dem, was mehr ist."

Zum vorliegenden Topos vgl. *Topik* III 2, 117a34–36: „Auch das, was unter allen Umständen oder unter den meisten nützlicher ist, (ist in höherem Maße wählenswert), wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Besonnenheit (in höherem Maße wählenswert sind) als Tapferkeit: die ersteren nämlich sind immer, die letztere nur dann und wann nützlich."

1365b11–1365b13 Das, was mit weniger Schmerzen und mit Lust verbunden ist, ist ein größeres Gut als das, was mit Schmerzen oder mit mehr Schmerzen verbunden ist und keine Lust mit sich bringt, denn durch die (relative) Schmerzlosigkeit und die begleitende Lust handelt es sich um ein größeres Gut bzw. um mehr als ein Gut.

Vgl. dazu *Topik* III 2, 117a23–24: „Auch sind dieselben Dinge dann in höherem Maße wählenswert, wenn sie mit Lust verbunden sind, als dann, wenn sie nicht mit Lust verbunden sind. Ebenso sind dieselben Dinge dann in höherem Maße wählenswert, wenn sie mit Schmerzlosigkeit verbunden sind, als dann, wenn sie nicht mit Schmerzlosigkeit verbunden sind."

1365b13–1365b14 Dasjenige von Gütern, das, wenn man es einem dritten hinzufügt, das größer Ganze ergibt, ist ein größeres Gut: Wenn also A und B Güter sind und A zusammen mit C ein größeres Ganzes ergibt, als es B zusammen mit C ergeben würde, dann ist A ein größeres Gut als B.

Vgl. dazu *Topik* III 3, 118b10–16: „Ferner (muss man) aus der Hinzufügung (argumentieren), ob nämlich etwas, wenn es demselben hinzugefügt wird, das Ganze in höherem Maße wählenswert macht. Man muss sich aber hüten, das auf solche Fälle auszudehnen, wo das Gemeinsame eines der Hinzugefügten gebraucht oder dies auf andere Weise nützlich ist, während es das andere nicht gebraucht und dies auch nicht nützlich ist, wie zum Beispiel die Säge und die Sichel zusammen mit der Zimmermannskunst; denn in höherem Maße wählenswert ist die Säge, wenn man sie (mit der Zimmermannskunst) zusammennimmt, schlechthin ist sie aber nicht in höherem Maße wählenswert."

1365b14–1365b16 Das, dessen Vorhandensein nicht verborgen bleibt, ist ein größeres Gut als das, dessen Vorhandensein verborgen bleibt, denn das erste verweist auf die Wahrheit.

1365b16–1365b19 Das, was hochgeschätzt wird und was die einen als einziges, die anderen aber zusammen mit anderem haben, ist, wenn es als einziges besessen wird, ein größeres Gut als das, was weniger hochgeschätzt wird, weil es nicht als einziges, sondern zusammen mit anderem vorhanden ist.

1365b19–1365b21 Aristoteles beschließt das Kapitel (und somit das Thema der vorhergehenden Kapitel) mit der Bemerkung, dass jetzt gesagt sei, woraus man beim Zureden und Abreden die Überzeugungen (πίστεις) bilden muss.

Kapitel 8

Dieses Kapitel beschließt die Ausführungen zur beratenden Rede. Anders aber als in den vorausgegangenen Kapiteln I 5–7 werden hier keine weiteren Topen eingeführt, die mit den in der Beratungsrede vorausgesetzten Zielen oder dem mit Blick auf die Ziele Nützlichen und Guten zu tun hätten; vielmehr stellt das achte Kapitel ausschließlich das Erfordernis heraus, in der Beratungsrede die Unterschiede zwischen den verschiedenen Verfassungsarten zu kennen.

Da nun das vorausgegangene Kapitel I 7 mit einer Formel endete, die dazu geeignet gewesen wäre, das Thema ‚Beratungsrede' als ganzes abzuschließen, scheint das vorliegende Kapitel wie die Erweiterung eines ursprünglich enger gefassten Programms. Eine geringfügige Überschneidung liegt auch dadurch vor, dass das Thema der Verfassungen bereits in I 4 angeschnitten, dort aber nicht weiter verfolgt wurde. Auffällig ist außerdem, dass das Thema des vorliegenden Kapitels zu gleichen Teilen für die Aufgabe des Beratens (was in den Bereich der beweisenden Überzeugung fällt) und für die Darstellung des Charakters nützlich sein soll. Mit Kap. I 4 schließlich hat das vorliegende Kapitel gemeinsam, dass es offenbar nicht nur ‚anerkannte Meinungen' und provisorische Definitionen einführt, sondern auf echte Ergebnisse der politischen Philosophie verweist (vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1365b22–31). Zu den Unsicherheiten hinsichtlich des systematischen Orts des Kapitels vgl. auch die Anm. zu 1365b22.

Inhalt: Um in beratenden Reden zu überzeugen, muss man die verschiedenen Verfassungen kennen; denn der Nutzen und die oberste Instanz unterscheiden sich entsprechend der Verfassungsart (1365b22–31). Definition der vier Verfassungen Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und Monarchie (1365b31–1366a2). In jeder der vier Verfassungen gibt es ein eigentümliches Ziel, das man bei öffentlichen Entscheidungen verfolgt (1366a2–8). Die Kenntnis der verschiedenen Verfassungsarten ist nicht nur für die beweisende Überzeugungsweise, sondern auch für die Charakterdarstellung des Redners von Nutzen, weil sich die Charakteren in den verschiedenen Verfassungen unterscheiden (1366a8–16). Schlussbemerkung zur Behandlung der beratenden Rede (1366a17–22).

Anmerkungen

1365b22–1365b31 Wer in der beratenden Rede überzeugend sein und gut beraten will, muss die verschiedenen Verfassungsarten und die den verschiedenen Verfassungen korrespondierenden Sitten (ἤθη), die gesetzlichen Einrichtungen (νόμιμα) und das, was jeweils Nutzen bringt (συμφέροντα), kennen. Dafür nennt Aristoteles zunächst zwei Gründe: Erstens werden alle durch das überzeugt, was offenbar Nutzen bringt. Besonders aber bringt das Nutzen, was die Verfassung in einer Stadt erhält. Zweitens kommt es (bei Beratungen wie im öffentlichen Leben überhaupt) auf die Beschlüsse der obersten Instanz an. Welches aber die oberste Instanz ist, hängt wiederum von der Verfassungsart ab, denn in jeder Verfassung ist es eine andere Gruppe, die die Herrschaft und die Entscheidungsbefugnis innehat.

Aristoteles zählt vier Verfassungsarten auf: die Demokratie, die Oligarchie, die Aristokratie und die Monarchie.

(1.) *Die Klassifikation der Verfassungen:* Das Viererschema der Verfassungen, das Aristoteles hier entfaltet, ist einigermaßen kurios; denn keines der verschiedenen eingehend behandelten Verfassungsschemata der Aristotelischen *Politik* entspricht dieser Unterteilung genau. Das Zustandekommen der Vierteilung lässt sich am besten so erklären (vgl. auch Schütrumpf (1991, II 461)): Die Dreiteilung der Verfassungen nach dem Kriterium ‚einer, einige wenige, die große Menge' ist schon alt; es findet sich etwa schon bei Herodot, *Historiae* III 82. In *Politik* III 7 wird jeder dieser Verfassungen eine ‚Entartungsform' an die Seite gestellt, so dass sich das Sechserschema ‚Königsherrschaft – Tyrannis, Aristokratie – Oligarchie, Politie – Demokratie' ergibt. Nun hat De Romilly („Le classement des constitutions d'Hèrodote à Aristote", in: Revue des études grecques 72 (1959, 81–99, hier: 84ff.)) darauf hingewiesen, dass die Aufspaltung des Dreierschemas in das Sechserschema nicht auf einmal, sondern nach und nach, beginnend mit der Aufspaltung der Alleinherrschaft über die Aufspaltung in Oligarchie und Aristokratie bis zuletzt zu der Aufspaltung der Herrschaft der Menge, vonstatten ging. Das Viererschema des vorliegenden Kapitels kommt nun so zustande, dass nur die Oligarchie und die Aristokratie getrennt werden, Alleinherrschaft und Herrschaft der Menge aber undifferenziert bleiben. Die Alleinherrschaft wird erst im folgenden Abschnitt – ganz beiläufig – der Differenzierung in Königsherrschaft und Tyrannis unterzogen, so dass ein Fünferschema entsteht (das entspricht der Klassifikation bei Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* IV 6, 12). Im Vergleich zu *Pol.* III 7 bleibt daher letztlich nur die Herrschaft der Menge undifferenziert (der in der Politik dafür benutzte Begriff der ‚Politie' wird in der ganzen *Rhetorik* nicht verwendet). In *Pol.* IV 7 geht Aristoteles vom Viererschema des vorliegenden Abschnitts aus und fügt ohne weitere Differenzierung der Alleinherrschaft die Politie hinzu.

(2.) *Anerkannte Meinungen oder politische Philosophie:* Die Behandlung der verschiedenen Redegattungen in Buch I verfährt überwiegend und dem theoretischen Anspruch nach so: Ausgehend von Sätzen und Definitionen, die nur beanspruchen, die anerkannten Meinungen wiederzugeben, jedoch keine exakten oder wissenschaftlichen Definitionen des betreffenden Gegenstandes darstellen (was sich aus der Trennung von Philosophie und Wissenschaft ergibt: vgl. die Anm. (1.) zu 1359b2–18), werden verschiedene, die Bildung von Argumenten anleitende Topen entwickelt. Dass es sich nicht um wissenschaftliche Definitionen handelt, wird an Schlüsselstellen der betreffenden Kapitel, meist zu Beginn, eigens angezeigt (vgl. die Anm. (1.1) zu 1359b2–18). Im vorliegenden Kapitel nun fehlt nicht nur jeder sprachliche Hinweis darauf, dass die angeführten Definitionen nur ‚anerkannte Meinungen', aber für die wissenschaftliche Verwendung ungeeignet sein könnten, es wäre auch prinzipiell abwegig zu meinen, dass die durchgeführte Verfassungsdihairese nur aus den Ansichten der möglichen Zuhörer ausgewählt sein könnte. Somit scheint auch für das vorliegende Kapitel zu gelten, was Aristoteles am Ende des Kapitels I 4, 1360a37f., sagte: „Alles dies aber ist Sache der politischen Theorie und nicht der Rhetorik."

Wie ist dieses Eindringen der politischen Theorie in die Rhetorik zu erklären oder zu rechtfertigen? Zwei Antworten: (i.) An manchen Punkten müsste der kon-

sequente Rhetoriktheoretiker – konsequent, insofern er die Anleihe von fremden Disziplinen vermeidet – Dinge sagen wie: ‚an dieser Stelle nun muss der Rhetor unterschiedlich vorgehen, je nachdem mit welcher Verfassung er es zu tun hat; ob es aber mehrere Verfassungen gibt, welche das sind, und welche Ziele diese Verfassungen jeweils verfolgen, das muss sich der Rhetor aus einer anderen Disziplin besorgen‘. Weil es nun offenbar unsinnig wäre, an solchen Stellen einfach die Auskunft zu verweigern, gibt die Rhetorik die für den Rhetor interessanten Theoreme der politischen Wissenschaft gleich mit an, und tut auf diese Weise etwas mehr als ihr eigentlich zustünde. Der damit verbundene Übergriff ist jedoch nur gering, denn was in die Rhetorik übergeht, sind lediglich bestimmte pauschale Ergebnisse der angefragten Disziplin, die Begründung und Differenzierung solcher Ergebnisse bleibt der betreffenden Disziplin selbst überlassen. (ii.) Im vorliegenden Kapitel überschreitet der Rhetor sein ihm wesentliches Ziel auch noch in einer anderen Hinsicht, denn, wie in 1365b23 deutlich wird, geht es nicht nur um die überzeugende, sondern um die *gute*, der Polis nützliche Beratung. Um diesen Nutzen nicht zu verfehlen, muss man zumindest Grundbegriffe der für die Polis so existentiell wichtigen Verfassungsfragen übernehmen, auch wenn damit die eigentliche Domäne der Rhetorik überschritten wird. Dies ist eine manifeste Grenzüberschreitung gemessen am Begriff einer Rhetorik, deren Aufgabe die Betrachtung des an jeder Sache möglicherweise Überzeugenden ist, und es wird in diesem Zusammenhang auch deutlich, dass eine vertiefte Kenntnis dieser Verfassungsfragen, wie sie durch politische Philosophie ermöglicht wird, sich direkt auf den Wert eines Rates auswirken könnte. Aber auch diese Grenzüberschreitung bleibt begrenzt: Wenn nämlich nach 1360b25 das Nützliche auf besondere Weise zur Überzeugung beiträgt, dann trägt der Redner, der gut in dem Sinn rät, dass das Nützliche an seinem Rat den Angesprochenen einleuchtet, damit wiederum zum Überzeugend-Sein der Rede bei.

b22 „Das Wichtigste und Maßgeblichste“: Mit diesen beiden Superlativen scheinen die bisherigen Gewichtungen dann doch etwas durcheinander zu kommen: wenn das für das Überzeugen Wichtigste wirklich die Kenntnis der Verfassungen ist, diese aber im engeren Sinn gar nicht zur Rhetorik selbst gehört, dann wäre der Kenner der Verfassungen, und nicht der geschulte Rhetor am Überzeugendsten, und dann wiederum könnte man sich die Erforschung des Überzeugend-Seins zum Teil auch sparen. Zwei Bemerkungen scheinen daher am Platze. (i.) Man darf die Superlative vermutlich nicht auf die Formulierung „für die Fähigkeit zu überzeugen“ allein beziehen, am wichtigsten ist die Kenntnis der Verfassungen nur „für die Fähigkeit zu überzeugen *und* (bzw. *im Sinne von*) gut zu beraten“; und das *gute* Beraten ist nicht mehr eine Leistung der Rhetorik allein (vgl. unten, die Anm. zu 1365b23). (ii.) Nachdem das vorausgegangene Kapitel mit einem allgemeinen Schlusswort zur Beratungsrede endete, kommt die Themenstellung des vorliegenden Kapitels etwas überraschend; zumindest gibt es keine Ankündigung und kein in den vorigen Kapiteln entfalteter systematischer Gesichtspunkt, der die Behandlung der Verfassungen zu diesem Zeitpunkt zwingend erwarten ließe (vgl. oben, die allgemeine Anm. zu Kap. I 8). Daher sollte man in Betracht ziehen, dass superlativische Ausdrücke wie ‚von größter Bedeutung ist aber auch …‘, ‚und was viel-

leicht am wichtigsten ist ...‘ usw. auch dazu dienen können, Gesichtspunkte in einen Text einzuführen, die man bis dahin nicht unbedingt erwarten konnte oder die bis dahin vernachlässigt wurden; dieser (vielleicht etwas hyperbolische) Superlativ rechtfertigt die Behandlung eines Themas durch dessen außerordentliche Bedeutung an einem für dieses Thema nicht so recht vorbereiteten Ort.

b23 „gut zu beraten“: *Gut* zu beraten ist kein Ziel der rhetorischen Lehre als solcher; oder anders gesagt: Hier scheint nicht die im rhetorischen Sinn *gute* Beratung gemeint zu sein, sondern eine Beratung, die gut ist, insofern sie das Nützliche auch tatsächlich trifft (vgl. dazu auch die Anm. (2.2) zu 1359b2–18). Dies wiederum ist ein Ziel, das für den Gesamtcharakter des Kapitels nicht unwesentlich ist; vgl. dazu oben, die Anm. (2.).

b25 „Alle werden nämlich durch das überzeugt, was Nutzen bringt“: Die Bemerkung spielt zum einen auf den Umstand an, dass der zu erwartende Nutzen eine Ebene darstellt, auf der man alle oder die meisten Zuhörer ansprechen kann, weil das Streben nach Nutzen („der gemeinsame Nutzen führt zusammen“: *Pol.* 1279a23 f.) unabhängig von weiter gehenden, am Gerechten und Schönen (καλόν: im Sinne von *Rhet.* I 9) orientierten Zielsetzungen vorausgesetzt werden kann: auch bei Bürgern, die öffentlich das Schöne und Gerechte loben, kann man davon ausgehen, dass sie im Verborgenen dass Nützliche bevorzugen (vgl. *Rhet.* 1399a28 ff.). Es kommt aber noch etwas anderes dazu: Hinsichtlich des eigenen Nutzens lassen sich die Zuhörer nicht so leicht etwas vormachen; vgl. *Rhet.* I 1, 1354b29–1355a3: „Hier nämlich (in der politischen Rede, so es um das Nützliche geht; d. Verf.) fällt der Richtende eine Entscheidung über eigene Angelegenheiten; daher ist nichts weiter erforderlich, als zu zeigen, das es sich so verhält, wie es der Ratgebende sagt. ... Deswegen verbietet auch vielerorts das Gesetz, ... außerhalb der Sache zu reden; dort aber (in den politischen Reden) beachten dies die Urteilenden selbst ausreichend.“ Daher wird der Zuhörer hinsichtlich des Nutzens eher bemerken, wenn ihm etwas Unzweckmäßiges geraten wird, so dass der Redner sich bemühen muss, *gut* zu raten (vgl. oben, die Anm. zu 1365b23), wenn er überzeugend sein will. Wie schon durch die grundsätzliche Parallelität des Wahren und des Überzeugenden in Kap. I 1 (vgl. Anm. (4.2) zu 1355a3–20) für die Rhetorik im Allgemeinen klar ist, so ergibt sich daher auch hier, dass der Redner schon einen rhetorischen oder pragmatischen Grund hat, die Zuhörer nicht von irgendwas zu überzeugen, sondern von etwas, was der Wahrheit oder – wie hier – dem wirklichen Nutzen möglichst nahe kommt, denn das Wahre und von Natur aus Bessere sind „um es geradeheraus zu sagen – überzeugender“ (1355a38).

b27 „der obersten Instanz (τοῦ κυρίου)“: Vgl. dazu etwa die Verwendung in *Pol.* 1264b33 f.; mehr Belege bei W. Siegfried, Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles, Zürich 1942, ND in: P. Steinmetz (Hg.), Schriften zu den Politika des Aristoteles, Hildesheim/New York 1973, 242–335, hier 13, Fußn. 25.

b28–29 „Verfassungsarten ... Arten der obersten Instanz“: Dass sich die spezifischen Differenzen zwischen den Verfassungsformen aus der Art der obersten Instanz (κύριον) herleiten lassen, ist auch sonst gängiges Verfahren; jedoch erwartet man auf diesen Hinweis hin die Unterteilung in ‚einer – einige wenige – die große

Menge‘ (vgl. etwa *Pol.* 1279a27f.), während im folgenden Abschnitt 1365b3–1366a2 diese Differenzierung nicht aufgrund dieses Schemas, sondern durch verschiedenartige Zuweisungsmodi bei den Regierungsämtern vorgenommen wird.

1365b31–1366a2 In diesem Abschnitt folgt eine Kurzdefinition der verschiedenen Verfassungsarten. Die Demokratie wird dadurch definiert, dass in ihr die Herrschaftsämter (αἱ ἀρχαί) durch das Los zugeteilt werden. In der Oligarchie werden diese Ämter aufgrund der Vermögensverhältnisse (τιμήματα) und in der Aristokratie entsprechend der Bildung (παιδεία) vergeben. Für den Maßstab der Bildung gibt Aristoteles anschließend eine nicht ohne weiteres einleuchtende Erläuterung, die die Bildung und das Gebildet-Sein in Abhängigkeit von den geltenden gesetzlichen Einrichtungen und ihrer Befolgung beschreibt. Bei der Monarchie, die allein durch das numerische Kriterium definiert wird, dass nur ein einziger herrscht, unterscheidet Aristoteles hier zwei Formen: Die Königsherrschaft hält sich an eine gewisse Reglementierung oder Ordnung (κατὰ τάξιν τινά). Der Königsherrschaft wird die Tyrannei gegenübergestellt; diese wird als ‚unbeschränkt‘ (ἀόριστος) charakterisiert, womit offenbar gemeint ist, dass sich die Tyrannei im Unterschied zur Königsherrschaft keiner Art von rechtlicher Ordnung unterwirft.

b32 „die Regierungsämter (τὰς ἀρχάς)“: Vgl. zur Verwendung von „ἀρχή“ im Sinne von ‚Staats-‘ bzw. ‚Regierungsamt‘ auch *Pol.* 1264b35.

b36–37 „... die besten, woher sie auch diesen Namen (‚Aristokratie‘ bzw. ‚Regierung der Besten‘ erhalten hat“: Zu dieser Etymologie des Ausdrucks ‚Aristokratie‘ von ‚ἄριστος (bester)‘ vgl. auch *Pol.* III 7, 1279a35f. und IV 7, 1293b3–5; die erste dieser beiden Stellen offeriert noch eine zweite Erklärung: die Aristokratie heiße so, „weil sie mit Blick auf das Beste für die Polis und die an ihr Teilhabenden regiere“.

a1–2 „die eine Form ... die Königsherrschaft, die andere Form ... die Tyrannei“: Die Alleinherrschaft wird in Königsherrschaft und Tyrannei differenziert; dass die Tyrannis in gewisser Weise die schlechte Form der Königsherrschaft ist, findet sich an verschiedenen Stellen, jedoch oft mit einem anderen Kriterium: Die Königsherrschaft bemüht sich um das Allgemeinwohl, die Tyrannei nur um das Wohl des Herrschenden (vgl. *Pol.* III 7, 1279a33f. mit 1279b6f.; V 10, 1311a2–5; *EN* VIII 12, 1160b2f.). Ein anderes von Aristoteles herangezogenes Kriterium hebt darauf ab, dass die Bürger der Monarchie freiwillig, die Bürger der Tyrannei aber gegen ihren Willen regiert werden (*Pol.* III 14, 1285a27f.). Eine Parallele für das im vorliegenden Abschnitt herangezogene Kriterium der gesetzlichen Ordnung findet sich in *Pol.* III 14, 1285a19 und 27, wo es heißt, die Königsherrschaft sei „nach dem Gesetz“. Damit ist jedoch auch noch nicht klar, ob mit dem hier angeführten Kriterium der Ordnung das Außerkraftsetzen der bestehenden Gesetze durch den Tyrannen oder nur die Ordnungs- oder Gesetzlosigkeit bei der Regelung der Herrschaftsfolge gemeint ist.

a2 „die unbeschränkt ist“: Nämlich durch keine Art von Ordnung (siehe oben, die Anm. 1366a1f.).

1366a2–1366a8 Die verschiedenen Verfassungsarten sind jeweils mit spezifischen Zielen (τέλη) verbunden. Diese zu kennen ist wichtig, weil bei Entscheidungen im öffentlichen Rahmen der Beratungsrede (wie bei allen Entscheidungen) das gewählt wird, von dem man meint, dass es zu einem bestimmten Ziel führt. Das Ziel der Demokratie wird als Freiheit (ἐλευθερία), das der Oligarchie als Reichtum, das der Aristokratie als „Belange der Bildung/Erziehung und der gesetzlichen Einrichtungen (τὰ περὶ παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα)" und schließlich das der Tyrannei als Selbstschutz des Tyrannen und der bestehenden Verhältnisse (φυλακή) bestimmt. Diesen unterschiedlichen Zielen entsprechend müssen auch die von diesen Zielen abhängigen Sitten und gesetzlichen Einrichtungen sowie das, was jeweils als nutzenbringend angesehen werden kann, unterschieden werden.

a3–4 „man wählt (αἱροῦνται) nämlich das, was zum Ziel führt (τὰ πρὸς τὸ τέλος)": Vgl. dazu die vor allem in *EN* III 4–5 explizierte Auffassung, dass sich eine Entscheidung im Sinne einer überlegten präferentiellen Wahl (προαίρεσις) nicht auf die Ziele, sondern auf Mittel/Wege zu einem Ziel bezieht; vgl. *EN* 1111b26f.: „die Entscheidung aber bezieht sich auf das, was zum Ziel führt (τῶν πρὸς τὸ τέλος)". Vgl. zum Thema auch Rapp (1995, 122f. und 127ff.).

1366a8–1366a16 Hatten die bisherigen Ausführungen des Kapitels die Kenntnis der verschiedenen Verfassungsarten nur als Hintergrund für die beweisende Form der Überzeugung empfohlen, erinnert Aristoteles in diesem Abschnitt daran, dass dies nicht die einzige Überzeugungsweise ist und dass eine entsprechende Kenntnis auch für die Überzeugungsweise der Charakterdarstellung von Nutzen sein muss. Diese Überzeugungsweise wird hier (leicht abweichend von der entsprechenden Beschreibung in Kapitel II 1) dadurch gekennzeichnet, dass jemand dann überzeugend ist, wenn er gut oder wohlwollend oder beides zu sein scheint. Der entscheidende Zusammenhang zwischen Charakterdarstellung des Redners und Kenntnis der verschiedenen Verfassungsarten ist dadurch gegeben, dass auch die Charakteren bis zu einem gewissen Grad verfassungsrelativ sind; was für einen Charakter nämlich jemand hat, lässt sich an den Entscheidungen (προαιρέσεις) ablesen, denn die Entscheidungen sind auf bestimmte Ziele gerichtet und die Ziele sind verfassungsrelativ.

a8–9 „Weil aber die Überzeugungen nicht nur mittels der beweisenden Rede ... erfolgt": Vgl. dazu II 1, 1373b21–23: „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht ... muss man notwendigerweise nicht nur auf das Argument sehen, auf dass es beweisend und glaubhaft sein wird ..."

a9–10 „... sondern auch mittels der charaktervollen Rede erfolgt": Der Schluss von der Bemerkung aus Zeile a8–9, dass es nicht nur um die beweisende Rede geht, auf die Folgerung aus a9–10, dass es auch auf die Charakterdarstellung des Redners ankommt, klammert die dritte kunstgemäße Überzeugungsmethode, die aufgrund der Emotionserregung, aus. Das kann den einfachen Grund haben, dass der Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit der beweisenden Überzeugung schon genügt, um das nähere Eingehen auf den Charakter des Redners zu motivieren. Es könnte aber auch etwas damit zu tun haben, dass die Emotionserregung und die Charakterdarstellung keine gleichrangigen Funktionen bei der Überzeugungsbil-

dung ausüben; eine solche Auffassung könnte man erneut in II 1, 1378a6–16, ausgedrückt sehen, wo es von den drei Faktoren, die die Charakterdarstellung des Redners ausmachen, heißt: „so viele Gründe nämlich gibt es außer den Beweisen, weswegen wir etwas glauben". Vgl. dazu die Anm. zu 1378a7f.

a11 „gut (ἀγαθός) oder wohlwollend oder beides": Zu vergleichen mit den drei in Abschnitt II 1, 1378a6–16, für die Glaubwürdigkeit des Redners explizierten Faktoren: Klugheit/Vernünftigkeit (φρόνησις), Tugend und Wohlwollen. Wollte man die Entsprechung für das hier genannte Merkmal „gut" ausschließlich in dem Moment der Tugend sehen, läge hier eine gegenüber der offiziellen Lehre der Charakterdarstellung in II 1 auf zwei Merkmale verkürzte Version derselben Lehre vor. Jedoch ist auch denkbar, „gut" in einem weiteren, Tugend und Klugheit umfassenden Sinn zu verstehen.

a14 „Dies aber wird durch dieselben Dinge erfasst werden": „dieselben Dinge" sind die Ziele und mithin die getroffenen Entscheidungen, von denen bisher schon die Rede war; damit ist gemeint, dass sich weitere Ausführungen zum Thema ‚Charakter' und zur Verfassungsrelativität von Charakteren erübrigen, weil sich die Varianz der Charaktere bei unterschiedlichen Verfassungsarten auf die Varianz der maßgeblichen Ziele zurückführen lässt, über die bereits in 1366a2–8 gehandelt wurde. Es geht daher nicht darum, dass die Charaktere der entscheidungstragenden Instanzen oder Regierungen auf dieselbe Weise zu erfassen sind wie die Charakteren von Individuen, was durch die Übersetzung von Roberts „We shall learn the qualities of governments in the same way as we learn the qualities of individuals" nahe gelegt wird.

a15 „durch die Entscheidung offenkundig": Durch die Entscheidung, die die betreffende Person fällt.

1366a17–1366a22 Mit diesem Abschnitt markiert Aristoteles den Abschluss der Behandlung der beratenden Rede überhaupt sowie der Behandlung der Verfassungsformen. Für die detailliertere Behandlung dieses Themas wird auf eine Schrift „τὰ πολιτικά" verwiesen.

Ob dies dieselbe Kompilation ist, die uns heute unter dem Titel *Politik* überliefert ist, muss offen bleiben. Auffallenderweise stimmt nämlich die hier vorgetragene Verfassungslehre mit keiner der in der *Politik* behandelten Schemata tatsächlich überein (vgl. oben die Anm. zu 1365b22–31). Hinweise wie „ἐν τοῖς πολιτικοῖς" können in einem unspezifischen Sinn Aufzeichnungen zu diesem Thema meinen, ohne dass damit zwingend ein Bezug zu den jeweils gleichnamigen überlieferten Schriften bestehen müsste. Im Fall der *Politik* kommt außerdem hinzu, dass der uns überlieferte Text ein äußerst inhomogenes Gebilde darstellt, das aus mindestens vier verschiedenen eigenständigen Abhandlungen zusammengestellt ist (nämlich Buch I, Buch II & VII–VIII, Buch III, Buch IV–VI). Schließlich kann ein Schlusssatz, ohne den – wie im vorliegenden Fall – das Kapitel trotzdem komplett und abgeschlossen wäre, jederzeit später eingefügt worden sein.

Kapitel 9

Das neunte Kapitel enthält die vollständige Behandlung der Lobrede bzw. der epideiktischen („vorführenden") Redegattung. Gegenstand des Lobes ist das so genannte „Schöne" oder „Edle" (τὸ καλόν; zur Übersetzung dieses Ausdrucks vgl. die Anm. zu 1366a24); dies ist zugleich diejenige Eigenschaft, die in der *Rhetorik* als Merkmal der Tugend im Allgemeinen und der einzelnen Tugenden hervorgehoben wird, so dass dieses Kapitel zugleich die für die *Rhetorik* maßgebliche Behandlung der Tugenden enthält. Das Kapitel beginnt mit allgemeinen Bestimmungen über den Begriff des Schönen (καλόν) und der Tugenden. Der zweite Hauptteil des Kapitels enthält eine Auflistung und kurze Bestimmung der Einzeltugenden. Der nächste Hauptteil des Kapitels gibt eine Auflistung von Topen, mit Hilfe derer sich etwas als schön darstellen lässt. Es folgen Anweisungen für die Verwendung der aufgelisteten Topen; diese werden im überlieferten Text von einem kürzeren Abschnitt unterbrochen, der eine Unterscheidung zwischen der hier behandelten Lobrede und dem anderenorts gebräuchlichen „Enkomion" geltend macht. Zuletzt gibt Aristoteles vermischte Anweisungen für das Vorgehen in Lobreden und hebt die zentrale Bedeutung der Steigerung/Erweiterung für die Lobrede hervor. Weitere Anleitungen zur epideiktischen Redegattung finden sich in Buch III, 1414a7–18, 1414b29–1415b8, 1416b16–29, 1417b30–34, 1418a32–37. Zur Form der in diesem Kapitel behandelten Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2.

Inhalt: Die lobende bzw. tadelnde Rede richtet sich auf Tugend und Laster sowie auf das Schöne und Schändliche (1366a23–33). Zwei Definitionen des Schönen; aufgrund dieser Definitionen ist klar, dass auch die Tugend und die Einzeltugenden schön sind (1366a33–b3). Diejenige Tugend ist die größte, die den jeweils anderen in höchstem Maße nützlich ist (1366b3–9). Definition der Einzeltugenden und der ihnen jeweils korrespondierenden Laster (1366b9–22). Wenn die Tugend schön ist, dann ist auch alles, was die Tugend hervorbringt und was aus der Tugend entsteht, schön (1366b22–34). Es folgt eine Auflistung einzelner Topen, mit deren Hilfe etwas als schön dargestellt werden kann (1366b34–1367a32). Anweisungen für den Gebrauch der bisher angegebenen Topen: Das mit dem Gegebenen Verwandte muss man so darstellen, als sei es schön (1367a32–b7). Weitere Anweisung: Man muss beachten, vor wem man ein Lob ausspricht (1367b7–11). Auch auf der Grundlage dessen, was ehrenwert und angemessen ist, kann etwas als schön dargestellt werden (1367b11–20). Übergang vom Lob der Handlung zum Lob der Person (1367b21–26). Unterscheidung Lobrede und „Enkomion" (1367b26–36). Alles, was man in der Beratungsrede empfehlen könnte, wird zum Lob, wenn man nur die Formulierung entsprechend ändert (1367b36–1368a10). Vier Topen der Steigerung/Erweiterung, mit denen der schöne Charakter einer Handlung oder Person noch deutlicher hervorgehoben wird (1368a10–19). Gibt es über die betreffende Person nicht viel zu sagen, hilft ein Vergleich mit anderen (1368a19–22). Die rhetorische Steigerung/Erweiterung gehört besonders zur Lobrede (1368a22–26). Zuordnung der Überzeugungsmittel Steigerung/Erweiterung, Beispiel, Enthymem zu den drei Redegattungen Lobrede, Beratungsrede und Gerichtsrede

(1368a26–33). Schlussbemerkung zur epideiktischen Rede: Was zur Tadelrede erforderlich ist, kann aus der Behandlung der Lobrede entnommen werden (1368a33–37).

Anmerkungen

1366a23–1366a33 Tugend (ἀρετή) und Laster (κακία), das Schöne (τὸ καλόν) und das Schändliche (τὸ αἰσχρόν) stellen den Gegenstand der lobenden bzw. tadelnden Rede wie überhaupt den Gegenstand von Lob und Tadel dar. Die Behandlung dieser Grundbegriffe soll nicht nur die der epideiktischen Rede eigentümlichen Sätze und Topen erbringen, sondern verspricht zugleich Aufschluss darüber, wie sich der Redende als ein Mensch von einer bestimmten Charakterart darstellt; denn es ist unter anderem die Tugend, mit Blick auf welche der Redende als glaubwürdig erscheint (vgl. *Rhet.* II 1, 1378a6–16), und es sind dieselben Dinge, aufgrund derer man sich selbst und einen anderen als tugendhaft bzw. glaubwürdig darstellt. Weil es außerdem vorkommt, dass man nicht nur Menschen und Götter, sondern auch Unbeseeltes oder nichtmenschliche Lebewesen lobt, sollen auch Sätze über Derartiges miterfasst werden.

(1.) *Allgemeine Ausrichtung der vorführenden Rede bei Aristoteles:* Die vorführende Rede ist nach Kapitel I 3 den Sprachhandlungen des Lobens und Tadelns zugeordnet. Sie ist anders als die anderen beiden Gattungen nicht durch einen institutionell vorgegebenen Anlass bestimmt. Vorbild für diese Redegattung dürfte ein Redetyp gewesen sein, wie man ihn besonders bei Isokrates (etwa in der *Euagoras*-Rede) findet. Allerdings hat Isokrates den Ausdruck ‚ἐπίδειξις' oder ‚ἐπιδεικτικός' noch nicht zur Bezeichnung dieses Redetyps gebraucht (zum Begriff der vorführenden Rede vgl. die Anm. zu 1358b8). Nach Buchheit (1960, 116) hat Aristoteles „als erster das Genos epideiktikon als eigenes Genos mit eigenem Namen in die Rhetorik eingeführt". Inwieweit andere verbreitete Redetypen als Vorbild für die von Aristoteles bestimmte Gattung dienen, ist umstritten. Nahe liegend ist es etwa, an Reden zu denken, wie sie etwa in Platons *Symposion* oder *Phaidros* zu geselligen Anlässen vorgetragen werden und durch das Lob einer Person oder Sache die Zuhörer unterhalten und dem Redner die Gelegenheit geben, sich in Szene zu setzen; jedoch fallen diese Lobreden zumindest nicht unter die engere Konzeption der vorführenden Rede im Aristotelischen Sinn (vgl. unten, Anm. (3.)), insofern sie auch Götter und konkrete oder abstrakte Dinge zum Gegenstand haben, während das Lob für Aristoteles primär dem Schönen und der menschlichen Tugend zugeordnet ist (vgl. unten, Anm. (2.)) Der so genannte πανηγυρικὸς (λόγος), die Festrede (Baldwin (1924, 15, Fußn. 14) schlägt sogar ‚panegyric' als Übersetzung für ‚ἐπιδεικτικός' vor), mit welchem die epideiktische Redegattung des Aristoteles gemein hat, dass sie keinem bestimmten praktischen Zweck dient, hat sicherlich auch eine gewisse Vorbildfunktion, ist aber wiederum bei weitem nicht so eng bestimmt wie die entsprechende Aristotelische Gattung. Der ermahnende Aspekt dieser Redeform, den z.B. Isokrates' gleichnamige oratio 4 deutlich zum Ausdruck bringt, mag immer ein Nebenzweck von Lob und Tadel sein, wird aber von Aristoteles nicht als eigenständiges Ziel der vor-

führenden Rede gewürdigt. Schließlich wird der ἐπιτάφιος, die Grabrede, oft und mit gutem Grund als Vorbild angeführt, zumal er nicht unwesentlich aus lobenden Elementen bestehen soll (in Platons *Menexenos* interpretiert Sokrates die von Menexenos zu haltende Grabrede ohne weiteres als Lobrede: vgl. 234c). Jedoch erweist sich gerade bei dieser Gattung die Zuordnung zu den vor- und nacharistotelischen Gattungseinteilungen als problematisch; vgl. etwa Loraux (1986, 78): „Thus any inclusion of the funeral oration in a systematic classification of types of speech proves difficult. Since they end with an exhortation and have so much in common with a political speech, the epitaphic cannot be placed in the purely ornamental category of logoi epideiktikoi; but despite the similarity that Ar. points out between eulogy and counsel we cannot reduce a speech that is essentially devoted to the celebration of Athens and the Athenians to a logos symbouleutikos."

Auch Grabreden enthalten also Momente, die über eine Lob- und Tadelrede deutlich hinausgehen, weswegen die Gattung der vorführenden Rede bei Aristoteles zwar mit verschiedenen gängigen Redetypen verwandt, letztlich aber doch enger gefasst erscheint als diese. Die Ähnlichkeit zwischen Lob und Rat, auf die Loraux anspielt, geht auf den Abschnitt 1367b36–1368a10 zurück, der jedoch nicht den adhortativen Nebensinn der Lobrede zum Gegenstand hat, sondern eine Vermehrung der Redeoptionen durch die Überzeugungsquellen der jeweils anderen Gattung empfiehlt. (Daher liefert die Stelle auch keine Grundlage für die Behauptung, „dass epideiktische Reden nicht allein Lob, sondern auch ... Ermahnung oder Abraten beinhalten können": so Wörner (1990, 209, Fußn. 10) mit falscher Stellenangabe zwar, aber offenbar mit Bezug auf diese Stelle.) In *Rhet.* I werden die einzelnen Redegattungen ‚rein' gehalten, Mischformen, durch welche die Aristotelische Einteilung den genannten Redeanlässen näher kämen, werden nicht berücksichtigt; erst *Rhet.* III spielt beiläufig auf solche Mischformen an (vgl. die Anm. zu 1414b3 f. und 1417b36).

Die vorführende Rede als Prunkrede? Die in der geläufigen Übersetzung ‚Prunkrede' unterstellte Ausrichtung der epideiktischen Rede ist mit Sicherheit unaristotelisch. Die Behandlung dieser Gattung im vorliegenden Kapitel enthält keinen Hinweis darauf, dass die epideiktische Rede der Selbstdarstellung der rhetorischen Kunstfertigkeit dienen soll. Das einzig ausdrücklich erklärte Ziel ist es, die Tugend oder das Laster von Personen herauszustellen. Wenn Aristoteles für diese Gattung den Ausdruck ‚ἐπιδεικτικός' wählt, dann nicht, weil er an den schon bei Platon kritisierten (*Gorgias* 447c; *Phaidros* 234d–235b) Typ der Prunkrede anknüpfen will, sondern weil er eine Bezeichnung für die eine nichtkontroverse Redeform sucht, die traditionell als ‚ἐπίδειξις' bezeichnet wird (vgl. die Anm. zu 1358b8). Dass die Lob- und Tadelrede im Unterschied zu den anderen beiden Gattungen nicht der Entscheidung eines kontroversen Falles dient, ist auch der Grund, warum Aristoteles in Kapitel I 3, den Zuhörer dieser Rede als ‚θεωρός (Betrachter)' bezeichnet hat. Wenn Übersetzer wie Sieveke darunter jemanden verstehen, „der die Rede genießt", dann ist klar, dass hier schon der unaristotelische Vorbegriff einer auf Genuss gerichteten Prunkrede im Spiel sein muss (zu einem vermeintlichen Beleg für diese Auffassung vgl. die Anm. zu 1358b5f). Zur ausführlicheren Diskussion des Begriffs ‚ἐπίδειξις' vgl. Burgess (1902, 97–102), Kraus (1907, 58–81), Schwaab (1923, 28–32), Buchheit (1960, 120–128).

Vorführende Rede und schriftliche Form: In Kapitel III 12 führt Aristoteles aus, dass die schriftliche Form mit der Genauigkeit (vgl. Anm. (3.) zu 1414a7–18) zu tun habe, und daher die vorführende Rede der schriftlichen Form besonders nahe stehe (vgl. Anm. (2.) zu 1414a7–18). Wie weit das Merkmal der Schriftlichkeit auf diejenige Praxis zutrifft, die Aristoteles vor Augen hat, ist unklar. Im vorliegenden Kapitel wird mit keinem Wort erwähnt, dass bevorzugt an schriftlich zirkulierende Reden gedacht ist, und auch im dritten Buch spricht Aristoteles ausdrücklich von ‚Hörern' der vorführenden Rede (1415b28f.). Da aber in Kapitel I 9 ausdrücklich von ‚der Menge' die Rede ist (1367b3), für die es einen bestimmten Eindruck zu erzeugen gilt, scheint klar, dass zumindest in diesem Kapitel an einen öffentlichen Vortrag der vorführenden Rede gedacht ist; auch scheinen dann die bei den anderen Gattungen betonten Merkmale der Massenrhetorik im Prinzip nicht außer Kraft gesetzt, wenngleich die vorführende Rede in dieser Hinsicht anders zu beurteilen ist als etwa die politische Rede.

(2.) *Der Gegenstand der vorführenden Rede:* Tugend/Laster, schön/schändlich sind die Gegenstände, auf die der Lobende abzielt. Die Lobrede soll (so 1367b26f.) die Größe der Tugend veranschaulichen. Loben im engeren, hier einschlägigen Sinn, hat daher immer mit dem Schönen bzw. der Tugend und Tadeln mit den Gegenteilen davon zu tun. Dies ist ein Zusammenhang, der auch in den *Ethiken* (wie auch in der pseudo-aristotelischen Schrift *De virtutibus et vitiis*, 1249a25ff.) wiederholt konstatiert wird:

> „Gemäß den Tugenden und den Lastern loben oder tadeln wir." (*EN* 1106a1f.)

> „Das Lob/die Lobrede (ὁ ἔπαινος) handelt von der Tugend; denn aufgrund von dieser tut man das Schöne." (*EN* 1101b31f.)

> „Es scheint nun alles Lobenswerte (ἐπαινετόν) aufgrund einer Qualität und dadurch, dass es sich zu etwas anderem in bestimmter Weise verhält. Den Gerechten nämlich und den Tapferen und überhaupt den Guten und die Tugend loben wir wegen der Handlungen und der Werke ..." (*EN* 1101b12–16)

> „Wenn das Ziel ein schönes ist, dann ist sie (eine bestimmte Fähigkeit; d. Verf.) lobenswert, ..." (*EN* 1144a26)

Nach den in Anm. (2.) zu 1367b26–30 angeführten Belegen aus den *Ethiken* ist der Zusammenhang von ‚lobenswert' und ‚tugendhaft' außerdem in dem Sinn exklusiv, als nur die tugendhafte Person, nicht aber eine einzelne Leistung als solche gelobt werden kann und insofern ein vollkommenes Gut oder Gott nur gepriesen, nicht aber gelobt werden kann. Ferner wird der Zusammenhang von Lob und Tugend in den *Ethiken* dadurch theoretisch unterfüttert, dass die Freiwilligkeit systematisch als Voraussetzung für berechtigten Lob und Tadel entwickelt wird (vgl. *EN* III 1, 1109b31; Wie hängen Lob und Freiwilligkeit zusammen? Vgl. Moline (1989), Sauvé Meyer (1993, 36–58) und Rapp (1995, 119f.)). Davon ist hier allerdings noch nicht die Rede, lediglich die Verbindung des Lobenswerten einerseits, mit dem Schönen und Tugendhaften andererseits, scheint konstant zu sein.

Ein Problem, das sich hier sofort stellt, ist dies: Tugenden (ἀρεταί) kann es im moralischen Sinn als Tugenden der Seele geben, es kann aber auch Tugenden/Vor-

trefflichkeiten (ἀρεταί) des Körpers geben (vgl. I 5, 1361b7–26); ebenso kann jedes leblose Dinge, das eine bestimmte Funktion hat, diese Funktion optimal erfüllen und in diesem Sinn seine Tugend/Vortrefflichkeit erreichen (vgl. dazu Art. *aretê* in: Horn/Rapp (2002)). Sind alle diese Vortrefflichkeiten mögliche Gegenstände der epideiktischen Rede oder will sich diese auf die Tugenden des Charakters und Verstandes beschränken? Bei der Aufzählung der Tugenden in Abschnitt 1366b9–22 erwähnt Aristoteles gar keine anderen Tugenden als die zuletzt genannten. Auch das übrige Kapitel enthält keine Hinweise auf das Lob der körperlichen Tugend oder der Vortrefflichkeit eines funktional guten Gegenstandes. Offenbar sind diese kein Thema der epideiktischen Rede; möglicherweise liegt das daran, dass die Vortrefflichkeiten des Körpers oder der funktional guten Gegenstände nicht in dem hier einschlägigen Sinn ‚schön' zu nennen sind (In diesem Punkt scheint auch eine Differenz zwischen den *Ethiken* zu bestehen, während in *EN* zumindest sporadisch auch der Starke und der Schnelle als lobenswert angesehen werden (I 12, 1101b14–18), betont *EE*, dass die Gesundheit und das ‚auf kräftige Weise (Tun)' nicht Gegenstand des Lobes sein können (VIII 3, 1248b23–25)). Für weitere Abgrenzungsprobleme der epideiktischen Rede vgl. unten Anm. (3.).

(3.) *Eine engere und eine weitere Konzeption:* Aristoteles kündigt im Schlusssatz des Abschnittes an, er werde auch Sätze für das Lob von Göttern, Unbeseeltem und beliebigen anderen Lebewesen anführen. Das scheint eine Konzeption der Lobrede zu sein, die weiter ist als die, wonach die Lobrede vor allem auf die Tugenden der menschlichen Seele gerichtet ist. Tiere und leblose Gegenstände haben solche Tugenden sicher nicht, und nach *EN* I 12, 1101b18–25 (vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1367b26–36), scheint es auch problematisch, von einem Lob der Götter zu sprechen. Auf diese Weise steht man hier vor der Alternative zwischen einer engeren und einer weiteren Konzeption der epideiktischen Rede. Im Rest des Kapitels I 9 lässt Aristoteles nun zweifellos keine Neigung erkennen, über das Lob von fleißigen Hummeln oder vorzüglich schneidenden Sicheln zu handeln, was klar die engere Konzeption der epideiktischen Rede unterstützt. Zwar handelt das Kapitel auch von Dingen, die schön sind, jedoch nur, insofern sie auf eine zu lobende Person bezogen sind (vgl. die Anm. (3.) zu 1366a23–33). Wie ist dann der Hinweis auf die weitere Konzeption zu verstehen?

Gegen Buchheits (1960, 153) Erklärung, die eine äußerst enge Bindung des Kapitels an die Aristotelische Ethik voraussetzt, ist der Hinweis auf das Lob der Götter durchaus ernst zu nehmen, denn es heißt nicht: ‚nicht nur Menschen, *sondern auch Götter*, usw.', sondern: ‚nicht nur Menschen *und* Götter, sondern auch usw.'. Der Widerspruch zu dem von Buchheit bemühten Standpunkt von *EN* I 12, wonach Götter nicht gelobt werden können, ist deshalb unvermeidlich; er kann entweder dadurch erklärt werden, dass (i.) die *Rhet.* noch nicht den Standpunkt von *EN* kennt, dass (ii.) Aristoteles hier von einem weiteren Begriff des Lobes ausgeht, oder dass (iii.) es sich hierbei um eine unkompliziertere und daher der Volksreligion näher stehende Auffassung vom Umgang mit Göttern handelt. Was die Tiere und unbeseelten Dinge angeht, so ist die Sache allerdings etwas komplizierter. Auch hier kann man nicht wie Buchheit (a.a.O., 153–155) argumentieren, es handle sich um einen gewissermaßen ungerechten Gebrauch der Rhetorik, den man kennen muss, um ihm nicht zu erliegen. Denn erstens hat das Loben von Tieren und

Dingen selbstverständlich nichts Verwerfliches, sondern ist Ausdruck einer anderen Konzeption des Lobes und zweitens liegt das Problem doch darin, dass die Behandlung eines solchen Lobes hier ausdrücklich angekündigt wird, sich aber nirgendwo im überlieferten Text findet. Sind die Ausführungen zum Lob daher unvollständig? Eine solche Annahme würde das Problem noch nicht vollständig beheben, denn zum Lob von Tieren und leblosen Dingen würden nicht nur zusätzliche Topen, sondern auch eine gegenüber dem Kapitelanfang veränderte Konzeption des Lobenswerten gehören. Meint Aristoteles vielleicht, diese weitere Konzeption der Lobrede mit dem Teil der Anleitungen aus Kapitel I 9 mitbehandelt zu haben, die eher die formalen Aspekte des Lobens und der Steigerung betreffen? Oder ist auf die erweiterte Konzeption des Lobes die Einschränkung „sowohl ohne Ernst als auch ernsthaft" anzuwenden, so dass das Lob von Gegenständen und Tieren als eine nicht ganz ernst gemeinte Übertragung des eigentlichen Lobes auf einen fremden Bereich zu verstehen ist.

a24 „über das Schöne und Schändliche": Die Begriffe ‚καλόν (schön)' und ‚αἰσχρόν (schändlich, hässlich)' haben im vorliegenden Kapitel eine Bedeutung, die vorwiegend in ethischen Kontexten geprägt wird. Der für den deutschen Ausdruck „schön/hässlich" dominierende ästhetische Aspekt ist allerdings auch in dieser Verwendung nicht ganz auszuschließen, und neben dieser ethischen Verwendungsweise finden sich bei Aristoteles auch klar ästhetische Verwendungen (vgl. etwa den Abschnitt 1405b6–21 und in Kapitel I 5). Auch weil Aristoteles möglicherweise bei der Definition des Schönen die ästhetische Verwendung mit umfassen möchte (vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1366a33–b3: „Definition (b)"), wäre eine durchgehende Übersetzung von ‚καλόν' mit einem Ausdruck des ethischen Vokabulars wie ‚edel', der die ästhetische Verwendung definitiv ausschließen würde, problematisch. Aber auch für die klar ethischen Verwendungen ist ein eigener deutscher Ausdruck schwer zu finden: ‚edel' hat unerwünschte Konnotationen, ‚ehrbar/ehrenwert' usw. scheint auf ein nur konventionelles Wertesystem Bezug zu nehmen. Die Übersetzung ‚schön' scheint gerade noch vertretbar, insofern auch ‚schön' im moralisierenden Sinn von ‚anerkennenswert' gebraucht werden kann. Der Unterschied von eher ethischem und ästhetischem Gebrauch kann für die korrespondierende negative Eigenschaft durch den Wechsel von ‚schändlich' zu ‚hässlich' gekennzeichnet werden.

a26–27 „Charakterqualität ..., worin wie wir sagten, das zweite Überzeugungsmittel": Vgl. dazu I 2, 1356a1–13. Die Ordinalzahlen für die einzelnen Überzeugungsmittel variieren offenbar; denn in Kap. I 2 ist die Charakterdarstellung stets das an erster Stelle genannte Mittel. Möglicherweise wird sie hier als „zweites" Mittel eingestuft, weil die Charakterdarstellung und die Emotionserregung in Kap. I 2 zu dem bereits in Kap. I 1 eingeführten Enthymem hinzukommen.

a27 „wie wir sagten (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

a27–28 „aufgrund derselben Dinge nämlich werden wir uns selbst und einen anderen glaubwürdig machen können": Der korrespondierende Rückverweis findet sich in II 1, 1378a16–18.

a29 „sowohl ohne Ernst als auch ernsthaft“: Isokrates, oratio X 12, erwähnt etwa Lobreden auf Salz und Hummeln. Vgl. dazu A. Pease, „Things without Honor“, in: Classical Philology 21 (1926), 27–42. Grimaldi (I 193) wendet sich gegen die Auffassung früherer Kommentatoren, hier werde eine Unterteilung zwischen zwei Gattungen der epideiktischen Rede vorgenommen. Dass der methodisch instruierte Redner auch Lobenswertes an eher wertlosen Dingen aufdecken können muss, scheint im Prinzip plausibel; jedoch spielt für Aristoteles die unernste Lobrede nicht die Rolle eines eigenen Zweigs der Epideiktik. Grimaldis Verallgemeinerung „A. is concerned with *legitimate* praise“ (Hervorh. v. Verf.) ist allerdings übereilt: vgl. die Anm. zu 1367a32–b7.

a30 „Gott“: Vgl. II 24, 1401a16: „... oder den Pan“ (zum Lob heranzieht) bzw. 1401a20: „dass Hermes der geselligste (κοινωνικόν) unter den Göttern sei“.

a30 „Unbeseeltes“: Vgl. II 24, 1401a21f. „Auch (zu argumentieren), dass die Rede sehr ehrbar sei ...“

a31 „ein beliebiges anderes Lebewesen“: Vgl. II 24, 1401a13: „... zu sagen, dass die Maus (μῦς) ehrbar sei“.

a32–33 „soweit es als Beispiel dient“: Vgl. die Anm. zu 1360b7.

1366a33–1366b3 Für den Grundbegriff des Kapitels, den Begriff des Edlen oder Schönen (καλόν), bietet Aristoteles zwei Definitionen an: schön (καλόν) sei dasjenige, was „durch sich selbst gewählt wird und dabei lobenswert ist (δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετόν)“, oder dasjenige, was „gut und dabei aufgrund des Gutseins angenehm (ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ... ὅτι ἀγαθόν)“ ist.

Aufgrund dieser Definition des Schönen folgt, dass auch die Tugend schön ist, denn sie hat das Merkmal, „gut und dabei lobenswert“ zu sein. Die Tugend selbst wird definiert als „eine Fähigkeit (δύναμις), Güter zu beschaffen und zu bewahren“ sowie als „eine Fähigkeit, viele und große Wohltaten zu erweisen, und zwar alle Arten von Wohltaten bei allen Dingen“. Als so genannte „Teile“ der Tugend zählt Aristoteles insgesamt neun Einzeltugenden auf: Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Tapferkeit (ἀνδρεία), Besonnenheit (σωφροσύνη), Freigebigkeit (ἐλευθεριότης), Großgesinntheit (μεγαλοψυχία), Großgeartetheit (μεγαλοπρέπεια), Sanftmut (πραότης), Klugheit (φρόνησις) und Weisheit (σοφία). Mit Ausnahme der beiden Tugenden Sanftmut (vgl. dazu Kap. II 3, wo die Sanftmut allerdings als Emotion, nicht als Tugend auftritt) und Weisheit werden alle diese Tugenden in Abschnitt 1366b9–22 kurz definiert werden.

(1.) *Definition des Schönen:* Die Definition des Schönen scheint isoliert betrachtet zunächst nicht sehr aussagekräftig. Genau genommen hat die Definition zwei Teile: (a) das Schöne ist an sich selbst wählenswert und dabei lobenswert (zum Begriff des Wählenswerten vgl. die Anm. (1.) zu 1362a21–29), (b) das Schöne ist gut und aufgrund des Gutseins angenehm. Man könnte die Tatsache, dass es sich um zwei Definitionen handelt, ähnlich wie bei den Glücksdefinitionen in Kap. I 5 als Ausdruck konkurrierender Konzeptionen ansehen; jedoch bleiben beide Definitionen oder Definitionsteile zu formal, um einen Anhaltspunkt für eine sachliche Differenz fest zu machen. Ohnehin scheint Aristoteles hinsichtlich

der Grundzüge dieses Begriffs mit keinen erheblichen Meinungsverschiedenheiten zu rechnen. In Zeile 1366a36 werden die beiden Definitionsteile miteinander verschmolzen: „... sie ist nämlich gut und dabei lobenswert", was dafür zu sprechen scheint, dass es sich eher um zwei Aspekte einer einzigen Konzeption als um zwei konkurrierende Konzeptionen handelt.

Definition (a): Wichtiger und aussagekräftiger scheint in jedem Fall Definitionsteil (a); dass (a) zwei aufeinander aufbauende Kriterien enthält, macht ein Vergleich mit *EE* VIII 3, 1248b18–23 (die Textgestaltung an dieser Stelle ist kontrovers; zum hier übersetzten Text vgl. Buddensiek (1999, 199–204)): „Von allen Gütern nämlich sind diejenigen Ziele, welche selbst um ihrer selbst willen erstrebenswert sind. Von diesen aber sind diejenigen schön, welche unter allen Umständen um ihrer selbst willen wählbar und als solche lobenswert sind (ὅσα πάντως δι' αὑτὰ αἱρετὰ ὄντα ἐπαινετά). Z.B. Gerechtigkeit, denn sowohl sie selbst als auch die Handlungen (sind lobenswert); auch die Besonnenen (sind lobenswert); lobenswert ist nämlich auch die Besonnenheit."

Demnach sind nicht alle Güter, die um ihrer selbst willen wählenswert sind, auch schön, sondern nur diejenigen, die unter allen Umständen um ihrer selbst willen wählbar und als solche lobenswert sind. Entsprechend ist der Definitionsteil (a) so zu verstehen, dass diejenigen um ihrer selbst willen wählenswerten Güter schön sind, die außerdem lobenswert sind. Das Problematische an dieser Bestimmung ist, dass wir vom Lobenswerten innerhalb der *Rhetorik* nicht mehr voraussetzen können, als dass es mit dem Schönen und der Tugend zu tun hat; das Schöne aber soll durch das Lobenswerte definiert werden, und die Tugend ist gerade kraft ihres Schön-Seins Gegenstand des Lobes. Das Ganze droht daher zirkulär zu werden, wenn man nicht davon ausgeht, dass Aristoteles dabei mit einer fest eingespielten Praxis des Lobens rechnet. Innerhalb einer solchen Praxis müsste unkontrovers sein, welche Dinge im Prinzip lobenswert sind und welche Dinge man auf keinen Fall loben kann. Einen gewissen Hinweis auf eine solche Praxis gibt ein Beispiel aus *Rhet.* I 3, 1359a3–6: „wie sie zum Beispiel Achill dafür loben, dass er dem Gefährten Patroklos geholfen hat, obwohl er wusste, dass er dann selbst sterben muss, und es an ihm lag, weiterzuleben. Für ihn also war ein solcher Tod schöner, das Leben aber nützlich".

Hier sind drei Kriterien im Spiel: (i.) Voraussetzung für das Lob des Achill ist, „dass es an ihm lag, weiterzuleben"; er hat sich also für die betreffende Handlungsweise selbst entschieden, was impliziert, dass er nicht gezwungen wurde, dass er wusste, was er tat, und dass er nicht nur eine unausweichliche Notwendigkeit erfüllte. Man wird also nicht aufgrund von Handlungen gelobt, die einem gar nicht als verantwortlich Handelndem zugeschrieben werden können. (ii.) Achill stellt den eigenen Nutzen, hier: das Weiterleben, zurück. Das bedeutet keineswegs, dass die völlige Aufopferung der Eigeninteressen bei einer bestimmten Handlungsweise immer die notwendige Voraussetzung dafür wäre, dass man gelobt werden kann. Es bedeutet nur umgekehrt, dass man denjenigen nicht lobt, der etwas um des eigenen Nutzens willen tut. (iii.) Eine nicht eigens ausgesprochene Voraussetzung ist die, dass es etwas gibt, hinter das man den eigenen Nutzen zurückstellt; konkret ist das die Hilfe für Patroklos (vgl. dazu die Anm. zu 1359a3f.), davon lassen sich verschiedenartige Verallgemeinerungen bilden: z.B. die Erfüllung der

Pflicht (im weitesten Sinn, einschließlich der bloß sozialen Erwartung), den Tod des Freundes zu retten, der Nutzen für Patroklos, der Nutzen für die Gemeinschaft der Griechen, der Nutzen, der in der Wiederherstellung eines Zustands der ausgeglichenen Gerechtigkeit besteht usw. – Nur wenn man auf solche – als weithin anerkannt betrachtete – Regeln des Lobens zurückgreifen kann, erhält man mit dem zweiten Kriterium der Definition (a) eine gehaltvolle und nicht-zirkuläre Definition des Schönen.

Definition (b): Der Definitionsteil (b) ist, isoliert betrachtet, ausgesprochen vage. Offenbar geht es bei der Formel „aufgrund des Gutseins angenehm" darum, eine besondere Art des Genusses oder der Lust zu beschreiben, wie man sie nur gegenüber einem Guten empfindet. Dass man, wenn dem Schönen schon eine Form der Annehmlichkeit zugesprochen werden soll, diese von der gewöhnlichen Lust unterschieden muss, wäre konsequent vor dem Hintergrund, dass etwa in *EN* II 2, 1104b30–32, drei Klassen von distinkten Handlungszielen unterschieden werden, nämlich das Nützliche, Schöne und Angenehme. Es könnte hierin aber auch der Versuch liegen, eine Art ästhetischer Empfindung zu umreißen, und so einen ästhetischen Begriff des Schönen im Unterschied zu oder zur Ergänzung von Definitionsteil (a) festzuhalten. Ein solcher ästhetischer Begriff des Schönen ist auch in der *Rhetorik* aufgrund von Ausführungen wie in 1405b6–21 oder aufgrund des Begriffs der körperlichen Schönheit in I 5 erforderlich. Eine Brücke zwischen ästhetischer und ethischer geprägter Verwendung liefert am ehesten die Vorstellung von der Schönheit als einer Art funktionaler Vortrefflichkeit (vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1361b7–14 – jedoch ist die funktionale Vortrefflichkeit nur Bestandteil des philosophischen, nicht des populären Glücksbegriffs). Versteht man die Formel dagegen im Sinne von „*ausschließlich* aufgrund des Gutseins angenehm", dann könnte sie auch dazu dienen, andere Arten der Annehmlichkeit oder Nützlichkeit auszuschließen, etwa in dem Sinn, dass das Schöne nicht für jemand Bestimmten nützlich und dadurch angenehm sein darf, sondern schlechthin gut und nur aufgrund dieses Gutseins angenehm sein muss; auf diese Weise käme (b) der (nun wieder eher ethisch geprägten) Aussage von 1389b37–1390a1 nahe: „Das Nützliche nämlich ist für einen selbst ein Gut, das Schöne ist ein Gut schlechthin."

Unstrittige Fälle des Schönen: Wie sich bei der Diskussion von Definition (a) gezeigt hat, bleiben die Definitionen des Schönen gehaltlos, solange sie nicht zumindest auf einen anerkannten Begriff des Lobenswerten zurückgreifen können. Es wurde argumentiert, dass sich am Achill-Beispiel aus *Rhet.* I 3 einige offenbar weithin anerkannte Merkmale des Lobenswerten festmachen lassen. Die aus einem anerkannten Begriff des Lobenswerten gewonnene Definition des Schönen lässt sich nun auch dadurch überprüfen, dass sie direkt mit Fällen konfrontiert wird, in denen der Begriff des Schönen nach allgemeiner Auffassung zu Recht gebraucht wird. *1. Fall:* In Platons *Gorgias* möchte der Sophist Polos seine Präferenz für das Unrechttun gegenüber dem Unrechtleiden begründen; obwohl er die konventionelle Moral und deren Zurückhaltung gegenüber dem Unrechttun verwerfen möchte, hält er das Unrechttun für schändlicher als das Unrechtleiden, obschon für schlechter im Sinne von ‚nachteilhaft' (vgl. *Gorgias* 474c). Für seine Kritik an der konventionellen Moral versucht er nun nicht etwa zu zeigen, dass das Unrechtleiden nur scheinbar schöner sei als das Unrechttun, sondern lässt diese Ein-

schätzung unberührt und versucht lediglich den eigenen Nutzen gegenüber dem Schönsein aufzuwerten. Die Dialogpartner halten es daher ungeachtet ihrer entgegengesetzten normativen Standpunkte für unstrittig, dass die freiwillige Inkaufnahme des Unrechtleidens zur Vermeidung des Unrechttuns als etwas Schönes gilt: Hierbei handelt der Betreffende (i.) freiwillig, (ii.) unter Zurückstellung seines eigenen Nutzens, (iii.) in Erfüllung einer Handlungsweise, zu der er sich verpflichtet fühlt. *2. Fall:* Bei der Erörterung der verschiedenen Charaktertypen in *Rhet.* II 12–17 heißt es von den jungen bzw. von den alten Menschen: „... wählen sie eher, das Schöne zu tun als das Nützliche; denn sie leben eher durch den Antrieb des Charakters als durch die Überlegung, es richtet sich aber die Überlegung auf das Nützliche, die Tugend aber auf das Schöne“ (1389a34–36). „Auch leben sie mit Blick auf das Nützliche und nicht auf das Schöne, und das mehr als man sollte, weil sie selbstliebend sind. Das Nützliche nämlich ist für einen selbst ein Gut, das Schöne ist ein Gut schlechthin.“ (1389b36–1390a1) Hierin sind folgende Annahmen über das Schöne vorausgesetzt: Das Schöne und das Nützliche können auseinandertreten. Wer aufgrund des kalkulierten Nutzens handelt, handelt nicht schön. Schön ist das, worauf sich die Tugend richtet. Die Vernachlässigung des Schönen zugunsten des Nützlichen gereicht zum Tadel und ist Ausdruck einer beanstandenswerten Form der Selbstliebe.

Zum Begriff des Schönen vgl. O‘Neill (1939), Allan (1971), Irwin (1985), Rogers (1993).

(2.) *Definition der Tugend:* Die Tugend stand bei der Definition des Schönen schon im Hintergrund und wird daher auch als Paradigma für das Schöne eingeführt, weil die Tugend gut und dabei lobenswert sei. Die beiden Definitionen oder Teildefinitionen der Tugend:

(a) „eine Fähigkeit (δύναμις), Güter zu beschaffen und zu bewahren“,

(b) „eine Fähigkeit (δύναμις), viele und große Wohltaten zu erweisen ...“,

haben mit der Definition der Charaktertugend in den *Ethiken* (*EE* II 10, 1227b8–10, *EN* II 6, 1106b36–1107a2): „Es ist also die Tugend eine Charaktereigenschaft, die sich in freien Entscheidungen manifestiert (ἕξις προαιρετική), in einer Mitte mit Bezug auf uns befindlich, (und zwar einer Mitte) wie sie bestimmt wird durch die Vernunft und dadurch, wie sie ein Vernünftiger bestimmen würde“ (*EN* II 6, 1106b36–1107a2), offensichtlich gar nichts gemeinsam.

(2.1) *Vergleich mit dem Tugendbegriff der Ethiken:* Indem die Tugend in der *Rhetorik* als Fähigkeit bestimmt wird, kommen die differenzierenden Betrachtungen zur Gattung der Tugend in *EN* II 4, 1106a6–13 hier nicht zur Geltung, auch wenn Aristoteles an anderen Stellen der *Rhetorik* (z.B. 1362b13) die Tugenden ganz beiläufig auch als Charaktereigenschaften (ἕξεις) anspricht. Weil die ἕξις in *EN* II nicht nur einen Gegenbegriff zu natürlichen Fähigkeiten bildet, sondern auch für das Moment der Beständigkeit zuständig ist, sind die Tugenden nach der *Rhet.*-Definition eher auf einzelne Handlungen bezogen als in der Ethik. Gegenüber den *Ethiken* fehlt den *Rhet.*-Definitionen die definitorische Verankerung der Entscheidung und somit der Freiwilligkeit (es ist wahr, dass – wie u.a. Grimaldi (I 195) anführt – auch die *Rhet.* in 1367b21 ff. einen Zusammenhang von Tugend

und Entscheidung herstellt, jedoch bleibt es hier bei einem endoxischen Zusammenhang, ohne dass die Entscheidung in die Definition der Tugend gelangen würde), es fehlt jeder Bezug auf eine Seelenlehre und somit auch das Kriterium der Vernunftgemäßheit, und es fehlt selbstverständlich auch der Bezug auf die *Mesotes*-Lehre (sowohl der Bezug auf die Lehre der richtigen Mitte selbst als auch auf die Voraussetzung dieser Lehre, dass Charaktertugenden auf Lust und Unlust bzw. auf emotionale Zustände bezogen sind). Während die Tugenddefinition der *EN* vor dem Hintergrund zu verstehen ist, dass die (Charakter-)Tugend insgesamt die eigentümliche Vortrefflichkeit des arationalen Seelenteils darstellt, lassen sich die Tugenden nach der *Rhet.*-Definition gemäß der Art der jeweiligen Güter oder Wohltaten voneinander separieren, ohne dass eine übergreifende Einheit unter den Einzeltugenden sichtbar würde. Dass sich zum Vergleich nur die Definition der Charaktertugenden, jedoch keine Verstandes- und Charaktertrugenden umfassende Definition anbietet, hebt eine weitere Differenz hervor, nämlich dass eine systematische Unterscheidung der beiden Tugendtypen – dem Fehlen einer Seelenlehre entsprechend – ausbleibt, und die einzige definierte Verstandestugend, die Klugheit (φρόνησις), der Funktionsweise der übrigen Tugenden angepasst wird. In der Anm. (9.) zu 1366b9–22 wird außerdem deutlich, dass im populären Verständnis der Tugenden diese nicht wesentlich von natürlichen Eigenschaften unterschieden sind, welche vom Standpunkt der *Ethiken* aus gar keine echten Tugenden sein können.

(2.2) *Grundzüge des populären Tugendbegriffs:* In Platons *Menon* soll die Dialogfigur Menon einen vor-philosophischen Begriff der Tugend vorführen, wofür er zunächst zwischen der Tugend des Mannes, der Frau und der Kinder unterscheidet (71e). Unabhängig von diesen rollenspezifischen Unterschieden wird von der Tugend erwartet, dass die Menschen „durch sie ihr eigenes Hauswesen und ihre Polis gut verwalten, ihre Eltern pflegen, Mitbürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen verstehen, wie es eines guten Mannes würdig ist" (91a). Die Tugend des Mannes soll „hinreichend dafür sein, dass er die Angelegenheiten der Polis ausführt, und, indem er handelt, den Freunden Gutes tut und den Feinden schadet, und dass er sich davor hüten kann, selbst solches (von Feinden) zu erleiden" (71e). Die Tugend-Definition (a) der *Rhetorik* hat mit dieser Einschätzung gemeinsam, dass die Tugenden in die Lage versetzen sollen, das zu erreichen, was man seinen Aufgaben gemäß für erstrebenswert hält. Während im populären Tugendbegriff von Platons *Menon* diese Ziele allgemein durch das gelingende Handeln im privaten und öffentlichen Bereich, gegenüber Freunden und Feinden beschrieben wird, werden sie in der *Rhetorik* nur als Güter beschrieben, was deshalb sinnvoll ist, weil die Diversifikation dieser Güter nach der Aufzählung aus *Rhet.* I 5 vorausgesetzt werden kann. Mit der Betonung der Güter ist Definitionsteil (a) ohnehin ganz auf den populären Glücksbegriff aus *Rhet.* I 5 (vgl. die Anm. (3.) zu 1356b18–31) zugeschnitten: Wenn das, was man letztlich erstrebt, die Teile des Glücks sind, dann werden diejenigen Fähigkeiten als Tugenden geschätzt, die einem ermöglichen, diese Güter zu erwerben, zu bewahren und für sich und andere einzusetzen (vgl. die Anm. zu 1360b16f.). Während im Definitionsteil (a) offen bleibt, zu wessen Gunsten die durch die Tugenden erworbenen und bewahrten Güter eingesetzt werden, definiert (b) die Tugenden durch deren wohltätige, d.h.

hier: altruistische, Wirkung. Da eine altruistische Verwendung der betreffenden Güter auch durch (a) nicht ausgeschlossen ist, hat (b) vor allem die Funktion, die altruistische Verwendung der Güter hervorzuheben. Eine solche Betonung ist schon deshalb erforderlich, weil die Tugend über den Begriff des Schönen in das Thema des Lobes eingeführt wurde, und dieser Begriff nicht erfüllt wäre (vgl. oben, Anm. (1.)), wenn Tugend nur Güter um des eigenen Vorteils willen akquirieren würde. Auch der (b)-Teil der Definition hat eine Entsprechung in der populären Tugenddefinition des *Menon*, nach der die Tugend einem auch ermöglichen muss, den Freunden Gutes zu tun.

(2.3) *Vereinbarkeit mit dem philosophischen Tugendbegriff?* Bei der Frage, ob die Tugend-Definition der *Rhetorik* eine mit den *Ethiken* unvereinbare Position zum Ausdruck bringt, steht meistens der Begriff der Fähigkeit (δύναμις) im Vordergrund, der in *EN* II 4 ausdrücklich als Gattung der Tugend zurückgewiesen wird (vgl. dazu oben, Anm. (2.1)). Nun haben einige Autoren argumentiert (vgl. Ryan (1972, 301, Fußn. 18), Grimaldi (I 194f.), Wörner (1990, 214f.)), dass die Bestimmung der Tugend als Fähigkeit noch keine Unvereinbarkeit der als populär dargestellten Auffassung der *Rhetorik* und der philosophischen Position begründet. Weil der Begriff der Fähigkeit in der *Rhetorik* wohl eher unspezifisch gebraucht ist und weil die diesbezügliche Terminologie der *Rhetorik* (wie schon in Anm. (2.1) gezeigt) keinerlei Dogmatismus erkennen lässt, ist dieser Hinweis auch durchaus berechtigt. Allerdings sind die daraus abgeleiteten Stellungnahmen zur Affinität von *Rhetorik* und *Ethiken* in der Frage der Tugend überstürzt; vgl. Ryan (1972, 301): „Up to this point about midway through the chapter everything is substantive Aristotelian doctrine which, though described in a different way from that found in the other treatises, does not conflict with what is found in them." Oder vgl. Grimaldi (I 198): „Again one is forced to conclude that although the explanation in *EN* is more embracing and detailed, that of the *Rhetoric* does not differ in the essential details." – Insofern solche Stellungnahmen tatsächlich nicht mehr als die bloße *Vereinbarkeit* der Positionen behaupten wollen, sind sie trivial, weil diese Kompatibilität der in der *Rhetorik* beschriebenen populären Vorstellung mit der philosophischen Konzeption des Aristoteles genau von der Art ist, wie sie nach Aristoteles immer zwischen einer philosophischen Theorie (die die „φαινόμενα" zu bewahren versucht: vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 2, 1145b2–7) und dem richtigen Kern der anerkannten Meinungen bestehen soll (wie sich schon bei der Diskussion der εὐδαιμονία in *Rhet.* I 5 gezeigt hat: vgl. die Anm. (2.) zu 1360b14–18). Insofern sie mehr behaupten wollen – etwa dass sich der Unterschied zwischen *Rhetorik* und *Ethiken* auf unterschiedlich detaillierte Darstellungsformen reduzieren lässt –, sind sie falsch. Ein substantieller Unterschied zwischen *Rhetorik* und *Ethiken* besteht zum Beispiel darin, dass der Tugendbegriff der *Ethiken* eudaimonistisch fundiert ist, während die Tugend in der populären Vorstellung (genau genommen natürlich in der Vorstellung, die Aristoteles von der populären Vorstellung hat) in einem potentiellen Spannungsverhältnis zum individuellen Glücksstreben steht:

(2.3.1) *Eudaimonistischer versus nicht-eudaimonistischer Tugendbegriff:* Wenn Tugenden als Fähigkeit zur Beschaffung bestimmter Güter gesehen werden, dann können sie in gewisser Weise zum Glück des Betreffenden beitragen, inso-

fern sich das Glück aus dem Haben eben dieser Güter zusammensetzt. Jedoch ist der Beitrag der als Fähigkeiten konzipierten Güter zum Glück grundsätzlich ambivalent: Diese – instrumentell verstandenen – Fähigkeiten können den von ihnen erwarteten Beitrag zum Glück leisten, sie können aber auch zum Gegenteil ausschlagen. Was den populären Begriff der Tugend aber noch mehr vom Ziel des eigenen Glücks distanziert, ist der Umstand, dass Tugenden wesentlich durch ihren altruistischen Anteil bestimmt sind. Zumindest im Konfliktfall muss die tugendhafte Handlung eher dem Wohl des anderen als dem eigenen Glück dienen. Da die Tugenden aufgrund ihres Schön-Seins geschätzt werden, sind gerade die größten Tugenden solche, die dem anderen, nicht dem Agenten selbst nützen (vgl. Anm. (2.) zu 1366b3–9). Die Tugenden, die unter einen solchen, nicht eudaimonistisch fundierten Tugendbegriff fallen, können jederzeit mit dem individuellen Glücksstreben in Konflikt geraten, ja folgen geradezu einer dem Streben nach eigenem Glück (im populären Sinn) entgegengesetzten Tendenz.

Die Aristotelische Ethik schließt diesen Konflikt, der bei einer populären Auffassung der Tugend (und des Glücks) unvermeidlich ist, zwar nicht strikt aus (wie die sokratische oder alt-stoische Ethik) nimmt ihm aber die Spitze, indem sie erstens Revisionen im populären Glücksbegriff vornimmt (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1360b14–18; wobei ‚Revision' bei Aristoteles natürlich nicht meint, dass die populären Auffassungen dadurch auf den Kopf gestellt werden; vielmehr soll der philosophische Prozess den jeweils richtigen Kern der populären Vorstellung bewahren) und zweitens eine Erklärung der Tugend gibt, die zeigen soll, dass die recht verstandenen Tugenden diejenigen Vortrefflichkeiten der spezifisch menschlichen Seelenteile darstellen, durch die das menschliche Glück definiert wird. Insofern sind die Tugenden in der Aristotelischen Ethik eudaimonistisch fundiert und tragen daher zum Glück nicht (nur) instrumentell bei, sondern sind Teil der Beschreibung, worin das spezifisch menschliche Glück besteht, so dass ihre Anwesenheit – schließt man extreme Hindernisse in den äußeren Bedingungen aus – im Allgemeinen das Glücklich-Sein bedeutet. Für dieses Projekt bestimmt Aristoteles keinen neuen Tugendkatalog (vgl. dazu unten, Anm. (1.) zu 1366b9–22), sondern gibt eine Neubeschreibung der anerkannten Tugenden, durch die deutlich wird, dass es sich bei ihnen um gar nichts anderes als um Aspekte der gesuchten Vortrefflichkeit der menschlichen Seele handelt. Denselben Tugenden (mit Ausnahme der dianoetischen), die in der populären Auffassung der Tugend – wie sie Aristoteles dem vorliegenden *Rhet.*-Kapitel zufolge sieht – nicht primär wegen ihres Beitrags zum eigenen Glück, sondern aufgrund ihres Schön-Seins geschätzt werden, gibt erst die Ethik eine eudaimonistische Fundierung. Die Übereinstimmung im Bestand der Tugenden darf daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Unterschied zwischen den zugrunde liegenden Konzeptionen ein ganz bedeutender – nämlich der zwischen eudaimonistisch und nicht-eudaimonistisch begründeten Tugenden – ist. Dieser Unterschied braucht jedoch nicht notwendig als ein solcher verstanden zu werden, wie er zwischen konkurrierenden Konzeptionen herrscht; vielmehr kann man die philosophische Theorie als den Versuch sehen zu zeigen, wie die Probleme, in die man sich auf der Ebene des einfachen, populären Verständnisses notwendig verstrickt, vom Philosophen behoben werden können, ohne dass man dafür den Katalog der schon auf populärer Ebene hochgeschätzten Tugenden auf-

heben müsste. So betrachtet erhält man durch den Vergleich von populärer und philosophischer Tugendkonzeption nicht nur eine Erklärung für die augenfälligen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen der *Rhetorik* und den *Ethiken*, sondern es lässt sich auch die Aufgabe, der sich das Projekt der philosophischen Ethik des Aristoteles stellt, differenzierter beschreiben.

a35 „notwendigerweise“: Die ‚Schönheit‘ der Tugend soll, wie im Prinzip auch die ‚Schönheit‘ der später angeführten Begebenheiten, aus der Eingangsdefinition begründet werden können.

b2 „Großgeartetheit (μεγαλοπρέπεια), Großgesinntheit (μεγαλοψυχία)“: Die Übersetzungen sind nahezu unbrauchbar; andere im Umlauf befindliche Wiedergaben sind auch nicht überzeugender. Was gemeint ist, erörtert Dirlmeier (⁹1991, 362ff. und 370ff.). Zur Sache vgl. Anm. (7.) und (8.) zu 1366b9–22.

b2–3 „Sanftmut (πραότης)“: Der Ausdruck ist nach **β** und bei Anonymos überliefert, fehlt jedoch in **A**, offenbar weil die Tugend der Sanftmut in 1366b9ff. nicht mehr eigens definiert wird; dies gilt aber auch für die in Zeile b3 genannte Tugend der σοφία, die allerdings einheitlich überliefert ist; die Sanftmut wird immerhin in Kap. II 3 als eine der Emotionen behandelt, während die σοφία in der ganzen Schrift nicht mehr erwähnt wird. Denkbar wäre aufgrund der Differenz zu Abschnitt 1366b9ff. auch, dass hier von fremder Hand begonnen wurde, eine Angleichung an die Tugendkataloge der *Ethiken* vorzunehmen.

b3 „Klugheit (φρόνησις)“: Der zur Übersetzung von ‚φρόνησις‘ gut eingeführte Ausdruck ‚Klugheit‘ meint im Deutschen vorwiegend eine wertneutrale Art von Intelligenz zur Verwirklichung beliebiger Zwecke. Deshalb ist er für die Bezeichnung der aus den *Ethiken* als ‚φρόνησις‘ bekannten Tugend eher ungeeignet, weil dort die φρόνησις gerade von einer solchen Fähigkeit, die man im Deutschen unter ‚Klugheit‘ versteht, abgesetzt wird (vgl. *EN* VI (= *EE* V) 13, 1144a24ff.). In der *Rhetorik* findet sich jedoch ein weiterer Begriff der φρόνησις (vgl. dazu Anm. (9.) zu 13656b9–22), weswegen die Übersetzung ‚Klugheit‘ hier im Unterschied zu den *Ethiken* ganz gut passt. Weitere Übersetzungen diskutiert Ebert (1995, 172f.).

1366b3–1366b9 Bevor Aristoteles die Tugenden im Einzelnen durchgeht, gibt er ein Kriterium für die Formulierung einer Rangfolge zwischen verschiedenen Tugenden: Da es in der Definition der Tugend liegt, eine Fähigkeit zum Erweisen von Wohltaten zu sein, ist diejenige Tugend die größte, die den jeweils anderen in höchstem Maße nützlich ist. Dieses Kriterium findet Bestätigung in dem Umstand, dass allgemein die Gerechtigkeit und die Tapferkeit am meisten Ansehen genießen, weil die eine im Frieden, die andere im Krieg anderen nützlich ist. Aufgrund desselben Kriteriums folgt als nächstes die Freigebigkeit, weil die Freigebigen dazu tendieren, aufopfernd zu sein, und nicht um die am meisten begehrten Dinge wetteifern.

(1.) Der Abschnitt endet – was einige Kommentatoren übersehen – in Zeile 1366b9 und nicht erst in 1366b22; die Erwähnung der drei Tugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit und Freigebigkeit im vorliegenden Abschnitt hat nämlich nur den

Sinn, die These, dass diejenigen Tugenden die größten seien, die in höchstem Maße anderen nützlich sind, zu erläutern. Es geht hier noch nicht um die Definition der drei Tugenden; ansonsten wäre die wiederholte Behandlung dieser drei Tugenden im folgenden Abschnitt 1366b9–22, in dem es dann tatsächlich um die Definition der Einzeltugenden geht, nicht zu erklären.

(2.) *Der Nutzen des anderen*: Der Abschnitt wendet allein den Definitionsteil (b) aus 1366a33–b3 zur Hierarchisierung der verschiedenen Tugenden an; damit gewinnt der Aspekt, dass die Tugend für den anderen nützlich sein müsse, ein stärkeres Gewicht als in der ursprünglichen Tugenddefinition. Dass besonders der Nutzen für andere lobenswert ist, stimmt zwar mit der Bestimmung des Schönen (vgl. Anm. (1.) zu 1366a33–b3) überein, ist aber eine einseitige Anwendung des Kriteriums ‚schön sein', denn dieses fordert nicht ausdrücklich diesen Fremdnutzen, sondern dass die entsprechenden Handlungen nicht um des eigenen Vorteils willen erfolgten. Die Betonung des Fremdnutzens scheint daher aus einer besonders plakativen (und daher möglicherweise als populär gemeinten) Verwendung des ursprünglichen Kriteriums für Lobbarkeit herzurühren, weil der Fremdnutzen, der unter Aufopferung des Eigennutzens erzielt wird, ein besonders einleuchtender Fall von lobenswertem Verhalten zu sein scheint. So beinhaltet das hier angeführte Beispiel vom Nutzen des Tapferen in der Schlacht stets die Möglichkeit der Selbstaufopferung im Sinne des eigenen Todes zugunsten der anderen; vgl. *EN* IX 8, 1169a16–20: „Vom Tugendhaften ist aber wahr, dass er sowohl um der Freunde als auch um des Vaterlandes willen vieles tut, und auch stirbt, wenn es sein muss. Er wird Geld, Ehre und überhaupt die umkämpften Güter fahren lassen, indem er für sich selbst das Schöne beansprucht." Für die Gerechtigkeit wird zumindest die tendenzielle Aufopferung des Eigeninteresses nochmals in 1367a18–29 unter dem Aspekt des Schön-Seins der Tugend hervorgehoben.

Es wäre jedoch der Eindruck falsch, dass in der Würdigung des Fremdnutzens allein ein wesentlicher Unterschied zwischen der Theorie von der populären Moral in der *Rhetorik* und der philosophischen Theorie in den *Ethiken* bestünde. Abgesehen vom Kontext der Freundschaft, in dem der Freund das Gute zwar für den anderen will, die Struktur dieses Wollens aber zusätzlich dadurch komplex wird, dass der Freund das Gut für den Freund nicht wie für einen wirklich anderen, sondern wie für ein anderes Selbst („ἄλλος αὐτός": *EN* IX 4, 1166b32) will, wird der Nutzen des anderen vor allem mit Blick auf die Gerechtigkeit als allgemeiner Tugend betont. Sie gilt als vollkommene Tugend, genau insofern sie „die Anwendung" der Tugend (*EN* V (= *EE* IV) 3, 1129b31) bzw. aller Tugenden „gegenüber einem anderen" (1129b27) ist; deswegen gilt sie auch als ein „fremdes Gut (ἀλλότριον ἀγαθόν)" (1130a3). Jedoch wird für diesen Fremdnutzen keineswegs die Aufopferung des Eigennutzens verlangt; vielmehr betont Aristoteles, dass man die Tugend „auch gegenüber dem anderen gebrauchen kann, *nicht nur für sich selbst*" (1129b32 f.).

b3 „Notwendigerweise ...": Welches die größten Tugenden sind, folgt notwendig aus der Definition (b) der Tugenden (vgl. Anm. (2.) zu 1366a33–b3), wenn man annimmt, dass diejenigen Tugenden die größeren sind, die diese Definition in höherem Maße erfüllen.

1366b9–1366b22 In diesem Abschnitt werden die einzelnen Tugenden genannt und jeweils kurz definiert. Jeder Tugend wird ein korrespondierendes Laster gegenübergestellt:

(1.) *Der Tugendkatalog der* Rhetorik*:* Neben den vier in Platons *Politeia* IV 427c–444a als Tugendsystem entwickelten ‚Kardinal'-Tugenden, kommen hier mit der Freigebigkeit, der Großgesinntheit und der Großgeartetheit vor allem Tugenden zu Ehren, die aufgrund des Nutzens für andere von Bedeutung sind. Als Unterschied zu den Tugendkatalogen der *Ethiken* fällt die nicht vollzogene Unterscheidung zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden und das Fehlen aller dianoetischen Tugenden außer der Klugheit auf (abgesehen von dem flüchtigen und suspekten Auftritt der σοφία in 1366b3, deren Fehlen im vorliegenden Abschnitt kein Zufall sein dürfte). Ansonsten fehlen hier zwar einige der in *EN* III 9 bis IV oder *EE* II 3 genannten Tugenden, die hier nicht genannten Tugenden spielen aber auch in den *Ethiken* nicht die prominenteste Rolle oder werden innerhalb der *Rhetorik* in anderen Zusammenhängen behandelt (wie die Freundschaft/Liebe (φιλία), die Scham (αἰδώς), die Sanftmut (πραότης) und die Billigkeit (ἐπιείκεια)). Daher ist die Differenz zu den *Ethiken* hinsichtlich des Bestands an (Charakter-)Tugenden – verglichen mit den Differenzen in der Definition der Tugend – eher unerheblich (eine Vermutung, warum das so sein könnte, wird in Anm. (2.3.1) zu 1366a33–b3 formuliert).

(2.) *Allgemeine Merkmale der Einzeldefinitionen:* Ganz ähnlich wie in der pseudo-aristotelischen Schrift *De virtutibus et vitiis* wird jeder einzelnen Tugend nur ein einziges Laster gegenübergestellt. Daher fehlen auch Anzeichen für die Anwendung der *mesotês*-Lehre (vgl. unten, Anm. (2.1)). Anders als in den *Ethiken* werden die Tugenden nicht im Verhältnis zu emotionalen Reaktionen bestimmt (zur emotionalen Analyse der Tugenden in den *Ethiken* vgl. Kosman (1980)), wie etwa die Tapferkeit in den *Ethiken* mit Blick auf Furcht und Zuversicht beschrieben wird. Entsprechend werden die einzelnen Tugenden nur über die äußeren Handlungsweisen beschrieben, die sie ermöglichen. Bei den meisten Tugenden wird der Nutzen für andere betont. Drei Definitionen enthalten den Zusatz „wie es das Gesetz befiehlt" (vgl. unten, Anm. (2.2)).

(2.1) *Das Fehlen der* mesotês*-Lehre:* Die Analyse der Einzeltugenden in den *Ethiken* zeichnet sich dadurch aus, dass jede Charaktertugend als die richtige Mitte zwischen einem Übermaß und einem Mangel beschrieben wird (zur Deutung dieser Lehre vgl. etwa Wolf (1995), Bosley (1995), Curzer (1996); zu der Lehre, dass diese Mitte immer eine ‚Mitte mit Bezug auf uns' sein müsse, vgl. Leighton (1995), Brown (1997)). Das Fehlen dieser Lehre bei der Beschreibung der Einzeltugenden in der *Rhetorik* hat die Kommentatoren schon immer beschäftigt. Die Erklärungen für das Fehlen der *mesotês*-Lehre können unter folgende drei Überschriften gebracht werden: (i.) Aristoteles hatte diese Lehre noch nicht entwickelt, als er die entsprechenden Passagen der *Rhetorik* verfasst hat. (ii.) Die *mesotês*-Analyse kann mühelos als Hintergrund der hier vorgetragenen Definitionen hinzugedacht werden, aufgrund des Anlasses der Abhandlung wäre eine Nennung von zwei Extremen zu jeder Tugend aber unnötig kompliziert. (iii.) Aristoteles trennt deutlich zwischen dem populären und dem eigenen philosophischen Tugendbegriff; selbst wenn die Tugendlehre der *Ethiken* bei der Abfassung der *Rhetorik* schon voll entwickelt wäre, würde er sie in der *Rhetorik* nicht verwenden.

Wie Rosenfield (1965) weisen verschiedene Autoren darauf hin, dass es Spuren der *mesotês*-Lehre in *Rhetorik* durchaus gebe, etwa bei der Behandlung der Verfassungen in I 4, bei der Gegenüberstellung der verschiedenen Altersgruppen in II 12–14 und bei der Bestimmung des so genannten guten Stils in Buch III. Dies ist aber eine für das vorliegende Problem unzulängliche Vorgehensweise, denn ob Aristoteles, als er die *Rhetorik* ausgearbeitet hat, schon die Lehre gekannt hat, dass das jeweils Richtige eine Mitte zwischen zwei Extremen sein muss, steht eigentlich gar nicht zur Debatte; vgl. dazu die Anm. (1.2.2.1) zu 1404b1–5; worüber man allenfalls sinnvoll diskutieren kann, ist die Frage, ob er diese allgemeine Lehre von der richtigen Mitte zu diesem Zeitpunkt schon auf die Beschreibung der Einzeltugenden angewandt hatte. Diese Anwendung der *mesotês*-Struktur auf die Analyse der Einzeltugenden könnte in der Tat eine Errungenschaft sein, die nicht in eine der ersten Schaffensphasen des Aristoteles fällt. Auch ist zu bedenken, dass die Darstellung der Einzeltugenden insbesondere in der *Nikomachischen Ethik* nicht nur eine Anwendung des *mesotês*-Schemas enthält, sondern sich bereits in auffallend souveräner Handhabung dieser Lehre über eine nur schematische Anwendung der *mesotês*-Lehre hinwegsetzt. Dennoch reicht die entwicklungsgeschichtliche Erklärung allein noch nicht aus; denn auch wenn es plausibel ist zu sagen, dass die *Rhetorik* auf keine Ausarbeitung der *mesotês*-Lehre für die Einzeltugenden zurückgreifen konnte, die dem Differenzierungsgrad der *Ethiken* gleichgekommen wäre, so gibt es dennoch zuverlässige Anzeichen dafür, dass Aristoteles bei der Ausarbeitung der *Rhetorik* schon alle Voraussetzungen für eine *mesotês*-Analyse der Tugenden in Händen hielt: So nennt er zwar bei den vorliegenden Definitionen jeweils nur eine einzige Verfehlung zu jeder Tugend, schon in Abschnitt 1367a32–b7 führt er jedoch – ganz beiläufig – für die Tugenden Tapferkeit und Freigebigkeit das für die *mesotês*-Analyse erforderliche zweite Gegenstück ein (darauf hat schon Krämer (1959, 360) hingewiesen). Daher wäre der Autor der *Rhetorik* zweifellos dazu in der Lage gewesen, zumindest für diese Tugenden eine Darstellung zu geben, die die Tugenden entsprechend der *mesotês*-Struktur zwischen *zwei* konträre Verfehlungen im Sinne des Zuviel und Zuwenig platziert hätte.

Somit hat Aristoteles offenbar bewusst auf eine solche Präsentation der Tugenden verzichtet, was man unschwer damit erklären kann, dass die Tugendkonzeption, die sich in der *mesotês*-Lehre ausdrückt, nicht mit derjenigen Auffassung vom Wesen der Tugenden übereinstimmt, die Aristoteles für die populäre hält (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1366a33–b3). Da der populäre Tugendbegriff in der Aristotelischen Rekonstruktion nicht auf einer Lehre der verschiedenen Seelenteile und daher auch nicht auf dem Begriff der Vortrefflichkeit der menschlichen Seele beruht, die *mesotês*-Lehre der Tugend aber wesentlich Teil einer solchen umfassenden Seelenlehre ist, wäre die Übertragung einzelner Momente der *mesotês*-Lehre auf den populären Tugendbegriff nahezu sinnlos. Schließlich scheint es kein Zufall zu sein, dass die Vorstellung einer *übertriebenen* Freigebigkeit, einer *übertriebenen* Tapferkeit usw. in der Rekonstruktion des populären Tugendbegriffs systematisch ausgeschlossen wird, denn wenn nach Abschnitt 1366b3–9 solche Tugenden die größten sind, die den anderen in höchstem Maße nutzen, dann würde eine solche Beschränkung, wie sie im Tugendbegriff der *Ethiken* vorgenommen wird, dem populären Tugendverständnis geradewegs widersprechen.

(2.2) „wie es das Gesetz befiehlt“: Die Bestimmungen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit enthalten diesen Zusatz. Für originelle Kommentierungsideen zu dieser Formel vgl. Cope/Sandys I und Grimaldi I *ad locum*. Dass darin eine besondere Beziehung bestimmter Tugenden zur Gemeinschaft zum Ausdruck käme, wird widerlegt durch die Anwendung dieser Formel auf die Besonnenheit, die keinesfalls weniger auf das Individuum bezogen ist, als die Tugenden, deren Definition diese Formel nicht enthalten. Gemeint ist, was in der *Nikomachischen Ethik* durch die Vorstellung der Gerechtigkeit als allgemeiner Tugend beschrieben ist, d.h. die Anwendung aller Einzeltugenden im Hinblick auf einen anderen und prinzipiell in Übereinstimmung mit dem (richtigen) Gesetz; vgl. dazu *EN* V (= *EE* IV) 3, 1129b17–25: „Daher nennen wir auf die eine Weise gerecht, was das Glück und seine Teile in der politischen Gemeinschaft hervorbringt und bewahrt. Es ordnet aber das Gesetz an, die Werke des Tapferen zu vollbringen, wie zum Beispiel nicht die Schlachtreihe zu verlassen und nicht zu fliehen und nicht die Waffen wegzuwerfen, und (es ordnet an), die Werke des Besonnenen zu tun, wie zum Beispiel keinen Ehebruch und keine Misshandlungen zu begehen, und (es ordnet an), die Werke des Sanftmütigen zu tun, wie zum Beispiel nicht zu schlagen und zu verleumden. Ebenso verhält es sich mit den anderen Tugenden und Schlechtigkeiten, die einen befiehlt es, die anderen verbietet es, das richtig erlassene Gesetz auf richtige Weise, auf schlechte Weise das leichtfertig erlassene Gesetz.“

Da die Norm hierbei das *richtig* erlassene Gesetz ist, bringt der Verweis auf die Anordnung des Gesetzes keinerlei relativistische Tendenz in den Tugendbegriff mit hinein, etwa in dem Sinne, dass das Gesetz der Spartaner, wenn es ein richtiges ist, etwas substantiell anderes mit Blick auf diese Grundtugenden befiehlt als das Gesetz der Athener. Die Vorkehrung, die durch die Formel „wie es das Gesetz befiehlt“ getroffen wird, dürfte deshalb ein Teil derjenigen Beschränkung sein, die auch durch den Ausdruck „ὀρθὸς λόγος (richtige Überlegung)“ bzw. „κατὰ ὀρθὸν λόγον (gemäß der richtigen Überlegung)“ ausgedrückt wird, nämlich – ganz allgemein gesagt – dass das Standhalten in der Schlachtreihe, die Enthaltung von Begierden usw. *auf die richtige Weise* geschieht. Anders als die richtige Überlegung bezieht sich das Gesetz aber nur auf äußere Handlungen und schließt außerdem nur die jeweils gemeinschaftsschädliche Seite der Verfehlung aus (also zum Beispiel den Ehebruch als Konsequenz der Zügellosigkeit, nicht jedoch das Verhalten, das einem zu niedrigen Aufkommen an Begierde entspricht).

Dass die Formel bei den Tugenden Freigebigkeit, Großgesinntheit und Großgeartetheit fehlt, braucht nichts zu bedeuten, da es in dem angeführten *EN*-Zitat ausdrücklich heißt, für alle Tugenden gelte dasselbe. Es könnte aber auch bedeuten, dass die für diese Tugenden typischen Handlungsweisen eher als supererogatorisch angesehen werden.

(3.) *Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)* ist die Tugend, durch die alle das Ihrige haben auf eine Weise, wie es das Gesetz befiehlt. Ihr ist die Ungerechtigkeit (ἀδικία) als korrespondierendes Laster entgegengesetzt. Vorbilder für populäre Auffassungen über die Gerechtigkeit finden sich in Platons *Politeia* I: Grundlage der Diskussion ist dort die Definition des Simonides, gerecht sei, jedem das ihm Gebührende zu geben (331e), die, wenn man ‚das Ihrige (τὰ αὑτῶν)‘ als vagere Version zu Simonides’ ‚das jedem Gebührende (τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ)‘ und ‚haben‘ einfach als

Ergebnis von ‚geben‘ nimmt, der vorliegenden Definition entspricht. Die populäre Definition, welche dann die Diskussion von *Politeia* I bestimmt: „Freunden Gutes und Feinden Schlechtes tun“ (332d), kann als Anwendung der Simonides-Formel verstanden werden. In Aristoteles' Bestimmung der Gerechtigkeit als Einzeltugend (im Unterschied zur Gerechtigkeit als allgemeiner Tugend; vgl. oben, Anm. (2.2)) in *EN* V (= *EE* IV) 5–7 wird diese Formel nicht ausdrücklich verworfen, aber die Formel ‚das Ihre bzw. das Seinige haben‘ wird so sehr differenziert und präzisiert, dass sie mit der populären Ausgangsformel nichts mehr gemein zu haben scheint: Das ‚Haben‘ kann nämlich (a) einerseits das Ergebnis einer Verteilung oder Zuteilung und (b) andererseits eines Tausches oder eines Ausgleichs sein; ‚das Seinige‘ und ‚das Gebührende‘ kann einmal (c) das gemäß einer Würdigkeit Gebührende (‚wenn einer, der a getan hat, b bekommt, dann gebührt es dem, der 2 a getan hat, 2 b zu bekommen‘) oder (d) das im Sinne der arithmetischen Gleichheit Gebührende sein. Die Kombination aus (a) und (c) definiert die austeilende (‚dianemetische‘) Gerechtigkeit und die Kombination aus (b) und (d) die ausgleichende Gerechtigkeit oder Tauschgerechtigkeit.

Dass das Gegenstück zur Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit ist, kann sich natürlich auf Entsprechungen in der *EN* berufen (vgl. V 9, 1134a6–8), ist aber nur eine Leerformel, solange nicht gesagt wird, worin die Ungerechtigkeit besteht. Weil die Gerechtigkeit etwas aus dem Erklärungsschema der Charaktertugenden fällt, geben dazu auch die *Ethiken* unterschiedliche Auskünfte; so stellt die *EE* dem Gerechten Gewinn (κέρδος) und Verlust (ζημία) gegenüber (1221a4) und die *EN* stellt den Rahmen der *mesotês*-Lehre für die Gerechtigkeit dadurch her, dass sie ihr ein Zuviel und ein Zuwenig gegenüberstellt (1133b31–32) und das gerechte Handeln als Mitte zwischen Unrechttun und Unrechtleiden bezeichnet (1133b30–31). Im Ansatz zu einer emotionalen Analyse des von der Gerechtigkeit abweichenden Zustandes nennt Aristoteles das Mehr-haben-Wollen (πλεονεξία) (vgl. dazu 1130a26) bzw. die Lust am Gewinn (1130b4). – Hinweise zu einer solchen Präzisierung der Ungerechtigkeit, die einen nicht nur wörtlichen Zusammenhang begründen könnten, fehlen, wobei (aufgrund der Anm. (2.) genannten Unterschiede) keine der hier genannten Präzisierungsoptionen für die *Rhetorik* in die engere Auswahl kommt.

(4.) *Tapferkeit (ἀνδρεία)* ist die Tugend, durch die man in Gefahren schöne Taten vollbringen kann auf eine Weise, wie es das Gesetz befiehlt. Ihr ist die Feigheit (δειλία) als korrespondierendes Laster entgegengesetzt. Der Bereich, in dem nach dieser Bestimmung Tapferkeit überhaupt nur auftreten kann ist der der Gefahr; dies stimmt mit einigen der in den pseudo-platonischen *Definitiones* genannten Bestimmungen der Taperkeit (412a) überein (vgl. auch *Top.* 117a35 f.: die Tapferkeit sei im Unterschied zu Gerechtigkeit und Besonnenheit nur dann und wann nützlich). Aus 1366b6 weiß man bereits, dass es sich dabei im Grund nur um Gefahren des Krieges handelt (vgl. *Top.* 151a12: Tapferkeit sei für „kriegerische Gefahren“ zuständig). Das unter den Gefahren des Krieges tugendhafte Verhalten besteht nach der vorliegenden Bestimmung der Tapferkeit darin, schöne Taten zu tun, und dies heißt, wie aus der Anm. (2.) zu 1366b3–9 hervorgeht, hier nichts anderes, als unter Zurückstellung des Interesses am eigenen Überleben den Freunden und Mitbürgern zu nützen (vgl. *EN* IX 8, 1169a16–30). Das entspricht in anderen Worten der ersten

(und daher populärsten) Tugenddefinition des Platonischen *Laches*, Tugend bestehe darin, in der Schlachtordnung standzuhalten, die Feinde abzuwehren und nicht vor ihnen zu fliehen (vgl. *Laches* 191a). Auf die Emotion der Furcht, auf deren Unterdrückung die populären Bestimmungen der Tapferkeit hinauslaufen, wird hier nicht eingegangen, sondern es bleibt bei einer Beschreibung äußerer Verhaltensweisen. Gegenüber der Tapferkeitsanalyse der *Ethiken*, die die Tapferkeit in die Mitte zwischen einer überzogenen Furchtsamkeit und einer überzogenen Zuversicht stellen (vgl. *EE* 1221a17–19; *EN* 1107b2–4), lässt die vorliegende Beschreibung auch solche Verhaltensweisen als tapfer gelten, die nach den *Ethiken* auf einer unangebrachten Furchtlosigkeit, also auf der fehlenden Furcht vor Dingen, vor denen man sich fürchten *müsste*, beruhen (vgl. etwa *EN* 1115a35–b6).

(5.) *Besonnenheit (σωφροσύνη)* ist die Tugend, durch die man sich zu den körperlichen Lüsten so verhält, wie es das Gesetz befiehlt. Ihr ist die Zügellosigkeit (ἀκολασία) als korrespondierendes Laster entgegengesetzt. Dass man von ‚besonnen', ‚beherrscht', ‚zügellos' und ‚unbeherrscht' mit Bezug auf die Begierden (und daher mit Bezug auf die körperliche Lustempfindung) spricht und dass die ersten beiden Eigenschaften lobenswert, die letzten beiden tadelnswert sind, zählt Aristoteles in *EN* VII (= *EE* VI) 2 (vgl. ausdrücklich zu den anerkannten Meinungen (ἔνδοξα; bzw. λεγόμενα: 1145b20)). Da aber die Formel „wie es das Gesetz befiehlt" nicht wesentlich mehr meint (vgl. oben Anm. (2.2)) als ‚richtig', wird die Besonnenheit hier durch das richtige Verhalten gegenüber der körperlichen Lust definiert, so dass die Definition in keinem Punkt über die λεγόμενα aus *EN* VII (= *EE* VI) 2 hinausgeht. Die Behandlung der Tugend in *EN* III 13–15 bestätigt grundsätzlich die Zuständigkeit dieser Tugend, wenn auch mit einer Differenzierung der Lustarten, für die die Besonnenheit zuständig ist. Dass durch die Analyse der Besonnenheit in Begriffen der *mesotês*-Struktur neben der Zügellosigkeit mit der Empfindungslosigkeit (ἀναισθησία) ein zweiter Gegenpol zur Tugend hinzukommt, trägt für die Beschreibung der relevanten ethischen Phänomene nicht sehr viel bei, weil, wie Aristoteles selbst einräumt (*EN* 1119a5 ff.), diese Art des Mangels selten vorkomme. Eine wichtige Korrektur oder Differenzierung der gewöhnlichen Meinung besteht jedoch darin, dass man zwischen Besonnenheit und bloßer Beherrschtheit (ἐγκράτεια) zur Unterdrückung von körperlichen Begierden (und entsprechend zwischen Zügellosigkeit und Unbeherrschtheit) kategorial unterscheiden muss (vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 10, 1151a29 ff.; vgl. außerdem die Anm. zu 1366b15); diese Unterscheidung ist jedoch mit den Mitteln der vorliegenden Definition nicht möglich.

(6.) *Freigebigkeit (ἐλευθεριότης)* besteht darin, Gutes mit Geld zu tun. Ihr ist der Geiz (ἀνελευθερία) als korrespondierendes Laster entgegengesetzt. Mit der Tugend der Freigebigkeit beginnt die Aufzählung dreier eng verwandter Tugenden, die sich auf unterschiedliche Weise durch ihren Fremd- oder Gemeinnutzen auszeichnen, was für die Freigebigkeit und die Großgesinntheit ausdrücklich in der Definition festgehalten wird. Abgesehen von den üblichen Differenzen stimmt die vorliegende Bestimmung mit derjenigen von *EN* IV 1, 1119b22–27, im Wesentlichen überein. Zur Betonung des Fremdnutzens in der vorliegenden Definition passt, dass im Unterschied zu den *Ethiken* keine obere Grenze der Freigebigkeit vorgesehen ist, wo diese zur Verschwendung hin umschlägt.

(7.) *Großgesinntheit (μεγαλοψυχία)* besteht darin, große Wohltaten zu erweisen. Ihr ist Kleingesinntheit (μικροψυχία) als korrespondierendes Laster entgegengesetzt. Die Tugend scheint eine für große Wohltaten eingesetzte Form der Großzügigkeit zu sein. Das Merkmal ‚groß' unterscheidet sie, wie die Diskussion um die Großgeartetheit (siehe unten, Anm. (8.)), zeigt, von der Freigebigkeit, insofern sie auf Wohltaten einer anderen Größenordnung zielt. Außerdem wird der pekuniäre Aspekt nicht eigens hervorgehoben, so dass immaterielle Akte der ‚Großherzigkeit' gemeint sein könnten. Der Unterschied zur Großgeartetheit scheint nicht sonderlich streng gezogen und dürfte vor allem darin zu sehen sein, dass der Großgesinnte direkt zum Nutzen anderer beiträgt, während der Großgeartete auf die Stiftung *schöner* und *erbaulicher* Dinge gerichtet ist.

Entgegen der verblüffenden Einschätzung von Grimaldi (I 198) enthält die *Nikomachische Ethik* einen völlig anderen Begriff der μεγαλοψυχία; vgl. *EN* IV 7, 1123b1 f.: „Es scheint derjenige großgesinnt zu sein, der sich selbst großer Dinge für würdig hält, und es auch ist." Vorzugsweise hält sich so jemand der (gebührenden) Ehre für würdig (vgl. vgl. *EN* IV 7, 1123b21 f.). Dass dieser Begriff keinen Widerhall in der populären Darstellung der *Rhetorik* findet, dürfte nicht nur daran liegen, dass es sich wahrscheinlich um eine Aristotelische Prägung handelt (vgl. Krämer (1959, 361)), sondern auch daran, dass es sich in der Bestimmung der *Ethiken* um eine eher elitäre Tugend (und dies nicht nur im Sinn der pekuniären Elite) handelt. Überraschend ist jedoch, dass Aristoteles in 1389a31–33 und 1389b24–26 die Bestimmung der *Ethiken* voraussetzt. Möglicherweise fällt daher die Bestimmung der Großgesinntheit an der vorliegenden Stelle nur deshalb so sehr aus dem üblichen Rahmen, weil das gewöhnliche Verständnis dieser Tugend nicht unter den hier dominanten altruistischen Aspekt gebracht werden kann.

(8.) *Großgeartetheit (μεγαλοπρέπεια)* besteht darin, bei Aufwendungen Großes hervorzubringen. Das korrespondierende Laster ist die Kleingeartetheit (μικροπρέπεια). Die Bestimmung dieser Tugend fällt in den *Ethiken* ganz ähnlich aus: sie sei ein „angemessener Aufwand (δαπάνη) im Großen" (*EN* IV 4, 1122a23), wobei nur der Ausdruck ‚angemessen' auf Restriktionen durch das *mesotês*-Modell verweist, die hier natürlich fehlen. Den Unterschied zur Freigebigkeit, der auf den ersten Blick nicht allzu groß erscheint, erläutert Aristoteles so, dass die Großgeartetheit nicht alle Geldsachen, sondern nur den Aufwand oder Aufwendungen und zwar solche im Großen meint (vgl. a.a.O. 1122a20–22). Dass diese Differenz eine distinkte Tugend begründen soll, wird nachvollziehbar, wenn man sich die Beispiele ansieht, wofür solche Aufwendungen gemacht werden sollen: es sind Weihgeschenke, Opfer, Theateraufführungen usw. (vgl. *EN* IV 5, 1122b19 ff.). Während es daher die Freigebigkeit eher mit dem Besitz zu tun hat, ist diese Tugend auf Werke gerichtet, die schön, großartig und staunenswert sind (vgl. *EN* IV 4, 1122b12–18). Durch das Fehlen der in den *Ethiken* üblichen *mesotês*-Analyse wird bei der vorliegenden Bestimmung keine Grenze des Aufwandes vorgesehen, über die der Aufwand unangemessen würde (das Übermaß wird in den *Ethiken* als ‚δαπανηρία', als ‚βαναυσία' und als ‚ἀπειροκαλία' bezeichnet).

(9.) *Klugheit (φρόνησις)* ist eine Verstandestugend, durch die wir über Güter und Übel im Hinblick auf das Glück auf gute Weise beratschlagen können. Ein korrespondierendes Laster wird nicht angegeben (vgl. dazu unten, die Anm. zu

1366b22). Während die φρόνησις ihren Platz unter den vier Kardinaltugenden bei Platon nur ihrer umfassenden bzw. mit ‚Weisheit (σοφία)' synonymen Bedeutung (vgl. etwa *Politeia* IV 433b) erlangt hat, ist hier von ‚φρόνησις' in einer ausschließlich praktischen Bedeutung die Rede; diese praktische Funktion entspricht dem Wortgebrauch in den Aristotelischen *Ethiken*, jedoch ist die φρόνησις dort eben nur ein Teil der dianoetischen Eigenschaften; daher wird durch die rein praktische Bestimmung der einzig verbliebenen Verstandestugend nochmals deutlich, dass den populären Tugenden der Bereich des Dianoetischen fast ganz fehlt.

Übereinstimmung mit den Ethiken? Die hier vorgelegte Bestimmung der φρόνησις im praktischen Sinn hat durchaus Entsprechungen zu den Definitionen der *Ethiken*; so heißt es in *EN* VI (= *EE* V) 5, 1140a25–28: „Es scheint nämlich das Vernünftigsein darin zu bestehen, dass man das für einen selbst Gute und Zuträgliche gut beratschlagen kann, und zwar nicht in partikulärer Hinsicht, wie mit Blick auf die Gesundheit oder die Kraft, sondern mit Blick auf das gute Leben im Ganzen." Grimaldi (I 199), der bei seiner Kommentierung des vorliegenden Abschnitts besonders auf Übereinstimmungen zwischen *Rhetorik* und *Ethiken* aus ist, bemerkt hierzu „This passage from the *Nicomachean Ethics* is, in effect, a translation of our lines" und fügt – offenbar durch diesen Fund ermutigt – hinzu: „φρόνησις is the guide for the virtues and directs them toward genuine human good". Aber auch diese Übereinstimmung ist möglicherweise nicht so aussagekräftig, wie es zunächst scheint. Die Auffassung, dass die praktisch verstandene φρόνησις für das Beratschlagen über Güter zuständig und mit Blick auf das Gut-Leben nützlich ist, wird auch von nicht-aristotelischen Quellen geteilt (vgl. die pseudo-platonischen *Definitiones* 411d5 ff. und die pseudo-aristotelische Schrift *De virtutibus et vitiis* 1250a30 ff.). Der für die Bestimmung der φρόνησις in *EN* VI (= *EE* V) 8–13 vielleicht wichtigste Schritt, nämlich die notwendige Verknüpfung der Klugheit mit der Gesamtheit der Charaktertugenden, fehlt in diesen Bestimmungen; denn dass die Klugheit mit Blick auf das Glück beratschlagen kann, besagt in dieser Hinsicht noch nichts, solange das Glück, wie in der *Rhetorik* (vgl. die Anm. (3.) zu 1356b18–31), nicht selbst mit der Tugend gleichgesetzt wird. Deshalb erfüllt die hier definierte Klugheit nur die Kriterien einer Eigenschaft, die in *EN* VI (= *EE* V) 13 als die gemeinsame Gattung der φρόνησις im engeren Sinn und der so genannten ‚Gerissenheit (πανουργία)' angesehen wird; diese Eigenschaft heißt bei Aristoteles ‚δεινότης' und wird so definiert, dass man kraft ihrer jedes gesetzte Ziel erreichen kann (vgl. a.a.O. 1144a23–26). Zur φρόνησις im engeren Sinn der *Ethiken* wird diese Eigenschaft nur, wenn sie ein gutes Ziel verfolgt, sonst ist sie bloß ‚Gerissenheit'.

Der engere Sinn von φρόνησις in den Ethiken: Der engere Sinn der φρόνησις darf eine solche Ambivalenz wie sie auf der Ebene der ‚δεινότης' noch möglich ist, nicht zulassen, weswegen Aristoteles in *EN* VI (= *EE* V) 13 drei Zuspitzungen vornimmt, die natürlich weit von dem entfernt sind, was die bescheidene Bestimmung von *Rhet.* I 5 im Sinn hat: Erstens kann nur der ein Kluger (ein φρόνιμος) im engeren Sinne der *Ethiken* sein, der auch gut bzw. tugendhaft ist (vgl. 1144a36–b1), so dass dadurch die richtigen Ziele gegeben sind, mit Blick auf welche die φρόνησις tätig wird (zu einer Kritik dieses Ansatzes vgl. Ebert (1995, 173 ff.)). Zweitens haben auch die natürlichen Charaktereigenschaften die Ambi-

valenz der Gewandtheit an sich, so dass sie nicht von Natur aus Tugend sein können, sondern dazu der Vernunft bedürfen; ohne die praktische Vernünftigkeit, die φρόνησις, wären sie daher nur natürliche Tugenden, aber keine Tugenden im wirklichen Sinn (vgl. 1144b16f.). Wenn man drittens weder ohne Tugend ein φρόνιμος im engeren Sinn sein kann, noch ohne φρόνησις tugendhaft, dann ist das ein starkes Argument gegen die Trennung der Tugenden, weswegen sich Aristoteles in *diesem* Zusammenhang sogar auf eine (Platon-ähnliche) Position der Einheit aller Tugenden durch die praktische Vernünftigkeit einlässt (vgl. 1145a1 ff.).

Die φρόνησις der Rhetorik *schließt die Ambivalenz der δεινότης nicht aus:* Während die φρόνησις im engeren Sinn der *Ethiken* also wesentlich an die Tugend gebunden ist, ist eine solche Bindung in der *Rhetorik* keineswegs gegeben. Die Güter, über die die Klugheit beratschlagt, sind im Sinne der Ethik grundsätzlich ambivalent. Für welche Art von gutem Leben der Einzelne diese Fähigkeit einsetzt, bleibt durch die Bestimmung der φρόνησις ebenfalls offen. Darüber hinaus gibt es Stellen in der *Rhetorik*, die klar machen, dass man von der Klugheit, so wie sie in *Rhet.* I 9 bestimmt wird, auch erwarten muss, dass sie bisweilen in Konflikt mit der Tugend gerät; vgl. etwa 1417a25–27: „... das eine nämlich ist das Merkmal eines klugen, das andere eines guten Menschen. Denn das Merkmal des Klugen besteht darin, das Nützliche zu verfolgen, das des Guten, das Schöne zu verfolgen." Dass die φρόνησις wie hier in Konflikt zum Schönen gerät, wenn sie das Nützliche verfolgt, wäre durch die engere Konzeption in den *Ethiken* klar ausgeschlossen. In der *Rhetorik* dagegen kann die φρόνησις auch unabhängig von der tugendhaften Einstellung, und sogar gegen sie agieren. – Dass einen diejenige Klugheit, die im vorliegenden Abschnitt der *Rhetorik* bestimmt wird, wie Grimaldi sagt, zum genuin menschlichen Gut führe, wäre daher voreilig erschlossen. Außerdem zeigen sich darin zwei weitere wichtige Differenzen zwischen dem populären und dem philosophischen Tugendbegriff: Während der philosophische Tugendbegriff zwischen natürlichen, nur tugendähnlichen Eigenschaften und den wirklichen Tugenden unterscheidet, können vom Standpunkt der *Ethiken* aus alle in der *Rhetorik* beschriebenen Tugenden auch als bloß natürliche Tugenden angesehen werden. Außerdem versucht der Standpunkt der *Ethiken* ein unifizierendes Moment oder zumindest eine Interdependenz unter den vielen Tugenden festzumachen, während im populären Tugendbegriff, das Nebeneinander der verschiedenen Tugenden das letzte Wort bleibt.

b9 „Es ist (ἔστι)": Aus dem Umstand, dass Aristoteles hier (im Unterschied zu 1360b14, 1362a21, 1368b6) den Indikativ „es ist" statt „es sei" verwendet, schließt Wörner (1990, 219), „dass sich Aristoteles mit dem Dargelegten identifiziert". Das ist sicherlich ein Fehlschluss, der eher zeigt, dass die Frage nach dem Status der in der *Rhetorik* vorgetragenen Definitionen nicht allein von der – selbst ebenfalls ambivalenten – ‚es sei (ἔστω)'-Formel abhängig gemacht werden darf (vgl. die Anm. zu 1360b14). Der Grund, warum hier der Indikativ gebraucht wird, dürfte damit zusammenhängen, dass Aristoteles die von Wörner erwartete Formel „es sei" oder „es sei zugrunde gelegt, dass ..." immer nur für die Ausgangsdefinition eines Begriffs bzw. Kapitels benutzt wird, während es sich an der vorliegenden Stelle bereits um Sätze handeln soll, die sich aus der Ausgangsformel ergeben.

b15 „Zügellosigkeit (ἀκολασία)“: Diese Lesart findet sich im Codex Parisinus (A) und wird von Ross, Kassel, Grimaldi übernommen. Dufour/Wartelle, Tovar, Wartelle (1982) lesen mit der in demselben Kodex eingefügten Korrektur (A²) „ἀκρασία“ (Unbeherrschtheit, Willensschwäche). Letzteres kommt aber aus sachlichen Gründen nicht in Frage, weil in *EN* 1118b15–1119b18 der Besonnenheit deutlich die Zügellosigkeit gegenübergestellt wird und weil aus *Rhetorik* I 10, 1368b14, hervorgeht, dass Aristoteles bereits in dieser Schrift zwischen einem Laster im engeren Sinn und der Unbeherrschtheit unterscheidet und dass daher die Unbeherrschtheit bzw. Akrasie gar nicht als Gegenstück zu einer Tugend in Frage kommen kann (vgl. Anm. (1.) zu 1368b14).

b18 „[Kleingesinntheit ist das Gegenteil]“: Die nicht schwer zu ergänzenden Worte sind nach ω überliefert, aber erweisen sich zwei Zeilen später durch die gemeinsame Nennung der Gegenteile von Großgesinntheit und Großgeartetheit als überflüssig.

b22 „im Hinblick auf das Glück (εἰς εὐδαιμονίαν)“: Roemer nimmt hier eine Lücke nach „εἰς εὐδαιμονίαν“ an, und Dufour/Wartelle folgt ihm darin. Der Grund für Roemers Annahme ist, dass eine Definition der Weisheit (σοφία) noch aussteht und kein negatives Gegenstück zur Klugheit angegeben wurde. Zum Begriff der σοφία vgl. die Anm. zu 1366b2f. Was das fehlende Laster zur Klugheit angeht, so wäre man vom Standpunkt der *Ethiken* aus über das Fehlen nicht weiter überrascht, weil bei den dianoetischen Tugenden allgemein kein Wert auf die jeweiligen Gegensätze gelegt wird. In der *Rhetorik* wird aber tatsächlich in 1368b21f. der „ἄφρων“, der Unvernünftige, als Gegenstück zum Klugen oder Vernünftigen eingeführt.

1366b22–1366b34 Aus dem Umstand, dass die Tugend schön ist, lassen sich Topen herleiten, mit denen weitere Dinge als schön dargestellt werden können:

- Was (Subjekt) die Tugend (Objekt) hervorbringt (τά τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς), ist schön.
- Was aus der Tugend entsteht (τὰ ἀπ' ἀρετῆς γιγνόμενα), ist schön.
- Zu Letzerem gehören die Zeichen (σημεῖα) und Werke (ἔργα) der Tugend, deswegen sind sie schön.
- Die genannten Werke lassen sich genau genommen differenzieren in: Werke und Widerfahrnisse (πάθη) eines guten bzw. tugendhaften Menschen.
- Zeichen und Werke der Tugend und alles, was auf tugendhafte Weise geschieht, ist schön. Das gilt für jede Tugend; nur die Widerfahrnisse im Falle des Gerechten sind nicht schön, denn gerechterweise bestraft zu werden ist natürlich schändlicher als ungerechterweise bestraft zu werden.

(1.) Die Übertragbarkeit des Schön-Seins vom selbst Schönen auf das, was das Schöne hervorbringt, wird entsprechend schon für die Übertragbarkeit des Gut-Seins praktiziert; vgl. etwa 1362b4: die Tugenden seien gut, „denn sie bringen die Güter hervor (ποιητικαὶ τῶν ἀγαθῶν)“.

(2.) Die Widerfahrnisse (πάθη) werden hier eingeführt, um ein passives Gegenstück zu den Werken zu erhalten: Der Tapfere kann seine Tapferkeit auch bei der Abwehr eines Angriffes und durch die Art und Weise dieses Erleidens unter Beweis stellen. Die Formulierungen „was tapfer ausgeführt wurde“ und „was sich auf gerechte Weise zuträgt“ vertreten also jeweils den Aspekt der πάθη.

(3.) Zu den besonderen Rücksichten, die im Falle der Gerechtigkeit für den passiven Aspekt, also für das ‚auf gerechte Weise etwas erleiden‘, gelten, vgl. auch in II 23, 1397a23–b11, den Topos über die wechselseitige Relation. Platon gebraucht ähnliche Argumente in *Gorgias* 476b–e.

(4.) Die pseudo-aristotelische Schrift *De virtutibus et vitiis* beginnt mit einer dem vorliegenden Abschnitt weitgehend entsprechenden Einteilung; vgl. 1249a28–30: „Lobenswert sind auch die Ursachen der Tugenden und das, was die Tugenden begleitet, und das, was aus ihnen entsteht, und ihre Werke.“

b23–24 „für den gegenwärtigen Augenblick“: Damit werden die gegebenen Bestimmungen zur Tugend gegenüber einer ausführlicheren, philosophischen Behandlung des Themas abgegrenzt. Jedoch wird damit nicht gesagt, ob die „gegenwärtigen Umstände“ eine nur weniger präzise oder eine andere Darstellung der Tugenden erfordern; vgl. dazu Anm. (2.3) zu 1366a33–b3 und (2.1) zu 1366b9–22.

b26 „denn sie sind auf Tugend gerichtet (πρὸς ἀρετὴν γάρ)“: Diese Begründung, warum die die Tugend hervorbringenden Faktoren selbst schön sind, wäre nicht unbedingt erforderlich gewesen. Man versteht sie auch ohne terminologische Vorkenntnisse. Gleichzeitig könnte es sich aber auch um eine Anspielung auf die Lehre handeln, dass solche Dinge lobenswert sind, die in Beziehung zu (πρός τι) bestimmten anderen Dingen stehen. Diese Lehre wird in *EN* I 12, 1101b14ff., vorgestellt, kam aber bei der Definition des Lobenswerten und Schönen in *Rhet.* I 9 nicht vor; wenn man daher eher an die terminologische Verwendung denkt, dürfte es sich hierbei um einen Einschub handeln.

b27 „solche Dinge (τοιαῦτα)“: Das bezieht sich natürlich nur auf „die aus Tugend entstehenden Dinge (τὰ ἀπ' ἀρετῆς γιγνόμενα)“, und nicht, wie Grimaldi (I 200) meint, auch noch auf „Dinge, die Tugend hervorbringen (τά τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς)“, denn letztere, die Ursachen der Tugend, sind offenbar keine Zeichen und Werke. Grimaldi (I 200f.) dagegen zählt zu den ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς „certainly actions which flow from ἀρετή at the same time as they strengthen the particular virtue from which they flow ...“. Diese Auffassung wäre überhaupt nur sinnvoll, wenn man eine Theorie über die Entstehung der Tugenden durch entsprechende Handlungen (vgl. *EN* II 1, 1103b6ff.) voraussetzen könnte. Eine solche Theorie wird jedoch nur in den *Ethiken* und nicht in der *Rhetorik* expliziert, außerdem passt sie auch nicht zu einer Tugendkonzeption, die erstens nicht zwischen natürlichen und echten Tugenden unterscheidet und die zweitens die Tugenden primär als die Fähigkeit zu bestimmten Handlungsweisen ansieht.

1366b34–1366b35 Alles das, wofür Ehre die Belohnung ist, und besonders das, wofür mehr Ehre als Geld die Belohnung ist, ist schön.

Das ergibt sich aus der Bestimmung der Ehre aus *Rhet.* I 5, 1361a27–b2, wonach Ehre dem zukommt, der im Ruf steht, Wohltätiges zu tun; für die Beziehung von

Wohltätigkeit und Lobenswürdigkeit vgl. den Abschnitt 1366b3–9 mit Anm. (2.) dazu.

1366b36 Alles das, was einer von den wählenswerten Dingen nicht um seines eigenen Vorteils willen tut, ist schön.

Dass der eigene Vorteil zumindest nicht das dominierende Ziel einer Handlung ist, gehört zu den Voraussetzungen dafür, dass etwas überhaupt als lobenswert angesehen werden kann; vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1366a33–b3.

1366b36–1366b38 Alles das, was schlechthin gut ist und was einer für das Vaterland getan hat, ohne auf seinen eigenen Vorteil zu sehen, ist schön.

(1.) Zu „schlechthin gut" vgl. *Rhet.* II 13, 1389b37–1390a1: „Das Nützliche nämlich ist für einen selbst ein Gut, das Schöne ist ein Gut schlechthin." Zu „für das Vaterland" vgl. *EN* IX 8, 1169a16ff.: „Vom Tugendhaften ist aber wahr, dass er sowohl um der Freunde als auch um des Vaterlandes willen vieles tut, und auch stirbt, wenn es sein muss."

(2.) „eigener Vorteil": Dass eine Tat nicht um des eigenen Vorteils willen geschieht, gehört zu den Voraussetzungen für die Lobbarkeit einer Tat: vgl. die Anm. (1.) zu 1366a33–b3. Die folgenden Topen begründen das Schön-Sein alle damit, dass auf unterschiedliche Weise der eigene Vorteil ausgeschlossen wird.

1366b38–1367a1 Alles das, was von Natur aus gut ist und nicht nur für einen Bestimmten gut ist, ist schön.

Das für einen Bestimmten Gute meint das Nützliche (vgl. *Rhet.* II 13, 1389b37–1390a1: „Das Nützliche nämlich ist für einen selbst ein Gut, das Schöne ist ein Gut schlechthin"), das vom Lob ausgeschlossen ist. Vgl. die Anm. (2.) zu 1366b36–38.

1367a1–1367a3 Alles das, was einem Verstorbenen in höherem Maße zukommen kann als dem Lebenden, ist schön, denn dasjenige, was einem Lebenden zukommt, weist (im Vergleich mit demjenigen, was einem Verstorbenen zukommt) in höherem Maße die Eigenschaft auf, um des Vorteils willen zu sein.

Vgl. die Anm. (2.) zu 1366b36–38.

1367a3–1367a6 Alle Werke, die man um der anderen willen vollbringt, sind schön, denn sie sind weniger um des eigenen Vorteils willen.

Zum Ausschluss des eigenen Vorteils vgl. die Anm. (2.) zu 1366b36–38. Dass altruistische Taten als schön gelten, kann als eine besonders unproblematische, und daher wohl populäre Anwendung der allgemein anerkannten Voraussetzungen für die Lobbarkeit einer Handlung angesehen werden (vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1366b3–9).

1367a4–1367a5 Alle Erfolge, die man zugunsten von anderen und nicht für sich selbst erzielt hat, und besonders solche, die man zugunsten von Leuten, die einem Gutes getan haben, erzielt, sind schön, denn dies ist gerecht.

Der allgemeine Grundsatz ist derselbe wie etwa beim vorigen Topos. Weil Vergeltung von Wohltaten gerecht ist, kommt hier durch das Schön-Sein des Gerechten ein zusätzlich lobenswerter Aspekt hinzu.

1367a6 Alle Wohltaten sind schön, denn sie sind nicht für einen selbst.

Inwiefern das Wohltätig-Sein als schön angesehen wird, vgl. Anm. (2.) zu 1366b3–9.

1367a6–1367a14 Die Gegenteile von dem, wofür man sich schämt, sind schön, denn man schämt sich über schändliche Dinge, wenn man sie sagt, tut oder sie beabsichtigt.

Weil Scham „eine Art von Schmerz und Beunruhigung über diejenigen Übel, die einem ein schlechtes Ansehen einzubringen scheinen …“ (*Rhet.* II 6, 1383b13–15) ist, schämt man sich besonders „aufgrund von solchen Übeln, die schändlich zu sein scheinen“ (1383b18). Das Gegenteil von ‚schändlich‘ aber ist ‚schön‘.

a10–14 „Wenn du Sehnsucht nach Anständigem oder Schönem hättest … gesprochen“: Sappho, Fragment 137 (Lobel-Page). Zur Textüberlieferung des Sappho-Zitats vgl. auch Kassel (1971, 127). Zu Sappho vgl. A. P. Burnett, Three archaic poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho, London 1983.

a13 „Scham … Augen“: Vgl. die Anm. zu 1384a35f.

1367a15–1367a16 Alles das, worum man kämpft, ohne dabei Furcht zu empfinden, ist schön, denn dies fühlt man bei Gütern, die zum Ansehen beitragen.

1367a16–1367a18 Die Tugenden und Werke all derer, die von Natur aus rechtschaffener sind, sind schöner (als die Tugenden und Werke derer, die weniger rechtschaffenen) sind.

1367a18–1367a19 Alle Tugenden, die mehr zum Genuss anderer als zum eigenen Genuss beitragen, sind schöner (als solche, die mehr zum eigenen Genuss als zum Genuss anderer beitragen). Aus diesem Grund ist auch das Gerechte schön.

Vgl. dazu Abschnitt 1366b3–9 mit Anm. (2.) dazu.

1367a19–1367a22 Wenn man sich an den Feinden rächt und sich nicht versöhnen lässt, dann ist das schön, denn die Vergeltung herbeizuführen ist gerecht und das Gerechte ist schön; außerdem gehört es sich für den Tapferen, nicht zu unterliegen.

Dadurch wird klar, dass die altruistische Einstellung nur ein paradigmatischer Fall des Lobenswerten und Schönen ist, jedoch keine notwendige Bedingung desselben. Wer bei einer gebotenen Vergeltung wie überhaupt bei der Einforderung eines gerechten Ausgleichs nicht nachgibt, der kann sich damit sogar unter Umständen einen Vorteil verschaffen, den er anderenfalls nicht gehabt hätte. Dieser Vorteil steht der Lobenswürdigkeit einer solchen Handlung aber nicht im Wege, insofern die Handlung nicht um des Vorteils willen, sondern der Erfüllung einer tugendhaften Handlungsweise wegen erfolgt. Aufopferung der Eigeninteressen ist daher ein besonders beeindruckender Fall des Schönen, jedoch kein begriffliches Merkmal desselben.

1367a22–1367a24 Alles, was Sieg und Ehre ist, ist schön, denn Sieg und Ehre sind wählenswert, ohne ertragbringend zu sein; außerdem offenbaren sie die Überlegenheit an Tugend.

Zur Verbindung von Lob und Ehre vgl. Abschnitt 1366b34f.

1367a23–1367a26 Das, was denkwürdiger ist, ist schöner als das, was weniger denkwürdig ist, und zwar ist es um so schöner, je denkwürdiger es ist. – An diesen Topos von der Denkwürdigkeit schließen sich drei weitere, damit eng verwandte Topen an:

- Das, was einem nicht zu Lebzeiten folgt, ist schöner als das, was einem zu Lebzeiten folgt.
- Das, was außergewöhnlich ist, ist schöner als das, was nicht außergewöhnlich ist.
- Das, was nur einem einzigen zukommt, ist schöner, denn es bleibt – wie wohl auch in den beiden vorausgehenden Fällen – besser in Erinnerung.

Diese Topen, mit denen etwas als komparativ ‚schöner' dargestellt werden kann, wenden den Gedanken an, dass das Schwierige und daher Seltene schön ist; vgl. dazu *EN* II 9 1109a29f.

a25 „[und die Ehre folgt]": Dies ist nach ω zu lesen, wird aber weder bei Anonymos noch in der arabischen Übersetzung berücksichtigt.

1367a26–1367a27 Alle Besitztümer, die keinen Ertrag bringen, sind schöner als solche, die einen Ertrag bringen, denn dies ist eher für einen freien Mann würdig.

(1.) Nach Abschnitt I 5, 1361a12–25, ist der Besitz dann eines freien Mannes würdig, wenn er zum Genuss beiträgt, was wohl dahingehend zu deuten ist, dass der Besitz nicht bloße Notwendigkeiten erfüllt. Das Ertragbringende ist nach demselben Abschnitt mit dem Nützlichen verknüpft und mindert daher das Maß der Lobenswürdigkeit.

(2.) In Topen wie diesem geht es nun klar darum, dass leblose Gegenstände, hier Besitztümer, als schön dargestellt werden sollen; widerspricht dies nicht der Zielsetzung der vorführenden Rede, dass darin vor allem die Charaktertugend von Personen gelobt werden soll? (Vgl. zu diesem Problem die Anm. (3.) zu 1366a23–33). Es geht bei solchen Topen jedoch nicht um das Lob von leblosen Gegenständen als solchen, sondern es geht immer um Gegenstände, die in einer bestimmten Beziehung zu einer Person stehen, so wie hier offenbar das Lob des Besitzers solcher Gegenstände angestrebt ist.

1367a27–1367a31. Das bei jedem Volk eigentümlich Schöne ist schön. – Es schließt sich ein weiterer Topos an, der ebenfalls die für ein Volk eigentümlichen Gegenstände der Wertschätzung aufgreift:

Alles das, was Zeichen derjenigen Dinge ist, die jeweils bei einem Volk gelobt werden, ist schön. Ein Beispiel ist das Tragen von langen Haaren bei den Spartanern, denn dies gilt als Zeichen eines freien Mannes, weil es nicht einfach ist, mit langem Haar Taglöhnerarbeit zu verrichten.

Nach dem üblichen Verständnis meint der Haupttopos in diesem Abschnitt, dass das, was bei einem Volk eigentümlich ist, schön ist (vgl. etwa die Übersetzung von Krapinger (1999): „und auch das ist edel, was einzelnen Völkern eigen ist"). Man könnte dann eine Verbindung zu früheren Topen herstellen, indem man das Eigentümliche als etwas Seltenes, Denkwürdiges usw. erweist. Gegen diese her-

kömmliche Auffassung sprechen aber zwei Beobachtungen: (i.) Der abgeleitete zweite Topos dieses Abschnittes, der offenbar nur die Zeichen von den im Haupttopos erwähnten Dingen zusätzlich ins Spiel bringen möchte, müsste nach dem herkömmlichen Verständnis heißen: ‚Schön sind auch Zeichen von denjenigen Dingen, *die bei einem jeden Volk eigentümlich sind*'; so heißt er aber nicht, sondern: „... Zeichen der Dinge ..., die bei jedem Volk gelobt werden". Und das Beispiel der Spartaner zeigt, dass bei diesen das Ideal des freien Mannes als etwas Lobenswürdiges gilt, so dass auch das Zeichen dafür, die langen Haare, als schön gelten können. Ginge es nach dem herkömmlichen Verständnis nur darum, dass das Eigentümliche *als solches* gelobt wird, müsste es vom Tragen langer Haare heißen, es sei das Zeichen von einer Eigentümlichkeit der Spartaner (oder man liest gleich: ‚das Tragen langer Haare ist eine Eigentümlichkeit der Spartaner'). So betrachtet kann aber auch der Haupttopos nicht gemeint haben, dass alle eigentümlichen Dinge eines Volkes schön sind, sondern nur, dass auch die bei einzelnen Völkern gelobten Dinge (für diese) schön sind. (ii.) In *Topik* II 11, 115b22–24, wird ein offensichtlich analoges Beispiel eingeführt: „Es ist zwar an einem bestimmten Ort schön, seinen Vater zu opfern, zum Beispiel bei den Triballern, es ist aber nicht schlechthin schön. In diesem (Beispiel) wird aber nicht der Ort bezeichnet, sondern, (dass es) für bestimmte Personen (schön ist)."

Auch in diesem Beispiel geht es nicht darum zu zeigen, dass der eigentümliche Brauch der Triballer, ihre Väter zu opfern, aufgrund der Eigentümlichkeit etwas Schönes sei. Im Gegenteil soll gezeigt werden, dass ein solcher eigentümlicher Brauch einen relativierten Begriff des Schönen (‚gilt als schön *bei*') erforderlich macht. Eine solche Bedeutung würde auch zur vorliegenden Stelle passen: ‚Der epideiktische Redner kann neben den genannten Dingen und Merkmalen auch das loben, was bei den verschiedenen Völkern jeweils als schön gilt.' Die Aufzählungen der Form ‚das ist schön, und das ist schön, usw.' lassen den Leser manchmal vergessen, dass es nicht darum geht zu sagen, was alles schön ist, sondern darum, was man alles als schön loben kann; und im Zuge dieser Absicht liegt es nahe, nach der Nennung der überall lobbaren Dinge darauf hinzuweisen, dass auch noch diejenigen Dinge gelobt werden können, die nur bei bestimmten Völkern als lobenswert gelten. Für die Berücksichtigung der Adressatenrelativität des Lobes vgl. auch unten, Abschnitt 1367b7–11.

1367a31–1367a32 Offenbar gibt das im vorhergehenden Abschnitt behandelte Beispiel die gedankliche Brücke für folgenden Topos:

Wenn man keine Handwerkskunst ausübt, dann ist das schön, denn für einen freien Mann gehört es sich, nicht für einen anderen zu leben, wie es bei den Handwerkern der Fall ist.

Für die Formulierung „nicht für einen anderen zu leben" vgl. auch *Met.* I 2, 982b26: „‚frei' heißt: um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen zu existieren".

1367a32–1367b7 Die bloße Auflistung von Topen, mit deren Hilfe etwas als lobenswert dargestellt werden kann, bricht an dieser Stelle ab; es folgen verschiedene Anweisungen für den Gebrauch der bisher gegebenen Bestimmungen und Topen.

Im vorliegenden Abschnitt werden drei Möglichkeiten beschrieben, wie jemand, der nicht wirklich tugendhaft ist, als tugendhaft (bzw. jemand, der nicht wirklich lasterhaft ist, als lasterhaft) dargestellt werden kann. Dadurch werden die Möglichkeiten des lobenden oder tadelnden Redners erheblich vermehrt. Dass Aristoteles auch Anleitungen zum nicht-gerechtfertigten Lob mit einschließt, ist keineswegs so überraschend, wie es nach manchen Kommentaren zu wirken scheint, denn es ist vom ersten Kapitel der Schrift an klar, dass sich die Aristotelische Rhetorik auch für das „nur scheinbar Überzeugende" zuständig fühlt (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1355b7–21).

(i.) Das erste für dieses Ziel geeignete Verfahren besteht darin, dass man das mit den faktisch vorliegenden Gegebenheiten Verwandte so darstellen soll, als sei es dasselbe: eine einfältige Person kann man als rechtschaffen und eine gefühllose Person als sanftmütig hinstellen, indem man Einfältigkeit und Rechtschaffenheit, Gefühllosigkeit und Sanftmütigkeit als dasselbe behandelt. (ii.) Die zweite Verfahrensregel besagt, dass man so genannte mitfolgende Merkmale (παρακολουθοῦντα), Merkmale also, die sich zusammen mit einer anderen Eigenschaft einstellen, nach dem Bestmöglichen darstellt, d.h. sie als Ausdruck der bestmöglichen Eigenschaft behandelt, so wie man Jähzorn und Raserei, die auch als mitfolgende Merkmale verwerflicher Charakterzüge dargestellt werden können, darauf zurückführen kann, dass eine Person „geradeheraus" ist. (iii.) Nach dem dritten Verfahren sollen übermäßige Eigenschaften so dargestellt werden, als handle es sich um die entsprechenden Tugenden. Hierbei stellt sich nämlich *zusätzlich* bei den Zuhörern der so genannte ‚Fehlschluss aus der Ursache' ein, denn, wenn sich etwa der Tollkühne dort in Gefahr begibt, wo es gar nicht nötig ist, dann schließt man, dass er dies erst recht dort tut, wo es nötig und schön ist.

Grimaldi (I 208) möchte dem vermeintlichen Missverständnis entgegentreten, Aristoteles fordere hier zur überlegten Fehldarstellung auf. Sein Argument ist im Wesentlichen dies: „Virtue, for A., is a mean between two extremes. A declination from the mean may be neither virtue nor vice, but legitimately viewed as either the virtue or the vice ... These affinities of meaning which reflect ambiguities in the order of reality are simply something which must be recognized as possible aids in praising or blaming." Auch wenn man davon absieht, dass die Anwendung der *mesotês*-Lehre an dieser Stelle völlig unangemessen ist, dann besteht Grimaldis Missverständnis dieser Lehre darin, dass sie einen graduellen Übergang von der tugendhaften Mitte zu den lasterhaften Extremen impliziere. Dies ist sicher nicht aristotelisch gedacht, denn für diesen steht der einen, genau zu bestimmenden Mitte eine Vielzahl von Verfehlungsmöglichkeiten gegenüber: „Ferner ist es einerseits auf vielfache Weise möglich, einen Fehler zu begehen, andererseits nur auf eine Weise, richtig zu liegen" (*EN* II 5, 1106b28–31). So bleibt von Grimaldis Erklärung die These von der Ambiguität in der Ordnung der Wirklichkeit, die es dem Redner erlaube, so oder so – zur Tugend oder zum Laster hin – zu argumentieren, ohne dass er sich der Täuschung schuldig macht, wenn er sich jeweils für die zum Lob gereichende Option entscheidet.

Nun zeigt der Text aber keine Hinweise darauf, dass Aristoteles hier nur vom Ermessensspielraum des Redners in Anbetracht ambivalenter Sachverhalte spricht. Zunächst sind die in den Beispielen genannten Eigenschaften eindeutig dem Be-

reich der schätzenswerten und der verwerflichen Charakterzüge zugeordnet und daher auch eindeutig voneinander getrennt, wie sich an einer Gegenüberstellung etwa mit *EE* II 3 leicht zeigen lässt:

	Rhet. I 9	*Rhet.* I 9	*EE* II 3	*EE* II 3
	tatsächliche Qualität	lobenswerte Qualität	Laster	korrespondierende Tugend
(i.)	gefühllos (ἀνάλγητος)	sanftmütig (πρᾶον)	ἀναλγησία	πραότης
(ii.)	selbstgefällig (αὐθάδης)	ehrwürdig (σεμνός)	αὐθάδεια	σεμνότης
(iii.)	tollkühn (θρασύς)	tapfer (ἀνδρεῖος)	θρασύτης	ἀνδρεία
(iii.)	verschwenderisch (ἄσωτος)	freigebig (ἐλευθέριος)	ἀσωτία	ἐλευθεριότης

Nun könnte Grimaldi antworten, dass nicht die Zuordnung der genannten Eigenschaften zum Bereich des Lobens- oder Tadelnswerten interpretationsbedürftig ist, sondern dass die Interpretation von wirklichen Eigenschaften *als* gefühllos oder sanftmütig, selbstgefällig oder ehrwürdig usw. einen gewissen Spielraum eröffne. Dies Letzte könnte eine zutreffende Problembeschreibung sein, jedoch ist, wenn Aristoteles sagt ‚*den* Vorsichtigen als hinterlistig' oder ‚*den* Einfältigen als rechtschaffen darstellen' jeweils schon entschieden, dass er jemanden als eine Person von der-und-der Qualität einschätzt; würde es darum gehen, dass genau diese Einschätzungsfrage für unterschiedliche, gleichermaßen berechtigte Antworten offen ist, müsste er anders formulieren, etwa ‚ob der vermeintlich Gefühllose sanftmütig ist' usw.

Betrachtet man die Beschreibung der verschiedenen Verfahrensweisen selbst, dann ist daraus noch klarer, dass es Aristoteles hier nicht um verschiedene, gleichermaßen berechtigte Auslegungsmöglichkeiten eines Sachverhalts geht, sondern darum, eine gegebene Eigenschaft P als eine davon distinkte Eigenschaft P' darzustellen. Bei Verfahren (i.) nämlich wird die Verwandtschaft mit gegebenen Eigenschaften (ὑπάρχοντα) genutzt, um eine Sache als unter die verwandte und ähnliche Eigenschaft anstelle der gegebenen Eigenschaft fallend darzustellen, wofür die beiden Eigenschaft gleichgesetzt werden müssen. Eine Gleichsetzung von Verschiedenem (wenn auch Verwandtem) ist für Aristoteles in keinem Fall Sache eines legitimen Ermessensspielraums. Im Verfahren (iii.) geht es um die Vertauschung der übermäßigen Eigenschaft mit der Tugend. Weil aber Tugend immer richtiges Handeln impliziert und das Übermaß schon rein begriffsanalytisch vom Richtigen unterschieden ist, geht es natürlich um sich ausschließende Gegensatzpaare (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1367b6f.). Abgesehen davon, dass er bei diesem Verfahren ausdrücklich einen Fehlschluss involviert sieht, weist er darauf hin, dass nur *der Menge* (τοῖς πολλοῖς: 1367b3) die übermäßige Eigenschaft als die Tugend erscheine, wodurch definitiv ausgeschlossen ist, dass Aristoteles die Umdeutung eines übermäßigen Verhaltens als tugendhaft selbst für erwägenswert hielt.

b2–3 „den Tollkühnen als Tapferen und den Verschwenderischen als Freigebigen“: Die Verwechslung des Tollkühnen mit dem Tapferen und des Verschwenderischen mit dem Freigebigen wird auch durch eine Stelle der *Nikomachischen Ethik* nahe gelegt, wo als Beispiel für den Fall, dass manchmal eines der Extreme, zu denen sich die Tugend als eine Mitte verhält, der Tugend selbst ähnlich ist, ebenfalls die Ähnlichkeit der Tollkühnheit mit der Tapferkeit und der Verschwendungssucht mit der Freigebigkeit angeführt wird (II 8, 1108b30–32). Dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* die Ähnlichkeit in diesen beiden Fällen herausstellt, macht verständlich, warum gerade diese beiden Beispiele in der *Rhetorik* angeführt werden. Dennoch führt Aristoteles mit der Tollkühnheit und der Verschwendungssucht zwei (lasterhafte) Extreme an, und empfiehlt, dass die Ähnlichkeit zu den entsprechenden Tugenden ausgenutzt wird, um die lasterhaften Eigenschaften als Tugenden darzustellen.

b6–7 „denn jedem Gutes zu erweisen ist eine Übertreibung der entsprechenden Tugend (ὑπερβολὴ γὰρ ἀρετῆς τὸ πάντας εὖ ποιεῖν)“: „ὑπερβολή“ kann sowohl den Exzess und die Übertreibung als auch die Überlegenheit und die Steigerung eines Guts ausdrücken (vgl. auch Wartelle (1982, 433): „dépassement, surabondance, excès, hyperbole“). An dieser Stelle ist aber klar gemeint, dass die überzogene Neigung, Wohltaten zu erweisen, nicht mehr der Tugend der Freigebigkeit zuzurechnen ist, sondern den Bereich des tugendhaften Verhaltens gerade verlässt. Anderenfalls wäre es auch kaum nachzuvollziehen, dass Aristoteles in den folgenden Zeilen einen Fehlschluss beschreiben wird, der von der Beobachtung eines kühnen bzw. verschwenderischen Verhaltens auf das Vorhandensein einer Tugend schließt. Es geht also nicht darum, dass „das Gute noch besser wird“ (wie Cope/Sandys mit Verweis auf *EN* II 2, 1105a9 – „καὶ γὰρ τὸ εὖ βέλτιον“ – bemerken), und es geht auch nicht um eine „extreme form of goodness“ (Roberts); vielmehr ist an dieser Stelle deutlich *einer* der Grundgedanken der auf den Begriff der Tugend angewandten Lehre von der Mitte (μεσότης) bzw. Mesotes-Lehre gegeben, wie ihn Aristoteles u.a. im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* ausführt, nämlich dass eine bestimmte Form der Steigerung von Charakterzügen, die sonst die Tugend ausmacht, gerade den Übergang von dem tugendhaften zu einem lasterhaften Charakterzug kennzeichnet. (Es scheint, als würde – zumindest im Rahmen der *Rhetorik* – dieser Gedanke einer Übersteigerung von Tugend, die zur Untugend führt, nicht zugleich den weiter gehenden Aspekt der voll entwickelten Mesotes-Lehre einschließen, dass jede Tugend zwischen *zwei* lasterhaften Charaktereigenschaften liegt, deren eine gegenüber der Tugend ein Zuviel und deren andere ein Zuwenig darstellt.)

b4 „Fehlschluss aus der Ursache“: In *Rhet.* II 24, 1401b29–34, beschreibt Aristoteles einen Fehlschluss der auf der Verwechslung von Nicht-Ursache und Ursache beruht. Im vorliegenden Beispiel wird suggeriert, dass bestimmte Verhaltensweisen eine entsprechende Tugend als Ursache haben, so dass in bestimmten anderen Situationen ein tugendhaftes Verhalten erwartet werden kann. Tatsächlich hat das entsprechende Verhalten aber keine Tugend als Ursache.

1367b7–1367b11 Man muss darauf achten, vor wem man ein Lob ausspricht, d.h.

man muss darauf achten, was bei wem als lobens- und ehrenwert gilt. Von dem, was bei einer bestimmten Zuhörerschaft als ehrenwert gilt, muss man so sprechen, als träfe es tatsächlich zu.

Hier trägt Aristoteles zunächst dem allgemeinen Grundsatz Rechnung, dass das Überzeugende immer *für jemand Bestimmten* überzeugend sein muss (vgl. *Rhet.* I 1, 1356b27–1357a1 mit Anm. (1.)). So wie in Abschnitt 1367a27–31 darauf hingewiesen wurde, dass bestimmte Dinge nur bei einzelnen Völkern als lobenswert angesehen werden, geht die Anweisung dieses Abschnitts auf das bei unterschiedlichen Adressaten jeweils Ehrenwerte. Zur Verwendung des Ehrenwerten für das Lob vgl. auch den nächsten Abschnitt.

b8–9 „… es ist, wie Sokrates sagte, nicht schwierig, die Athener vor Athenern zu loben“: Vgl. Platon, *Menexenos* 235d: „Ja, wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen oder Peloponnesier vor Athenern, da bedüfte es wohl eines guten Redners, um zu überreden und Beifall zu finden“ (Übersetzung: F. Schleiermacher).

1367b11 – 1367b12 Man kann seinen Vorrat an Argumenten in der Lobrede dadurch vermehren, dass man alles, was ehrenwert ist, in etwas Schönes überführt, denn beides scheint ja verwandt zu sein.

1367b12 – 1367b20 An dieser Stelle führt Aristoteles zwei Topen aus, die aufgrund der Vorstellung des Angemessenen (τὸ προσῆκον) etwas als schön erweisen.

- Alles das, was dem Angemessenen entspricht, ist schön; dies wird für den Fall ausgeführt, dass man Taten vollbringt, die den Vorfahren oder den eigenen früheren Taten würdig sind, denn auch in diesem Fall ist es schön und trägt zum Glück bei, wenn man Ehre hinzuerwirbt.
- Alles das, was dem Angemessenen zum Besseren und Schöneren hin zuwiderläuft, ist schön. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn einer im Glück maßvoll, im Unglück großgesinnt ist oder wenn es einer trotz ungünstiger Ursprünge zu etwas gebracht hat.

Im ersten Topos soll dadurch als schön erwiesen werden, dass es (schönen) Taten der Vorfahren oder früheren (schönen) Taten der Vorfahren angemessen ist. Im zweiten Topos beschreibt man etwas als schön, weil es über das im positiven Sinn hinausgeht, was man unter bestimmten Umständen als angemessen ansehen würde.

b18 „die Äußerung des Iphikrates“: Vgl. Lysias, Fragment (Iphicr.) 38 (Sauppe). Vgl. zu Lysias Blass (ND 1979, I 339–644).

b18–19 „Früher, auf den Schultern das rauhe Joch, …“: Simonides, Fragment 110 (Diehl); der Ausspruch wurde bereits in I 7, 1365a26f., zusammen mit dem sich anschließenden Vers „… trug ich Fische aus Argos nach Tegea“ zitiert. Vermutlich weist das unvollständige Zitat darauf hin, dass Aristoteles sich der Wiederholung bewusst war, zumal da auch die Argumentationsfigur, die er damit illustrieren will, in beiden Fällen ähnlich ist.

b20 „sie, deren Vater, Ehemann und Brüder Tyrannen waren“: Simonides, Fragment 85 (Diehl).

1367b21–1367b26 Die Anleitungen dieses Abschnitts drehen sich um die Frage, wie die Handlungen, auf denen das Lob beruht, dargestellt werden müssen, damit man von einer der Tugend entsprechenden Handlung auf eine Person schließen kann. Dazu ist zunächst erforderlich, die Handlung so darzustellen, dass sie auf einer überlegten Entscheidung (προαίρεσις) – und nicht auf Zufall oder glücklichem Geschick – zu beruhen scheint. Denn die rechtschaffene bzw. tugendhafte Person entscheidet sich bewusst für die tugendhaften Handlungen. Daher ist es außerdem von Vorteil, als jemand zu erscheinen, der schon oft auf ähnliche Weise gehandelt hat, weil dies (zu Recht) als ein Zeichen für das Vorliegen von Tugend gilt.

In dieser Anleitung wird das Thema der Zuschreibbarkeit tugendhafter Handlungen berührt. *Einerseits* ist bemerkenswert, dass Aristoteles hier die Verbindung von Tugend und freiwilliger Entscheidung ausdrücklich so behandelt, als könne sie als weithin anerkannt vorausgesetzt werden; denn, weil die Tugendbestimmung selbst überhaupt keinen Wert auf das Merkmal der Freiwilligkeit gelegt hatte, konnte man mit gutem Grund davon ausgehen, dass es Aristoteles als eine genuin philosophische Leistung ansieht, systematisch die Zuschreibbarkeit und Freiwilligkeit als Voraussetzung der eigentlichen Tugend herausgearbeitet und somit die Trennung von so genannten ‚natürlichen‘ und eigentlichen Tugenden vollzogen zu haben. *Andererseits* ist es auch keine allzu große Überraschung, dass Aristoteles dem populären Moralverständnis angemessene Intuitionen in dieser Richtung zutraut: So scheint er es bei der philosophischen Behandlung der Freiwilligkeit in *EE* II 7–9 und *EN* III 1–5 als allgemein anerkannt vorauszusetzen, dass Tätigkeiten, die auf Gewalt oder Unkenntnis beruhen, nicht im eigentlichen Sinn zuschreibbar sein können. Der eigentlich philosophische Beitrag besteht dann – wie meistens bei Aristoteles – eher in der Ausdifferenzierung und Begründung der im populären Moralverständnis vorgefundenen Kriterien. Auch darf man nicht vergessen, dass Kriterien für die Zuschreibbarkeit von Handlungen auch durch das Athener Gerichtswesen und durch Gerichtsrhetorik formuliert und angewandt wurden: ob ein Verbrechen „ἐκ προνοίας“, aus Vorsatz, begangen wurde, war natürlich eine wesentliche Frage (vgl. Aristoteles, *Der Staat der Athener* 57, 3). Vgl. dazu die Anm. (1.) und (3.) zu 1368b6–12: dort wird argumentiert, dass es keinen Anlass gibt anzunehmen, dass Aristoteles mit dem Ausdruck ‚Entscheidung (προαίρεσις)‘ in der *Rhetorik* wesentlich mehr meint als die Gesetzesformel ‚ἐκ προνοίας‘. – Eine mit der vorliegenden Bemerkung übereinstimmende Stellungnahme findet sich in *EN* III 4, 1111b5f.: „Denn diese (die Entscheidung; d. Verf.) scheint der Tugend am eigentümlichsten zu sein.“

b24–25 „Deswegen muss man auch die zufälligen … als auf einer Entscheidung beruhend nehmen“: D. h. man muss zufällige und durch glückliches Geschick erfolgte Handlungen so darstellen, als beruhten sie auf einer Entscheidung, obwohl sie es nicht tun. Dies lässt sich mit einer der in Abschnitt 1367a32–b7 behandelten Vorgehensweisen eingehender erklären (vgl. die Anm. dazu), sogar der Ausdruck ‚man muss nehmen als (ληπτέον)‘ ist derselbe wie in 1367a32. Wie schon bei dem genannten Abschnitt 1367a32–b7 so versucht Grimaldi auch hier zu zeigen, dass

Aristoteles nicht meinen kann, die Tatsachen sollten verdreht werden; vgl. Grimaldi (I 212): „Because the person praised has been shown in so many instances ... to act with moral purpose, one can take 'coincidences,' or 'chance incidents,' from among his actions as actions reflecting his deliberate moral choice." Grimaldis Voraussetzung, dass mit dieser Anleitung nur das Lob ein und derselben Person, deren moralische Absichten schon feststehen, fortgesetzt werden soll, hat jedoch keinen Anhaltspunkt im Text.

b25 „Entscheidung (προαίρεσις)": An dieser Stelle kommt es darauf an, dass sich jemand für eine Handlung freiwillig und bewusst entschieden hat. Wenn man viele – in ihrer Zielgebung – übereinstimmende Entscheidungen trifft, gibt man damit zu verstehen, welche Ziele man dauerhaft bevorzugt oder welche Präferenzen man hat. Dieser habituelle Aspekt, für den die einzelnen Entscheidungen ein Zeichen sind, wird von Aristoteles ebenfalls als „προαίρεσις", hier: „Präferenz, Einstellung" bezeichnet. Die vorliegende Stelle ist für diese Verbindung bezeichnend, weil in zwei aufeinander folgenden Zeilen beide Bedeutungen von „προαίρεσις" verwendet werden; vgl. unten, die Anm. zu Zeile b26.

b26 „Einstellung (προαίρεσις)": Zu sagen, dass viele und ähnliche Entscheidungen Zeichen einer *Entscheidung* seien, wäre offenbar Unsinn. Der Begriff der „προαίρεσις" hat bei Aristoteles einen handlungsbezogenen (die präferentielle Wahl, aufgrund der eine freiwillige und bewusste Handlung zustande kommt) und einen habituellen Aspekt (die Präferenz/die Einstellung, die in zahlreichen Entscheidungen mit demselben Ziel verwirklicht wird). Daher kommt hier das Übersetzungsprinzip Ein-Wort-eine-Übersetzung an seine Grenzen. Außerdem meint die in der *Rhetorik* geläufige Formulierung, in der Rede seine προαίρεσις zeigen, nicht, dass man eine bestimmte vergangene oder künftige Entscheidung vor dem Publikum entfaltet, sondern, dass man die allgemeine Einstellung zum Ausdruck bringt, die man hinsichtlich verschiedener möglicher Ziele einnimmt.

1367b26–1367b36 Dieser Abschnitt will in der Hauptsache das Lob (ἔπαινος), das Gegenstand dieses Kapitels ist, von einer besonderen Art der Lobdichtung, dem so genannten „Enkomion", abgrenzen. Welches die Funktion dieses Abschnitts im Kontext der Anweisungen zur Formulierung von Argumenten der epideiktischen Rede ist, bleibt einigermaßen rätselhaft, weswegen die Mehrzahl der Editoren seit Spengel dazu neigt, den Abschnitt bzw. die Beiträge zum Enkomion-Vergleich als späteren Einschub anzusehen.

Der im Grunde einzig klare Punkt bei der Gegenüberstellung von Lobrede und Enkomion ist der, dass die Lobrede die Größe der Tugend veranschaulichen und zu diesem Zweck Handlungen als tugendhaft darstellen soll, während sich das Enkomion auf konkrete erfolgte Taten bezieht.

Es folgen drei weitere Bemerkungen, die für sich genommen zwar klar sind, deren Bezug zum Enkomion-Vergleich jedoch im Dunkeln bleibt. Erstens: Die begleitenden Faktoren tragen zur Überzeugung bei; zum Beispiel kann die edle Herkunft dazu eingesetzt werden, um zu argumentieren, dass aus guten Eltern der Wahrscheinlichkeit nach auch gute Nachkommen hervorgehen. Zweitens: Die Bedeutung der Werke, die jemand vollbringt, liegt vor allem darin, dass sie als

Zeichen der inneren Haltung angesehen werden können, weil man auch jemanden loben kann, der noch nichts vollbracht hat, wenn wir – auch ohne das Indiz entsprechender Handlungen – der Ansicht sind, er verfüge über einen bestimmten Charakter oder eine bestimmte Charaktereigenschaft. Eine dritte Bemerkung soll offenbar eine weitere Gattung ins Spiel bringen, nämlich die Selig- und Glücklichpreisungen, die zwar miteinander, nicht aber mit der Lobrede und dem Enkomion identisch seien, insofern sie diese ebenso umfassen wie das Glück die Tugend.

(1.) *Liegt hier ein fremder, ein Aristotelischer oder gar kein Einschub vor?* Die beiden Abschnitte 1367b26–36 und 1367b36–1368a10 werden nach der handschriftlichen Überlieferung in Kapitel III 16 wiederholt. Deswegen galt ihnen schon seit Petrus Victorius das Misstrauen der Editoren; dieser sprach sich dafür aus, den Text von 1367b26–1368a10 hier, in Kapitel I 9, beizubehalten, aber aus III 16 zu tilgen, worin ihm die Editoren größtenteils gefolgt sind (vgl. die Anm. zu 1416b29). Spengel (145 f.) hält den Text an dieser Stelle des Kapitels für deplaziert, worin ihm u. a. Roemer folgt. Marx (1900, 252) hält den Abschnitt für eine fremde Zutat, „die jedoch einer Schrift der aristotelischen Schule entlehnt ist." Als Argumente werden vorgebracht, dass (i.) die Definition des Enkomions von derjenigen des Lobes getrennt sei, (ii.) dass ein Gedanke zum Thema Steigerung unterbrochen werde, (iii.) dass der Abschnitt stilistisch nicht passe, (iv.) dass das Enkomion keinen Platz in der Systematik der *Rhetorik* habe. Buchheit (1960, 168) wendet sich gegen diese Argumente und verteidigt die Authentizität dieser Zeilen, jedoch spricht auch er von einem Einschub. Ebenso hält Kassel den ganzen Abschnitt für einen Einschub des Aristoteles, zusätzlich hält er aber das Thema ‚Enkomion' als ganzes für eine fremde Einfügung, so dass es mit der Einklammerung des ganzen Abschnittes noch nicht getan ist; vielmehr müsse aus dem als authentisch angesehenen Einschub noch die auf das Enkomion bezogenen Teileinschübe als unaristotelisch gekennzeichnet werden, so dass insgesamt die folgende Klammerlandschaft entsteht: „[[Es ist das Lob eine Rede ... als derartige vorführen. [Das Enkomion hingegen hat es mit vollbrachten Werken zu tun]. Die begleitenden Faktoren aber tragen zur Überzeugung bei ... [Deswegen machen wir auch Enkomien auf solche, die etwas getan haben.] Die Werke sind Zeichen der Charaktereigenschaft ... [Jemanden selig und jemanden glücklich zu preisen ... so umfasst auch die Glücklichpreisung diese.] Lob und Beratungen weisen eine Gemeinsamkeit der Art auf: ... an deren Stelle gesetzt wird.]]" Um das Enkomion-Thema aus dem Text herauszuhalten, muss er zusätzlich in Zeile 1368a16 f. den Satz „und auf welchen als erstes ein Enkomion gedichtet wurde, wie zum Beispiel für den Hippolochon" als Einschub einklammern, und *müsste* eigentlich auch aus dem Resümee des Kapitels die Zeile 1368a35 f. „und woraus man die Enkomien und Schimpfreden bildet" eliminieren, was er aber nicht tut. Cope (1867, 212–218) und Grimaldi (I 213) dagegen sehen keine Notwendigkeit, die ganze Textpassage als Einschub zu betrachten.

Authentizität: Trennt man zunächst die Frage der Authentizität von derjenigen der richtigen oder falschen Platzierung, dann ist ein zwingender Grund dafür, den ganzen Abschnitt 1367b26–1368a10 oder nur das Enkomion-Thema als unaristotelisch anzusehen, nicht auszumachen. Was das Enkomion-Thema angeht, so fällt im Gegenteil sogar die hohe Übereinstimmung mit entsprechenden Bemerkungen der *Ethiken* auf (vgl. unten, Anm. (2.)), worauf man ggf. das Argument gründen

könnte, dass hier nachträglich die in den *Ethiken* getroffene Differenzierung eingebaut bzw. eine Anpassung an die *Ethiken* vorgenommen wurde. Bewertet man eine inkonsequente Wortverwendung als Beleg gegen die Authentizität, dann hätte man allerdings mit dem Gebrauch von „ἐγκώμια“ (in der Übersetzung unterminologisch wiedergegeben als: ‚lobende Äußerungen‘) in Zeile 1368a1, wo der Ausdruck entgegen der gerade eingeführten Abgrenzung von ‚Lob‘ und ‚Enkomion‘ geradezu äquivalent mit „ἔπαινος“ gebraucht wird, ein nicht ganz leicht zu widerlegendes Argument für die These einer Einfügung von fremder Hand (vgl. aber auch die Anm. 1368a1).

Wie passt der Abschnitt in den Kontext? Was die Frage angeht, ob die Ausführungen insgesamt hierher gehören, so ist in jedem Fall zuzugestehen, dass das Enkomion-Thema insofern überraschend eingeführt wird, als der Kapitelanfang keine entsprechende Unterscheidung in Aussicht gestellt hatte. Die Möglichkeit, dass es sich bei diesen Ausführungen um eine später eingefügte Differenzierung handelt, ist also nicht auszuschließen. Allerdings wäre der Einschub, falls es sich um einen handelt, für die Struktur des Kapitels keineswegs so verheerend, wie es von Anhängern der Einschubsthese dargestellt wird. Dass ein kohärenter Gedankengang zum Thema ‚Steigerung‘ unterbrochen würde, ist ebenso wenig auszumachen wie die von Marx (a.a.O.) beobachtete stilistische Abweichung. Zwar ist in Zeile 1367b36 und 1368a7f. der Übergang zur 2. Pers. Sg. auffallend, jedoch findet sich diese direkte Anrede auch außerhalb des als Einschub angenommenen Textstückes in 1368a19 (zu dieser stilistischen Erscheinung vgl. die Anm. zu 1396a6f.). Wenn man aus dem Einschub als ganzem, wie Kassel, auch noch das Enkomion-Thema eliminiert, dann ist der Erklärungsgewinn, den man aus der Einschubsthese erzielt, denkbar gering; im Grunde wird dann nur noch die überraschende Definition des Lobs in Zeile 1367b26f. erklärt. Diese Definition erhält dagegen eine gewisse Funktion, wenn man gerade die sich anschließende Bestimmung für das Enkomion im Text beibehält, so dass hier insgesamt ein Vergleich zwischen beiden Formen intendiert wäre.

Einen sachlichen Anlass für die Unterscheidung von Lob (ἔπαινος) und Enkomion könnte man darin sehen, dass im vorausgegangenen Abschnitt von der Rolle der Handlungen für das Lob die Rede war. Weil nun der Unterschied zwischen Lob und Enkomion das Verhältnis von Charakter und singulärer Tat betrifft, könnte dies Anlass geben, anhand der Unterscheidung von Lob und Enkomion die Rolle zu spezifizieren, die Handlungen und Werke für das Lob – im Unterschied zum Enkomion – spielen können; daher auch die Formulierung „Man muss also die Handlungen als derartige vorführen“, was bedeutet, dass man nicht die Handlungen als solche preist, sondern sie als Ausdruck des tugendhaften Charakters darstellt, wogegen die Enkomien auf einzelne Leistungen bezogen sind. Dieser Zusammenhang von Handlungen und äußeren Leistungen bzw. Werken zur entsprechenden Charaktereigenschaft bildet auch das Hauptmotiv der folgenden Zeilen. Wenn betont wird, dass die Werke als Zeichen der Charaktereigenschaften benutzt werden können, dann könnte gerade dies der Abgrenzung zur Rolle der Werke in den Enkomien dienen. Jedoch ist Kassels Textversion zuzugestehen, dass außer der Definition des Enkomion in Zeile b28–29 („Das Enkomion hingegen …“) die nächsten beiden Hinweise auf das Enkomion in Zeile b31 („Deswegen …

getan haben") bzw. die Glücklichpreisung in Zeile b33–36 („Jemanden selig … Glücklichpreisung diese") rein assoziative Einfügungen sind; der Hinweis auf die Glücklichpreisung stellt offenbar den Versuch dar, den Kontext der *Ethiken*, aus dem die Definition des Enkomions entnommen ist, in den *Rhetorik*-Text einzubringen. Weil die Einfügungen jedoch keine unaristotelischen Elemente enthalten, spricht im Prinzip nichts dagegen, sie als Einfügungen des Aristoteles anzusehen.

(2.) *Lob, Enkomion und Glücklichpreisung:* In *EE* II 1 trifft Aristoteles eine Unterscheidung, die das unmittelbare Vorbild für die Begriffsdistinktionen des vorliegenden Abschnitts sein dürfte; vgl. 1219b8–16: „Ferner handeln die Lobreden (οἱ ἔπαινοι) von der Tugend aufgrund der Werke (διὰ τὰ ἔργα), und die Enkomien von den Werken (τῶν ἔργων); auch erhalten die Sieger einen Kranz, nicht dagegen diejenigen, die nur siegen können, aber nicht tatsächlich siegen. Auch die Beurteilung, was für ein Mensch jemand ist, erfolgt auf der Grundlage der Werke. Weswegen wird ferner das Glück nicht gelobt? Weil man das andere des Glücks wegen lobt oder weil eine Beziehung dazu besteht oder weil ein Teil von ihm vorliegt. Deswegen sind Glücklichpreisung (εὐδαιμονισμός), Lob(rede) (ἔπαινος) und Enkomion verschieden. Das Enkomion ist nämlich eine Rede über ein einzelnes Werk (bzw. eine einzelne Leistung), die Lobrede handelt von einer Qualität im Allgemeinen, und die Glücklichpreisung von etwas Vollkommenem."

Demnach sind Werke der Tugend, und die Tugend dem (vollkommenen) Glück untergeordnet, und ebenso das für Einzelwerke zuständige Enkomion der Lobrede und die für die Tugend zuständige Lobrede der Glücklichpreisung. Dieser Standpunkt wird im Prinzip auch durch *EN* I 12 bestätigt, wo die Unterscheidung zwischen Lob und Glückpreisung dadurch erläutert wird, dass es für das Beste kein Lob gibt, sondern etwas Größeres und Besseres (vgl. 1101b22f.), weswegen auch die Götter nicht gelobt, sondern selig und glücklich gepriesen werden (μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν: 1101b24). Dies lasse sich auch auf die Güter übertragen: Während etwa die Gerechtigkeit gelobt werde, lobe man das vollkommene Gut nicht, sondern preise es. Zur Unterscheidung von Lob und Enkomion wird dieselbe Position vertreten wie schon in *EE* II 1; vgl. *EN* I 12, 1101b31–34: „Das Lob/die Lobrede (ὁ ἔπαινος) handelt von der Tugend; denn aufgrund von dieser tut man das Schöne; die Enkomien handeln von den Werken (τῶν ἔργων), und zwar ebenso von den körperlichen wie von den seelischen."

Damit gibt es eine terminologisch fixierte Aufgabenverteilung zwischen Lob und Enkomion. Das Lob hat es nur insofern mit den Werken oder Leistungen eines Menschen zu tun, als diese Aufschluss über den Charakter des Betreffenden geben; dagegen ist der Gegenstand des Enkomions auf diese Werke und Leistungen als einzelne beschränkt. Der philosophische Hintergrund für diese Sprachregelung ist eine Dreiteilung der Güter, die Aristoteles etwa zu Beginn von *EN* I 12 zur Sprache bringt; vgl. 1101b10–12: „Nachdem dies bestimmt ist, wollen wir mit Blick auf die εὐδαιμονία prüfen, ob sie (i.) zu den lobenswerten Dingen (τῶν ἐπαινετῶν) gehört oder (ii.) eher zu den ehrenwerten (τῶν τιμίων); da sie ja offenbar nicht (iii.) zu den Fähigkeiten/Möglichkeiten (τῶν δυνάμεων) gehört." Von den zuletzt genannten Fähigkeiten sagt der Aristoteles-Kommentator Aspasius (*In EN*, CAG 32, 10–19), sie gehörten zu den Werkzeugen, die gut oder schlecht gebraucht werden können. Wenn dies das Kriterium für die Unterscheidung von

(i.) und (iii.) ist, dann ist klar, dass nichts Gegenstand des Lobes sein kann, was eine solche Ambivalenz zum guten oder schlechten Gebrauch in sich trägt (zu dieser Dreiteilung der Güter vgl. auch Tuozzo (1995)). Das aber müsste Grund genug sein, die so genannten Werke, die in keinem notwendigen Verhältnis zu bestimmten Charaktereigenschaften stehen, nicht zum Lobenswerten zu zählen.

Der Hinweis auf den Kranz des Siegers im *EE*-Zitat gibt außerdem einen Hinweis auf die übliche Rolle der Gattung ‚Enkomion' bei der Ehrung eines Siegers für bestimmte Einzelleistungen; vgl. dazu Buchheit (1960, 163). Wenn nun der Text von *Rhet.* I 9 die Bestimmung enthält, das Enkomion habe es mit vollbrachten Werken zu tun, geschieht das in völliger Übereinstimmung mit der Bestimmung der *Ethiken*; auch die Betonung, dass der ἔπαινος demgegenüber die Größe der Tugend veranschauliche, stimmt mit dieser Sprachregelung überein. Schließlich wird aufgrund des Vergleichs mit den *Ethiken* der enigmatische Absatz über die Glücklichpreisung verständlich:

> „Jemanden selig und jemanden glücklich zu preisen ist zwar miteinander identisch *[beides ist in gleicher Weise auf etwas Vollkommenes gerichtet]*, jedoch nicht mit diesen *[Lobrede und Enkomion]* identisch *[denn diese sind nicht auf etwas Vollkommenes wie Gott oder das Glück, sondern auf Tugend bzw. auf Werke bezogen]*, sondern so, wie das Glück die Tugend umfasst *[wer glücklich ist, ist notwendig auch tugendhaft]*, so umfasst auch die Glücklichpreisung diese *[nämlich das Lob und die Enkomien; d.h. wer glücklich oder selig gepriesen wird, bedarf nicht noch zusätzlich des Lobs oder des Enkomions, weil sich deren Beitrag dann von selbst versteht.]*."

b29 „die begleitenden Faktoren (τὰ κύκλῳ): vgl. zu dieser Übersetzung *EN* III 12, 1117b2.

b31 „[[Deswegen ... getan haben.]]": Kassel sieht darin eine fremde Einfügung; vgl. dazu oben die Anm. (1.).

b32 „Die Werke sind Zeichen der Charaktereigenschaft": Vgl. dazu *EE* 1219b11, 1228a18, *EN* 1178a28ff. („denn das bloße Wollen ist verborgen": 1178a30), *MM* 1190a34ff. u.a.

b33–36 „[[Jemanden selig ... Glücklichpreisung diese.]]": Kassel hält dies für eine fremde Einfügung; vgl. dazu oben die Anm. (1.).

b34 „jedoch nicht mit diesen identisch": D.h., sie sind nicht mit Lob und Enkomion identisch. Vgl. zur Deutung dieses Satzes oben Anm. (2.)

1367b36–1368a10 In diesem Abschnitt setzt Aristoteles die Reihe von Anleitungen fort, denen das Anliegen gemeinsam ist, wie man auf der Grundlage der bereits gegebenen Topen einen möglichst großen Vorrat an Argumenten erhält. Dafür wird hier nun eine Gemeinsamkeit von Beratung und Lob hervorgehoben: alles nämlich, was man in der Beratungsrede empfehlen könnte, wird zum Lob (und umkehrt wird alles, was man loben könnte, zur Empfehlung), wenn man nur die Formulierung entsprechend ändert: So wird eine Empfehlung des Typs „Man soll nur auf solche Dinge stolz sein, die man selbst zuwege gebracht hat" zum Lob,

wenn man formuliert ‚Eine bestimmte Person ist nur auf solche Dinge stolz, die sie selbst zuwege gebracht hat'. Ein Lob, das aus der Umformung einer abratenden Empfehlung („man darf/soll nicht ...", „ihr dürft/sollt nicht ...") gewonnen wird, verhält sich der logischen Form nach kontradiktorisch zu demjenigen Lob, das aus einer nicht-abratenden Empfehlung gewonnen wird.

Der Abschnitt gehört noch zu der als kontrovers betrachteten Textpassage (vgl. oben, die Anm. (1.) zu 1367b26–36); jedoch ist an diesen Ausführungen mit Ausnahme eines auffälligen Wortgebrauchs in Zeile 1368a1 (vgl. die Anm. dazu) nicht zu sehen, warum sie den Gedankengang des Kapitels unterbrechen sollten.

a1 „lobende Äußerung (ἐγκώμια)": Dass Aristoteles hier den Ausdruck wie oben dazu benutzen will, um eine von der Lobrede (ἔπαινος) verschiedene Gattung zu beschreiben, ist eine befremdliche Vorstellung, weil hier ja gerade eine Gemeinsamkeit von Lob- (ἔπαινος) und Beratungsrede herausgestellt werden soll. Aus diesem Grund wird hier „ἐγκώμιον" nicht wie oben in 1367b28–36 als „Enkomion" übersetzt, sondern als unterminologischer Ausdruck für lobende Äußerungen unterschiedlicher Ausprägung (möglicherweise als Unterklasse des Lobes) aufgefasst. Völlig überzeugend ist dieser Ausweg in Anbetracht der wenige Zeilen zuvor vorgenommenen Unterscheidung von „ἐγκώμιον" und „ἔπαινος" aber keineswegs; vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1367b26–36.

a1–2 „was man tun muss (δεῖ πράττειν) und was für ein Mensch man sein muss (δεῖ)": Vgl. zu dieser Formulierung die Anm. zu 1360b12f.

a5–6 „Stolz denkt er nicht über das, was durch günstiges Geschick eingetreten ist, sondern (nur) über das, was er durch sich selbst zuwege gebracht hat": Isokrates, or. 9, 45. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

1368a10–1368a19 Die Empfehlung, die dieser Abschnitt dem Lobredner gibt, geht dahin, dass er möglichst viele Steigerungsmittel (αὐξητικά) gebrauchen soll, die den schönen Charakter der zu lobenden Sache oder Person noch stärker hervorheben. Vier solcher Topen werden genannt:

- Erstens: Das, was einer als einziger, als erster oder mit wenigen getan hat oder was er in höchstem Maße getan hat, ist in höherem Maße schön als das, was er auf andere Weise getan hat, denn alle diese Merkmale sind auch an sich schön.
- Zweitens: Das, was hinsichtlich der Zeit oder der Umstände das Angemessene übertrifft, ist in höherem Maße schön.
- Drittens: Das, was einer oftmals erfolgreich zuwege gebracht hat, ist schöner als das, was nur einmal erfolgreich zuwege gebracht wurde, denn es ist erstens bedeutender und es scheint zweitens nicht auf günstigem Geschick zu beruhen, sondern durch den Handelnden selbst erfolgt zu sein.
- Viertens: Wenn zum Anreiz ausgesetzte Preise oder Belohnungen und Ehrerweisungen der betreffenden Person wegen erfunden und durchgeführt wurden, dann ist das schöner als wenn das nicht der Fall ist.

Die Gegenteile zu den genannten Punkten können zur Herabsetzung der Ehre bzw. zur Steigerung des Schändlichen eingesetzt werden.

Einige der Steigerungsmittel verwenden Grundsätze, die schon aus den vorausgegangenen Topen bekannt sind: vgl. zum ersten Steigerungsmittel Abschnitt 1367a23–26, wonach besonders seltene und schwierige Dinge lobenswert sind, zum zweiten Steigerungsmittel vgl. 1367b12–20, zum dritten Steigerungsmittel 1362b21–26.

a16–17 „und auf welchen als ersten ein Enkomion ... Hippolochon": Kassel hält diese Zeile wegen des Hinweises auf das Enkomion für einen fremden Einschub; vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1367b26–36.

1368a19–1368a22 Hier empfiehlt Aristoteles für die Fälle, in denen der Lobredner nicht genügend über die betreffende Person zu sagen hat, einen Vergleich der zu lobenden Person mit anderen und besonders mit bekannten Persönlichkeiten anzustellen. Wenn nämlich die betreffende Person in irgendwelchen Rücksichten besser ist als die zum Vergleich herangezogene bekannte Persönlichkeit, dann ist dies schön und bewirkt eine Steigerung/Erweiterung des Schönen.

a20–21 „Isokrates aufgrund seiner Übung (διὰ τὴν συνήθειαν)": Den Ausdruck „Übung (συνήθειαν)" nimmt Kassel auf der Grundlage von **F** und **Γ** in den Text; dagegen überliefert **A** (zusammen mit dem Zeugnis von Stephanos) gerade umgekehrt „Ungeübtheit (ἀσυνήθειαν)", was von den meisten Editoren (einschließlich Grimaldi) bevorzugt wird. – Was hat die Übung in der Gerichtsrede mit den Vergleichen zu tun? In kontroversen Reden muss man anders als in der epideiktischen Rede einen Vergleich mit dem Gegner anstreben, weil die Richtigkeit des eigenen Standpunkts die Falschheit des gegnerischen zur Voraussetzungen hat; vgl. dazu die vergleichende Gegenüberstellung zum Schluss einer Rede nach III 19, 1419b34ff.

1368a22–1368a26 Die Steigerung/Erweiterung, wie sie in den vorausgegangenen Abschnitten empfohlen wurde, fällt überhaupt der Lobrede zu, weil die Steigerung/Erweiterung bedeutet, über etwas anderes hinauszuragen; über etwas hinauszuragen gehört aber zum Schönen, das Gegenstand der Lobrede ist. Weil sich dies so verhält – weil das Hinausragen über andere das Schöne und die Tugend anzeigt –, kann man eine Person oder ihre Werke auch dadurch als schön erweisen, dass man sie mit der Menge vergleicht, sofern sich kein Vergleich mit berühmten Persönlichkeiten nahe legt. Zur rhetorischen Steigerung bei Aristoteles vgl. auch Plöbst (1911), Kennedy (1971).

Vgl. zu der Zuteilung der verschiedenen Überzeugungsmittel zu den einzelnen Redegattungen die Anm. (3.1) zu 1356a1–20. Dieselbe Regelung vertritt Aristoteles auch in 1417b38–1418a5.

1368a26–1368a33 Am Ende des Kapitels schließt Aristoteles einen kurzen Vergleich zwischen den drei Redegattungen anhand der Frage an, welche der allgemein verfügbaren Aspekte der Überzeugung für welche Gattung am geeignetsten ist. Von allen Redegattungen ist die Lobrede diejenige, in der die Steigerung/Erweiterung am geeignetsten ist, weil in dieser Gattung bestimmte Handlungen als

zugestanden gelten und lediglich die Größe und edle Beschaffenheit dieser Handlungen herausgestellt werden soll. Für die Beratungsrede ist das Beispiel am besten geeignet, weil darin über zukünftig eintretende Dinge geurteilt wird, indem man sie gleichsam aufgrund vergangener und als beispielhaft herangezogener Dinge vorhersagt. Für die Gerichtsrede schließlich sind die Enthymeme am besten geeignet, weil darin bestimmte zurückliegende Handlungen umstritten sind, so dass es auf die Ursache dieser Handlungen und auf den Beweis, dass sie stattgefunden haben, ankommt.

1368a33–1368a37 Die Schlussbemerkung zu diesem Kapitel und zur epideiktischen Rede hebt erstens hervor, dass aufgrund der aufgelisteten Topen und Empfehlungen auch die der Lobrede korrespondierende Tadelrede hinreichend behandelt ist. Zweitens wird in die Zusammenfassung ausdrücklich das im Kapitel nur kurz angesprochene Enkomion und die ihm korrespondierende Schimpfrede miterwähnt, so als könne auch deren Behandlung als erledigt gelten, was nur dann als einleuchtend erscheint, wenn man das, was als Eigentümlichkeit des Enkomions dargestellt wurde, nämlich das Lob konkreter Taten als solcher, als einen Teilaspekt der auf das Schöne und die Tugend abzielenden Lobrede ansieht.

Die Schimpfreden (τὰ ὀνείδη) werden hier offenbar ad hoc als Gegenstück zu den Enkomien eingeführt. Wem die Behandlung der Enkomien überhaupt als fremder oder späterer Einschub erscheint, der müsste die Erwähnung von Enkomion und Schimpfrede auch aus diesem Resümee tilgen.

Kapitel 10

Mit dem zehnten Kapitel beginnt die Behandlung der Gerichtsrede, die erst im letzten Kapitel des ersten Buches mit der Erörterung der kunstfremden Überzeugungsweisen abgeschlossen sein wird. Das zehnte Kapitel selbst gibt zunächst eine Definition des Unrechttuns. Ein weiterer Abschnitt beantwortet knapp die Frage, wegen welcher Ursachen Unrecht getan wird. Dagegen gibt die Frage, um welcher Dinge willen man Unrecht tut, den Anlass für einen größeren handlungstheoretischen Exkurs, der bestimmt, wann und auf welche Weise jemand „von sich selbst aus" handelt; dies ist vor allem darum von Bedeutung, weil die Definition des Unrechttuns unter anderem die Freiwilligkeit der Tat als ein Kriterium genannt hatte. Steht so viel fest, dann kann man sagen, dass alles, was jemand durch sich selbst tut, ein wirkliches oder ein scheinbares Gut oder etwas wirklich oder scheinbar Angenehmes ist. Weil das Gute bzw. Nützliche bereits behandelt wurde, ergibt sich daraus das Erfordernis, das Angenehme und die Lust als ein Motiv dessen, der Unrecht tut, zu behandeln, was dann in Kapitel 11 erfolgen wird.

Während sich die Kapitel I 10–14 vor allem mit den Grundbegriffen der Gerichtsrede, dafür aber wenig mit spezifisch rhetorischen Fragen zur Gestaltung dieser Redegattung auseinandersetzen, finden sich einige eher praxis-bezogene Bemerkungen in Buch III, 1414a7–18, 1415ba8–24, 1417b7–15, 1418a21–32. Zur Form der in den folgenden Kapiteln behandelten Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.2; zu den Topen des vorliegenden Kapitels vor allem Abschnitt 3.2.2.

Inhalt: Drei Fragestellungen, die bei der Gerichtsrede zu beachten sind: die Motive des Täters, der Zustand, in dem er Unrecht tut, und welchen Opfern er Unrecht tut (1368b1–6). Definition des Unrechttuns: freiwillig jemandem gegen das Gesetz schaden; zwei Arten von ‚Gesetz', Definition von ‚freiwillig' (1368b6–12). Die Ursache dafür, dass jemand Unrecht tut, ist entweder ein Laster, also eine der Tugend entgegengesetzte Charaktereigenschaft, oder Unbeherrschtheit (1368b12–24). Über die Ursachen des Unrechttuns besteht schon hinreichende Klarheit (1368b24–27). Um welcher Dinge willen tut man Unrecht? Dazu muss erst unterschieden werden, welche Dinge man erstrebt oder zu meiden versucht, wenn man Unrecht tut (1368b28–32). Vollständige Untergliederung der verschiedenen Weisen, in denen wir entweder von uns selbst aus oder nicht von uns selbst aus tätig sind (1368b32–1369a7). Die im vorausgegangenen Abschnitt genannten Handlungsgründe können nicht weiter differenziert werden (1369a7–31). Kurzdefinitionen der erwähnten Handlungsgründe: aufgrund von Zufall, von Natur aus, durch Gewalt, aus Gewohnheit, aufgrund von Überlegung, aus Wut oder Zorn, aus Begierde (1369a32–b18). Zusammenfassung und neue Untergliederung derjenigen Handlungen, die man von sich selbst aus tut. Daraus erhellt, dass man das Gute/Nützliche und das Angenehme in diesem Zusammenhang beachten muss. Über das Gute/Nützliche wurde bereits gesprochen (1369b18–32).

Anmerkungen

1368b1–1368b6 In diesem Abschnitt wird das Thema der Gerichtsrede, Anklage und Verteidigung, eingeführt. Es soll angegeben werden, aus wie vielen und wie beschaffenen Dingen man die (rhetorischen) Deduktionen in der Gerichtsrede bilden muss. Im Einzelnen sind es drei Punkte, die dabei erhellt werden müssen:

– um welcher und wie vieler Dinge willen man Unrecht begeht (Kapitel I 10, mit Exkurs über das Angenehme bzw. die Lust in I 11),

– in welchem Zustand sich diejenigen befinden, die Unrecht begehen (Kapitel I 12),

– was für Leuten sie Unrecht tun und in welchem Zustand diese sich befinden (Kapitel I 12).

Die Unterteilung des Themas in drei Faktoren: (i.) Grund/Ziel, (ii.) Zustand des Akteurs, (iii.) Art und Zustand des Opfers, ist der Dreiteilung bei der Behandlung der Emotionen: (i.) aufgrund von welchen Dingen zürnt man, (ii.) in welchem Zustand zürnt man, (iii.) wem zürnt man, analog. Während es zur Erzeugung einer Emotion darauf ankommt, dass alle drei Faktoren angemessen berücksichtigt werden (vgl. II 1,1378a25–28), bleibt es hier dem Redner überlassen, welcher Faktoren er sich bedient. Die rhetorische Umsetzung der einzelnen Topen besteht, wenn man den Hinweis von Abschnitt 1368b28–32 verallgemeinert, einfach darin, dass der Anklagende zeigt, welche Merkmale eines Unrechts gegeben sind, und der Verteidigende zeigt, welche Merkmale des Unrechts nicht zutreffen.

b5 „nachdem wir ‚Unrechttun' definiert haben": Das Thema der Gerichtsrede wird genauso wie die Gegenstände der politischen und der vorführenden Rede mit einer Definition begonnen, auf die dann die einzelnen Topen zurückgeführt werden können. Insofern entspricht das für die Gerichtsrede eingeschlagene Verfahren grundsätzlich dem von I 5, I 6 und I 9. Unter der Hand wird der Gegenstand der Gerichtsrede, der bislang immer als ‚das Gerechte/Ungerechte' ankündigt wurde, auf die Behandlung des ‚Unrechttuns' eingeengt (vgl. dazu auch Anm. (1.4) zu 1368b6–12). Das ist insofern nicht weiter überraschend, als Aristoteles bei der Nennung der drei Themen ‚nützlich/schädlich', ‚schön/schändlich', ‚gerecht/ungerecht' sich eines traditionellen Schemas bediente.

b6 „⟨der⟩ Reihe nach (⟨τὰ⟩ ἑξῆς)": „τὰ" wurde von Kassel eingefügt.

1368b6–1368b12 Der erste Hauptabschnitt des Kapitels gibt eine Definition für das Unrechttun sowie außerdem Definitionen für die erläuterungsbedürftigen Teile dieser ersten Definition.

(1.) *Unrechttun:* „Unrechttun (ἀδικεῖν)" wird definiert als: freiwillig jemandem gegen das Gesetz schaden. Übereinstimmende Definitionen enthält *EN* V (= *EE* IV); vgl. 11, 1136a31 f.: „Wenn nun das Unrechttun schlechthin darin besteht, jemandem freiwillig/vorsätzlich (ἑκόντα) zu schaden, …" oder 15, 1138a7–9: „Wenn man ferner jemandem gegen das Gesetz freiwillig/vorsätzlich (ἑκών) schadet, ohne damit einen Schaden auszugleichen, tut man Unrecht." (Daneben findet

sich in den *Ethiken* noch eine Definition, die sich enger an die Definition des Gerechten anschließt; vgl. 1134b33f.: „Das Unrechttun besteht darin, dass man sich selbst zuviel von dem schlechthin Guten und zu wenig von dem schlechthin Schlechten zuteilt." Diese Bestimmung hat keine Entsprechung in der *Rhetorik*.)

(1.1) „gegen das Gesetz": Der Zusatz ‚gegen das Gesetz' schließt gerechte oder rechtliche Schädigungen aus, wie etwa die Schädigung zum Zweck der Wiedergutmachung. Weil bei der Erläuterung dieser Definition sowohl das geschriebene als auch das ungeschriebene Gesetz angeführt werden, ist es offenbar nicht Sinn der Formel, eine enge Beschränkung im Sinne positiver Gesetzlichkeit einzuführen. Die ‚Gesetzes-Formel' meint also allgemein diejenigen Überschreitungen, derer sich der Tugendhafte nach der Definition der Tugenden in *Rhet.* I 9 enthält (vgl. dazu die Anm. (2.2) zu der korrespondierenden Formel ‚wie es das Gesetz befiehlt' in 1366b9–22).

(1.2) „schaden": Dass es nach der vorliegenden Definition des Unrechttuns kein Unrecht ohne Geschädigten gibt, ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass immer entweder ein Einzelner oder die Gemeinschaft geschädigt wird (vgl. unten, Abschnitt 1373b18–24 mit Anm.), was der Unterscheidung von privatem und öffentlichem Recht im griechischen Rechtssystem entspricht (vgl. dazu in der Einleitung Kap. II, Abs. 2).

(1.3) „freiwillig (ἑκόντα)": Die Einschränkung, dass ein Unrecht nur bei freiwilliger Schädigung vorliegt, stimmt nicht nur mit den zitierten Bestimmungen der Ethik überein, sondern kann sich auch auf eine Regelung des Athener Rechtssystems berufen; vgl. dazu Lee (1937). Dort unterscheidet man nach Aristoteles, *Der Staat der Athener* 57, 3 zwischen Tötungen „ἐκ προνοίας" (wörtlich: Vorherwissen, Vorbedacht) und unfreiwilligen oder unvorsätzlichen (ἄκων) Tötungen. Abgesehen von der Unterscheidung zwischen ‚vorsätzlich' und ‚nicht vorsätzlich/ unfreiwillig', die Aristoteles in seiner Definition des Unrechttuns aufgreifen kann, ist die gesetzliche Regelung jedoch mit erheblichen terminologischen Unklarheiten behaftet: Es bleibt nicht nur unklar, welche Kriterien für das Handeln aus Vorsatz in Anwendung gebracht werden, sondern auch, ob im Falle nicht vorsätzlicher Taten tatsächlich ein Unrecht oder nur noch die Schädigung eines Betroffenen verhandelt wird. Auf diese Unklarheit spielt Platon an, wenn er seinen Athener Gesetzgeber in *Nomoi* 862a sagen lässt, *er* unterscheide zwischen Schädigung und Unrecht, und werde eine unfreiwillige Schädigung in keinem Fall ein Unrecht nennen, nicht einmal ein ‚unfreiwilliges Unrecht'. Aristoteles differenziert dieses Problem in *EN* V (= *EE* IV) dahingehend, dass ohne Freiwilligkeit zwar ein Unrecht (ἄδικον), jedoch keine Unrechts*tat* (ἀδίκημα) vorliege (vgl. 10, 1135a21–23). Wichtig für den Vergleich mit der philosophischen Behandlung der Freiwilligkeit und Zurechenbarkeit von Handlungen ist nun der Umstand, dass in der Terminologie der Athener Rechtspraxis das Handeln aus Vorbedacht (ἐκ προνοίας) nur dem unfreiwilligen oder unvorsätzlichen (ἄκων) Handeln entgegengesetzt ist, so dass zumindest keine klare Unterscheidung zwischen ‚nur freiwillig' und ‚freiwillig mit Vorbedacht' möglich ist. Irwin (1980, 119) meint sogar: „no nonphilosophical writer ever suggests that the law recognizes voluntary action that is not from forethought". In *Rhet.* I 12, 1372b17f., wird ein Entschuldigungsgrund genannt, der nur zeigt, dass der Betroffene nicht aus Vorbedacht gehandelt hat, während er

gerade zulässt, dass man von der Freiwilligkeit der Tat ausgeht. Auch die *Magna Moralia* benutzen (unter anderem) die einfache Zweiteilung des Rechtssystems: Wann immer jemand etwas tut, ohne es vorher bedacht zu haben (προδιανοεῖσθαι: 1188b30; hier als Tätigkeitswort zu πρόνοια: b35), tut er es unfreiwillig/unvorsätzlich (*MM* I 16, 1188b28–32). In *EE* II 10, 1226b36–1227a2, lobt Aristoteles zwar ausdrücklich Gesetzgeber, die die Dreiteilung zwischen ‚freiwillig', ‚unfreiwillig' und ‚mit Vorbedacht' durchführten, fügt aber hinzu, dass sie diese Unterscheidung nicht genau genug vornehmen. Außerdem wird durch diese Hervorhebung deutlich, dass die Zweiteilung als das Übliche angesehen wurde. – Zu den Kriterien, mit denen Aristoteles im vorliegenden Abschnitt die Freiwilligkeit bestimmt, vgl. unten, Anm. (3.).

(1.4) *Unrecht tun und ungerecht sein:* Gegenüber dem Begriffspaar ‚gerecht – ‚ungerecht', mit dem in Kapitel I 3 das Thema der Gerichtsrede angekündigt wurde, liegt in der Konzentration auf das Unrecht*tun* eine nicht unwesentliche Verengung des Themas vor. Zwar gilt, dass alle Abweichungen vom tugendhaften Verhalten, wie es in Kapitel I 9 beschrieben wurde, auch ein Unrecht darstellen (insofern jemand geschädigt wird), jedoch ist ‚ein Unrecht *tun*' und ‚ungerecht *sein*' nicht dasselbe; vgl. etwa *EN* V (= *EE* IV) 10, 1134a17ff.: Wer ein einziges Mal Ehebruch begeht, und dies durch Begierde getrieben tut, der sei noch kein Ehebrecher, und daher nicht in Form der Zügellosigkeit ein Ungerechter. Ob jemand gerecht oder ungerecht im Sinne der Tugend und des Lasters ist, entscheidet sich daher noch nicht an den einzelnen Unrechts*taten*, die Gegenstand der Gerichtsrede sind. Die zusätzlichen Kriterien, durch die jemand zur ungerechten Person wird, wie die Häufigkeit und die Einstellung (vgl. die Anm. zu 1367b26), mit der jemand etwas tut, kommen zwar auch innerhalb der Gerichtsrede zur Sprache, jedoch nur, um dadurch für oder gegen das Vorliegen einer Unrechts*tat* oder für die Schwere des Unrechts (vgl. *Rhet.* I 14) zu argumentieren.

(2.) *Eigentümliches und gemeinsames Gesetz:* „Gesetz (νόμος)" kann einmal im Sinne des eigentümlichen und das andere Mal im Sinne des gemeinsamen Gesetzes gemeint sein. Eigentümlich (ἴδιον) ist das (geschriebene) Gesetz, dem gemäß man jeweils in einer einzelnen Stadt zusammenlebt, gemeinsam (κοινόν) ist dasjenige Gesetz, das zwar ungeschrieben ist, über das aber bei allen Übereinstimmung zu bestehen scheint. In *Rhet.* I 13 wird die Gegenüberstellung zwischen den beiden Arten von Gesetz ausführlich thematisiert; vgl. dazu die Anmerkungen zu 1373b4–18. Dort wird auch das eigentümliche Gesetz in geschriebenes und ungeschriebenes unterteilt. – Da man nach der vorliegenden Bestimmung des Gesetzes auch Unrecht im Sinne des Verstoßes gegen ein ungeschriebenes Gesetz tun kann, ist Aristoteles bei der Behandlung der Gerichtsrede frei von der Verpflichtung, auf konkrete gesetzliche Regelungen und auf Differenzen zwischen denselben einzugehen. Sogar eine Passage, die der Funktion von Kapitel I 4 entsprechend den Redner dazu anleiten würde, sich Informationen über die Gerichtssysteme zu besorgen, fehlt in dieser Gattung.

(3.) *Freiwilligkeit und Entscheidung:* „Freiwillig (ἑκών)" – wie es in der Definition des Unrechttuns heißt – ist alles, was man erstens wissentlich (εἰδότες) und zweitens ohne Zwang (μὴ ἀναγκαζόμενοι) tut (vgl. dazu auch oben, Anm. (1.4)). Mit dieser Bestimmung sei außerdem klar, dass alles, was man aufgrund einer

(überlegten) Entscheidung (προαίρεσις) tut, freiwillig ist – denn man kann nicht „unwissend" sein über das, wofür man sich entscheidet –, während nicht alles, was man freiwillig tut, auf einer Entscheidung beruht.

(3.1) *Kriterien für Freiwilligkeit:* Mit den beiden Kriterien „ohne Zwang" und „wissentlich" ist die vorliegende Definition nicht weit von den entsprechenden Bestimmungen der *Ethiken* entfernt, die mit unterschiedlichen Ergänzungen und Präzisierungen auf denselben beiden Grundmerkmalen beruhen. Allerdings gibt Aristoteles auch stets zu erkennen, dass er beide Merkmale in der Grundform für unkontrovers hält und nicht als Errungenschaft seiner eigenen Nachforschung ansieht: So beginnt die Abhandlung zur Freiwilligkeit in *EN* III 1 ohne Umschweife mit der Nennung dieser beiden Merkmale; vgl. 1109b35–1110a1: „Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt (βίᾳ) oder aufgrund von Unwissen (δι' ἄγνοιαν) geschieht." Dass Aristoteles die beiden Kriterien ‚ohne Gewalt/Zwang' und ‚nicht aufgrund von Unwissen = wissentlich' negativ aus der Bestimmung Unfreiwilligkeit gewinnt und dies zum Ausgangspunkt der Untersuchung über die Freiwilligkeit nimmt, ist für den Status der beiden Kriterien durchaus aufschlussreich: Denn offenbar greift er damit die beiden wichtigsten Entschuldigungstypen auf, die man geltend machen kann, wenn man für eine Tat nicht verantwortlich gemacht oder getadelt werden möchte. Damit schlägt er genau das Verfahren ein, das im 20. Jahrhundert von einigen Philosophen als Alternative zur vermeintlich problematischen Berufung auf Willensakte empfohlen wird (vgl. J. L. Austin, A Plea for Excuses, 1956/57 und G. Ryle, The Concept of Mind, 1949, Kapitel 3); insofern scheint sein Ansatz in der Frage der Freiwilligkeit besonders ‚metaphysikarm'; jedoch bildet die Berufung auf die gängigen Entschuldigungstypen auch nur den endoxischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen. – Aristoteles baut die beiden Merkmale in folgende Definitionen des Freiwilligen ein:

> Def. (1): „Was man also tut, (i.) und was an einem selbst (ἐφ' ἑαυτῷ) liegt, es nicht zu tun, (ii.) nicht unwissend (μὴ ἀγνοῶν) und (iii.) von sich selbst aus (δἰ' αὑτόν), dies ist notwendig freiwillig." (*EE* II 9, 1225b8 f.)

> Def. (2): „Freiwillig nenne ich … was man (i.) von dem, was an einem selbst liegt (ἐφ' αὑτῷ) (ii.) wissend (εἰδώς) tut und (iii.) nicht in Unkenntnis (μὴ ἀγνοῶν) darüber, wem, wodurch und um welcher Ziele willen (man es tut) … (iv.) und von jenen ein jedes nicht nur akzidentell und (v.) nicht durch Gewalt." (*EN* V (=*EE* IV) 10, 1135a23–27)

> Def. (3): „Wenn dasjenige unfreiwillig ist, (i.) was durch Gewalt (βίᾳ) oder (ii.) aufgrund von Unwissen (δι' ἄγνοιαν) geschieht, dann scheint das Freiwillige das zu sein, (iii.) wovon der Ursprung (ἀρχή) in einem selbst liegt und (iv.) zwar indem man die Einzelheiten, in welchen sich die Handlung befindet, kennt." (*EN* III 3, 1111a21–23)

Alle drei Definitionen arbeiten mit den beiden endoxischen Kriterien, die auch in der *Rhet.*-Definition angeführt werden, aber alle drei Definitionen versuchen auch, diese Kriterien anzureichern oder zu präzisieren. In Def. (1) ist das Wissenskriterium in (ii.) enthalten, während (iii.) für die Abwesenheit von direktem äußeren Zwang zuständig ist: Wer vom Wind in eine bestimmte Richtung geschoben

wird, bewegt sich nicht „aufgrund von sich selbst". Merkmal (iii.) ist für eine Reihe von Fällen nützlich, in denen es zu entscheiden gilt, ob man trotz gewisser Zwänge noch auf zuschreibbare Weise handelt: Dies ist der Fall, solange man auch anders handeln kann. Wann man aber nicht mehr anders handeln kann, ist in *EE* etwas dunkel bestimmt, nämlich dann, wenn es die menschliche Natur nicht mehr ertragen kann (vgl. *EE* II 9, 1225a25f.). Darüber hinaus schließt dieses Merkmal offenbar solche Phänomene wie Atmen oder Herzbewegung aus, bei denen es ‚nicht an uns liegt, es nicht zu tun'. Def. (2.) wiederholt dasselbe Kriterium auf Position (i.), Position (v.) ist für die Abwesenheit von Zwang bzw. Gewalt zuständig, und die Merkmale (iii.) und (iv.) explizieren das in (ii.) genannte Wissenskriterium. Def. (3.) wiederholt zunächst die beiden endoxischen Kriterien für Unfreiwilligkeit, um dann mit (iii.) und (iv.) eine neue positive Beschreibung zu geben. Wichtig ist, dass diese Neubeschreibung eingeführt wird, nachdem verschiedene kontroverse Fälle diskutiert und Präzisierungen vorgenommen worden sind, so dass man erwarten darf, dass diese Definition der neu erreichten Präzision Rechnung zu tragen versucht. Während (iv.) wie das erweiterte Wissenskriterium (iii.) aus Def. (2.) nur die zu wissenden Umstände nennt, müsste die Präzisierung, wenn man eine solche annehmen darf, in (iii.) liegen. Es wäre durchaus diskutabel, (iii.) einfach als synonym zu (iii.) in Def. (1.) und (i.) in Def. (2.) zu nehmen, so dass dadurch abermals nur der Zwang bzw. die Gewalt ausgeschlossen wäre. Drei Gründe sprechen aber gegen ein solches Verständnis. Erstens ist die Formulierung ‚es liegt an einem selbst' umgangssprachlich, die Formulierung ‚der Ursprung liegt in einem selbst' ist es aber nicht. Zweitens wäre dann die Definition (3.), obwohl sie am Ende einer differenzierteren Diskussion des Wissens- und des Zwangkriteriums steht als Def. (1.) und (2.), vager als diese. Drittens greift Aristoteles später (*EN* III 5, 1113a5f.) die Formulierung vom Ursprung wieder auf und spricht davon, man führe den Ursprung der Handlung auf sich selbst und in sich selbst auf das anleitende Vermögen zurück (Diese stärkere Formulierung ist für die Bestimmung der Freiwilligkeit wohl zu voraussetzungsreich, könnte aber darauf hinweisen, dass es um eine bestimmte Art des Ursprungs und Verursachens geht, nämlich um eine solche, wie sie nur vom rationalen oder arationalen Streben eines Lebewesens ausgehen kann. Diese Interpretation scheint in Übereinstimmung mit der Auffassung von Charles (1984, 58), der die Def. (3.) rekonstruiert als „z is a voluntary action of S's at t_1 iff (1) z is a bodily movement of S's at t_1; (2) S knows the relevant particulars involved in doing z … and (3) z is caused efficiently by one of S's desires at t_1"). Welcher Fortschritt oder welche (vermeintliche) Präzisierung könnte dann in der Formulierung vom Ursprung einer Handlung liegen? Sie müsste mindestens die Kriterien (i.) und (iii.) aus Def. (1.) umfassen und so auch der vorausgegangenen Diskussion des Gewalt/Zwang-Kriteriums Rechnung tragen (vgl. dazu unten, Anm. (3.2)). Und möglicherweise ist die Formulierung so zu verstehen, dass sie den Gedanken des Strebens als Ursache der betreffenden Handlung mit ins Spiel bringt.

Es ergibt sich somit, dass die philosophischen Definitionen der Freiwilligkeit als solcher im Wesentlichen mit denselben Kriterien arbeiten wie die Definition der *Rhetorik*, aber zusätzlich das Kriterium einführen, es müsse in der Macht des Betreffenden liegen, zu handeln oder nicht zu handeln; dieses Kriterium scheint im Zusammenhang mit dem Versuch zu stehen, das Zwang/Gewaltkriterium zu prä-

zisieren. Zwei der drei Definitionen deuten außerdem eine Präzisierung in der Frage an, was es heißt, wissentlich bzw. ‚nicht aus Unwissenheit' zu handeln. Welcher Art von Mehrdeutigkeit in diesen Kriterien die philosophische Behandlung Rechnung zu tragen versucht, zeigen die beiden folgenden Anm. (3.2) und (3.3).

(3.2) „ohne Zwang": Die Formulierung „μὴ ἀναγκαζόμενοι (ohne Zwang, gezwungenermaßen)", mit welcher die *Rhetorik* dieses Kriterium einführt, wird so nur in *Magna Moralia* (vgl. die Definition in 1187b34–36) gebraucht. *EE* und *EN* gebrauchen anstelle dessen den Ausdruck „βία (Gewalt)", welche in *Rhet.* 1368b35 als ein Fall von Notwendigkeit (ἀνάγκη) eingeführt wird. Der Ausdruck „ἀναγκάζω" dagegen wird in *EE* (1225a15) und *EN* (1110a26) im Umkreis von solchen Fällen gebraucht, in denen jemand gezwungen wird, etwas zu tun, dadurch aber nicht jeder Entscheidungsmöglichkeit beraubt ist. Es scheint also, als sei ‚Zwang ausüben' (ἀναγκάζω) weiter gefasst als ‚Gewalt ausüben' (βιάζω) und als nehme Aristoteles beim Übergang von der populäreren Formulierung aus der *Rhetorik* zur präziseren Definition eine Verengung der Unfreiwilligkeit bzw. eine Erweiterung der Freiwilligkeit vor, wenn er vom einen Begriff zum anderen wechselt. Aber auch ungeachtet der Bedeutung dieser beiden Ausdrücke kann man feststellen, dass Aristoteles in der Abhandlung von *EN* III 1 bemüht ist zu präzisieren, in welchen Fällen das herkömmliche Zwang-/Gewaltkriterium die Unfreiwilligkeit bedingt; das führt am Ende dazu, dass der legitime Anwendungsbereich des gängigen Entschuldigungstyps ‚ich wurde dazu gezwungen' eingeschränkt wird. Nach der (in der dieser Hinsicht strengsten) Diskussion dieses Punktes in *EN* III 1 können wir uns nur mit Zwang/Gewalt entschuldigen, wenn wir vom Sturm irgendwohin getrieben werden (III 1, 1110a3) oder wenn jemand unsere Hand nimmt und damit einen anderen schlägt (V 10, 1135a27). Anders seien hingegen Fälle zu bewerten, die bei nicht-restringierter Handhabung des Entschuldigungsgrundes als unfreiwillig, weil erzwungen, eingeschätzt werden dürften; vgl. 1110a4–8: „Was aber aus Furcht vor größerem Übel getan wird oder wegen etwas Edlem, wie wenn ein Tyrann anordnet, etwas Schändliches zu tun und die Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, wobei sie, wenn man es tut, gerettet werden, jedoch sterben, wenn man es nicht tut, so könnte man Zweifel haben, ob es unfreiwillig oder freiwillig ist." Solche Fälle stuft Aristoteles als gemischt ein, denn keiner würde zwar eine solche (erzwungene) Handlungsweise als solche wählen, wenn sie aber in der Zwangssituation anstelle des angedrohten Übels gewählt wird, ist sie insofern als freiwillig zu bewerten. – Hieran wird nun klar, dass das unqualifizierte Merkmal, dass etwas unter Zwang oder gezwungenermaßen geschehen ist, nach Aristoteles *eigener* Auffassung eine Handlung zu Unrecht als unfreiwillig qualifizieren kann. Da die *Rhet.*-Definition keinerlei Einschränkungen in dieser Hinsicht vornimmt, wäre sie für eine solche unzulängliche Anwendung offen.

(3.3) „wissentlich": Das Kriterium ‚wissentlich' ist eigentlich nur verständlich, wenn man darin die Umkehrung des Entschuldigungsgrundes ‚ich hab's nicht gewusst' erkennt; denn während es einigermaßen klar ist, unter welchen Umständen man sich auf diesen Entschuldigungsgrund berufen kann, ist unklar, was unabhängig davon zum ‚wissenden' Handeln gehören würde. Auch hier sind Präzisierungen erforderlich, um das Kriterium brauchbar zu machen. Die Verwendung des

Kriteriums, das Aristoteles nach ausführlicher Diskussion in *EN* III 2 für richtig befindet, ist einerseits enger und andererseits weiter als unsere Verwendung des Entschuldigungsgrundes ‚ich hab's nicht gewusst'. Angemessen wäre für Aristoteles der Gebrauch dieses Entschuldigungsgrundes in den folgenden Fällen:

(i.) Wenn einer etwas erzählt, ohne zu wissen, dass es ein Geheimnis ist (1111a8ff.).

(ii.) Wenn man jemanden schlägt und nicht weiß, dass es der Vater ist (1135a28ff.).

(iii.) Wenn man eine Wurfmaschine vorführen will und sie geht los (1111a10f.).

(iv.) Wenn man zur Verteidigung schlägt und dabei tötet (1111a13f.).

Versteht man das Kriterium ‚nicht wissentlich' als ein spezifisch kognitives Defizit, auf das man sich zur Entschuldigung berufen kann, dann scheint die Anwendung nicht für alle Fälle gleichermaßen angemessen zu sein. In Fall (i.) und (ii.) wird man ein kognitives Defizit erkennen können, denn hätte sich der Handelnde über alle Aspekte seiner Tat vorher umfassend informiert, hätte er sie vielleicht nicht ausgeführt. In den Fällen (iii.) und (iv.) wird man nicht im selben Sinn von einem kognitiven Defizit sprechen wollen: Die Diskrepanz zwischen Absicht und ausgeführter Handlung ist nicht von der Art, dass sie durch eine Information über alle relevanten Aspekte der Tat hätte vermieden werden können. Wie kommt dann Aristoteles überhaupt dazu, alle diese Fälle unter das Kriterium der Unwissenheit zu subsumieren? Den verschiedenartigen Fällen ist gemeinsam, dass die Handlungsbeschreibung, die der Ausgang der Handlung erfordert (‚Geheimnis erzählen', ‚Vater schlagen', ‚Wurfmaschine aktivieren', ‚töten') nicht dieselbe ist, unter der sie vom Handelnden intendiert wurde (intendiert war: ‚irgendetwas (Erlaubtes) erzählen', ‚irgendjemanden (aber nicht den Vater) schlagen', ‚Wurfmaschine vorführen', ‚zur Verteidigung schlagen'). Was hier ‚die Handlung unter einer Beschreibung intendieren' heißt, bezeichnet Aristoteles als das Wissen von den Handlungsumständen, wer es ist und was es ist, im Bezug worauf, worin, womit, wozu und wie man handelt (*EN* III 2, 1111a3ff.). Das Wissen bzw. das vermeintliche Wissen von diesen Faktoren kann sich als falsch herausstellen, so dass die *zutreffende* Beschreibung eine andere sein kann, als die unter der die Handlung intendiert wurde. Außerdem ist es oftmals so, dass das Was einer Handlung vom Ergebnis derselben nicht zu trennen und dass eine Handlung mit einem anderen Ausgang eine andere Art von Handlung ist: Auch wenn nur eine Verletzung intendiert war, wird die Handlung zur Tötung, wenn der Betroffene nicht nur verletzt, sondern tot ist. Wer nun, wenn er jemanden verletzen will, denselben tötet, der kennt, wie Aristoteles sagen würde, das Was dieser Handlung nicht und handelt in diesem Sinn aus Unwissenheit.

Während in den dargestellten Hinsichten das Unwissenheitskriterium für Fälle angewandt wird, in denen man nicht unbedingt von einem Wissensdefizit sprechen muss, gibt es andere echte Fälle von Wissensdefizit, die Aristoteles nicht als Entschuldigungsgrund anerkennt. Wichtig ist zunächst folgende Unterscheidung: Wer aus Trunkenheit oder Zorn so-und-so handelt, der handelt mitunter unwissend,

aber nicht aus Unwissenheit (*EN* III 2, 1110b24–27). Entscheidend ist, wie Aristoteles später sagt (*EN* III 7, 1113b32 f.), dass der Betreffende Herr darüber war, sich nicht zu betrinken, und an seiner Unwissenheit darum selbst Schuld hat. Unwissenheit kann also nur dann als Entschuldigung dienen, wenn sie selbst unverschuldet ist. Kern des Aristotelischen Arguments scheint nun zu sein, dass dies nur auf deskripitive Sätze über Einzelnes, nie aber auf allgemeine Werturteile, Vorschriften usw. zutreffen kann; vgl. *EN* III 2, 1110b28–32: „Jeder Schlechte also ist unwissend darüber, was er tun und was er lassen soll. Und aufgrund eines derartigen Fehlers tut man Unrecht und wird überhaupt schlecht. ‚Unfreiwillig' aber soll nicht meinen, dass einer das Zuträgliche nicht kennt. Die Unwissenheit in der Entscheidung ist nämlich nicht Grund der Unfreiwilligkeit, sondern der Schlechtigkeit, und auch nicht die Unwissenheit des Allgemeinen ..."

Als Entschuldigungsgrund ausgeschlossen wird hier die Unkenntnis solcher Faktoren, die zu wissen für den Tugendhaften selbstverständlich ist und die jeder wissen könnte, wenn er nur tugendhaft wäre. Nicht zu wissen oder nicht gewusst zu haben, was man tun oder nicht tun soll, wäre demnach überhaupt keine Entschuldigung. Zieht man nun zur Präzisierung des Unwissenheitskriteriums das Modell des so genannten ‚praktischen Syllogismus' hinzu, wie es in *EN* VII (= *EE* VI) expliziert wird, dann erhält man folgende Differenzierung: In diesem praktischen Syllogismus fungiert eine allgemeine normative Aussage als Obersatz (z.B.: ‚Gesund zu leben ist gut/ist geboten'), und eine singuläre Aussage, die einen vorliegenden Fall unter den Allgemeinbegriff des Obersatzes subsumiert (z.B.: ‚Dies ist gesund'), bildet den Untersatz. Wenn nun die Unkenntnis von allgemeinen und normativen Aussagen keine Unfreiwilligkeit erzeugt, dann scheint mit der Unkenntnis des Einzelnen, die die Unfreiwilligkeit hervorbringen kann, ein Irrtum hinsichtlich des Untersatzes im praktischen Syllogismus gemeint zu sein. Die Art von Unwissenheit, die eine Handlung unfreiwillig macht, ist demnach ein Irrtum bei der Identifizierung eines einzelnen Falles.

Es zeigt sich, dass das Wissens- bzw. Unwissenheitskriterium als solches äußerst vage ist und erst durch die Aristotelische Lehre von den zu wissenden Handlungsumständen präzisiert werden kann. Insofern diese Lehre in der *Rhetorik* natürlich nicht thematisiert wird, scheint die Nennung des Kriteriums allein verschiedenartige Anwendungen desselben zu ermöglichen, darunter auch solche, die Aristoteles selbst als unangebracht einschätzen würde. Die nominelle Übereinstimmung in der populären und in der philosophischen Erklärung der Freiwilligkeit sollte daher nicht überbetont werden.

(3.4) *Entscheidung (προαίρεσις) und ‚Vorbedacht' (πρόνοια):* Die Feststellung, dass der Begriff des Freiwilligen der weitere ist als der der Entscheidung, so dass nicht immer, wenn man etwas freiwillig tut, eine Entscheidung vorliegt, entspricht der Konstruktion der *Ethiken* (vgl. etwa *EN* III 4, 1111b6 ff.). Auf diese Weise entsteht die Dreiteilung ‚unfreiwillig – freiwillig – freiwillig mit Entscheidung', womit Aristoteles auf einer Differenzierung beharrt, die, wie in Anm. (1.3) angenommen, in der Athener Rechtspraxis zumindest nicht das Übliche ist. Die Dreiteilung ist erforderlich, weil die Merkmale der Unfreiwilligkeit, Unwissen und Gewalt, fehlen können, ohne dass deswegen auch schon eine Entscheidung vorliegen müsste. So können nach *EN* III 4, 1111b8–10, auch Kinder und Tiere am

Freiwilligen teilhaben, jedoch nicht an der Entscheidung. Oder es können plötzlich erfolgte Handlungen als freiwillig gelten, ohne dass eine Entscheidung auf Seiten des Handelnden gefallen wäre. Aristoteles bestimmt die Entscheidung als eine Festlegung oder ein Urteil (κρίσις: vgl. 1113a4 und 12), das eine Option der anderen vorzieht und damit den Prozess einer Überlegung oder Abwägung (βούλευσις) zu einem Abschluss bringt. Die Abwägung, die zur Entscheidung führt, muss sich auf etwas beziehen, was zu tun, in der Macht der Betreffenden liegt, und deshalb bezieht sie sich nicht auf Ziele, sondern auf das, was zu erstrebten Zielen führt. Aristoteles definiert daher auch die Entscheidung als ein auf Erwägung/Abwägung beruhendes Streben nach dem, was in unserer Macht steht (vgl. 1113a10f.). Weil Aristoteles explizit auch einen Zusammenhang zwischen dem Ausdruck „προαίρεσις" und dem ‚Vorher-Bedenken' herstellt (1112a15–17), scheint nicht unwahrscheinlich, dass er hier in der *Rhetorik* die προαίρεσις bewusst an die Stelle des in der Rechtspraxis geläufigen Begriffs des Handelns aus Vorbedacht (ἐκ προνοίας) setzt, und diesen damit gleichzeitig in zwei Momente differenzieren will: erstens in das Vorher-Wissens, über das man verfügt, insofern man nicht aus Unwissenheit handelt, und zweitens in die Entscheidung. Weil für das Unrechttun aber schon die einfache Freiwilligkeit genügt, spielt die nähere Explikation des Entscheidungsbegriffs für die *Rhetorik* gar keine Rolle; entscheidend ist nur, dass das Vorliegen einer Entscheidung als hinreichendes Kriterium für die Freiwilligkeit genommen werden kann, ohne dass man dabei das eine mit dem anderen gleichsetzt.

b6 „soll also definiert sein als (ἔστω)": Vgl. dazu die Anmerkungen zu 1360b14 und 1366b9. Die nachfolgende Definition soll als Ausgangspunkt für die Entwicklung der einzelnen Topen gelten (vgl. dazu oben, die Anm. zu 1368b5), und braucht für diesen Zweck nicht weiter begründet werden. Auch wenn bei dieser formalen Definition des Unrechttuns weniger Anlass für Differenzen zwischen der populären Auffassung und der endgültigen, philosophischen Bestimmung besteht als etwa bei der Bestimmung des Glücks, muss die Definition als Grundsatz für die Rekonstruktion populärer Auffassungen geeignet sein.

b10–12 „Was man also freiwillig tut, das tut man nicht alles aufgrund einer Entscheidung, aber was man aufgrund einer Entscheidung tut, das tut man alles wissentlich (ὅσα μὲν οὖν ἑκόντες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα)": Ross liest anstelle von „ἑκόντες" einem Vorschlag von H. Richards, Aristotelica, London 1915, 104–114, folgend das Wort „εἰδότες"; dafür gibt es jedoch keinen zwingenden Grund, zumal Aristoteles auch sonst betont, dass nicht alles, was man freiwillig tut, auf einer Entscheidung beruht (z.B. *EN* III 4, 1111b6–10). Anstelle von „εἰδότες" am Schluss des Satzes überliefert **Dresd.** im Unterschied zu **ω** „ἑκόντες", was zwar sachlich richtig wäre; jedoch nicht durch den Nachsatz mit „γάρ (denn, nämlich)" begründet würde.

1368b12–1368b24 Auf die in diesem Abschnitt zu behandelnde Frage, welches die Ursachen sind, weswegen (δι' ἅ) man sich entscheidet, Unrecht zu tun, hält Aristoteles eine einfache Antwort bereit: Die Ursachen sind entweder Schlechtigkeit/Laster (κακία), also eine der Tugend entgegengesetzte Charaktereigenschaft,

oder Unbeherrschtheit (ἀκρασία). Während auf den Faktor der Unbeherrschtheit nicht näher eingegangen wird, gibt Aristoteles eine eingehende Erläuterung dafür, in welcher Weise die einzelnen Laster zum Unrecht führen. Der Grundgedanke ist dabei der, dass man mit Bezug auf diejenigen Dinge, hinsichtlich derer man eine schlechte Eigenschaft bzw. ein Laster hat, auch Unrecht tut. Dabei wird vorausgesetzt, dass jedes Laster – ebenso wie jede Tugend – auf einen spezifischen Gegenstandsbereich bezogen ist. So ist der Gegenstandsbereich des Geizigen das Geld, weswegen er auch mit Bezug auf Geld und alles, was damit zusammenhängt, Unrecht tun wird. Beim Zügellosen erfolgt das Unrecht mit Bezug auf die körperlichen Lüste, bei Verweichlichten mit Bezug auf das Bequeme, beim Feigen mit Bezug auf die Gefahren, und so bei allen Lastern.

(1.) *Der Unterschied zwischen Laster/Schlechtigkeit und Unbeherrschtheit (Akrasie):* Laster/Schlechtigkeit und Unbeherrschtheit (Akrasie) stellen für Aristoteles die beiden grundlegenden Möglichkeiten dar, wie verfehltes oder unrechtes Handeln zustande kommen. Vor allem für die moralische Bewertung einer Handlung oder einer handelnden Person ist der Unterschied, ob eine unrechte Handlung infolge von Laster oder infolge von Unbeherrschtheit zustande kam, nicht unwesentlich. Insofern das Laster bzw. die Schlechtigkeit (κακία) das Gegenstück zur Tugend darstellt, ergeben sich – zumindest wenn man die entwickelte Tugendlehre der *Ethiken* voraussetzt – folgende Merkmale der Schlechtigkeit: Erstens stellt sie eine relativ konstante Charaktereigenschaft (ἕξις) dar, die sich als andauernde Neigung (im Sinne von Ryles ‚inclinations' zu einer bestimmten Art von Handlungen, nämlich den entsprechenden schlechten oder lasterhaften Handlungen, niederschlägt; zweitens ist diese Art Charakterhaltung erworben, und zwar durch die wiederholte Ausführung lasterhafter oder lasteranaloger Handlungen, drittens erfolgen lasterhafte Handlungen im eigentlichen Sinn wissentlich und aufgrund einer Entscheidung, viertens sind mit einer lasterhaften Charaktereigenschaft bestimmte Handlungsziele verknüpft, die in den entsprechenden Entscheidungen jeweils vorausgesetzt werden.

Während demnach der lasterhafte Mensch jemand ist, der lasterhafte Handlungen wissentlich, aufgrund von Entscheidungen und in Übereinstimmung mit seinen langfristigen Handlungszielen begeht, beschreibt Aristoteles den unbeherrscht Handelnden oder Akratiker als jemanden, der eine falsche Handlung begeht, obwohl er „weiß, dass es schlecht ist, was er tut ..." (*EN* VII (= *EE* VI) 2, 1145b12 f.), d. h., obwohl er diese Handlungsweise nicht für die richtige hält und obwohl sie nicht seinen langfristigen Handlungszielen entspricht – und der unter dem Einfluss einer Emotion so handelt. Der Lasterhafte, so fasst Aristoteles die Differenz an einer anderen Stelle zusammen (vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 4, 1146b22–24), meint, es sei gut, immer dem gegenwärtigen Angenehmen zu folgen, der Akratiker meint das nicht, aber tut es doch. Am ehesten ist die Unbeherrschtheit mit dem Laster der Zügellosigkeit (ἀκολασία) zu verwechseln, weil sie sich auf dieselben Dinge, dieselben Arten von Lust und Schmerz, richten (*EN* VII (= *EE* VI) 6, 1148a16 f.), jedoch tun sie dies auf unterschiedliche Weise; die Zügellosigkeit aufgrund einer Entscheidung und die Unbeherrschtheit ohne Entscheidung und unter Einfluss einer Emotion.

Für die moralische Bewertung ist zunächst entscheidend, dass der Akratiker

unter dem Einfluss einer Emotion so handelt, wie er handelt, und der Zügellose ohne oder nur mit geringem Begehren handelt; letzteres aber macht eine begangene Tat zu einem größeren Unrecht und den Zügellosen zu einem schlimmeren Menschen als den Akratiker aufgrund der Überlegung, was so jemand, wenn er schon emotionslos solches Unrecht begeht, erst machen würde, wenn er unter dem Einfluss entsprechender Emotionen stünde (*EN* VII (= *EE* VI) 8, 1150a27–31). Als nächstes kommt es darauf an, dass der Akratiker der Reue fähig ist, während jemand, dem das Laster der Zügellosigkeit zukommt, keine Reue empfindet (*EN* VII (= *EE* VI) 9, 1150b29–31). Dieser Unterschied ist erstens deshalb von Bedeutung, weil nur der, der Reue empfindet, heilbar ist (*EN* VII (= *EE* VI) 9, 1150b32) und leicht umgestimmt werden kann (*EN* VII (= *EE* VI) 9, 1151a14). Zweitens bringt die Reue zum Ausdruck, wie der Betreffende zu seiner Tat steht; denn wenn er die Tat im Nachhinein nicht bereut oder sogar billigt, besteht doch eine Übereinstimmung mit den langfristigen Zielen und Charaktereigenschaften; dann aber sagt das Unrechtsein der Tat nicht nur etwas über die Handlung als einmaliges Ereignis, sondern sagt auch etwas darüber aus, was für ein Mensch der Handelnde ist. In dieser Hinsicht gleicht der Akratiker dem unfreiwillig Handelnden, insofern nach Aristoteles eine nach der Handlung eintretende Reue die Bedingung dafür ist, dass man von einer unfreiwilligen Tat sprechen kann (*EN* III 2, 1110b18–22). Diese Ähnlichkeit zur unfreiwilligen Tat geht nicht soweit, dass Aristoteles die akratische Handlung selbst als unfreiwillig ansehen würde, jedoch trägt sie zur Bewertung der akratischen Handlung bei, dass von dieser – ähnlich wie bei der unfreiwilligen Tat – nicht darauf geschlossen werden kann, dass es sich um einen schlechten bzw. lasterhaften Menschen handelt: Die Unbeherrschten *sind* nicht ungerecht, aber sie *tun* Unrecht (vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 9, 1151a10).

Akrasie kann nach der von Aristoteles getroffenen Bestimmung keine beständige, gleichmäßige Neigung und somit nicht die Eigenschaft einer Person beschreiben, denn sonst wäre sie vom Laster (κακία) nicht zu unterscheiden. Ein analoges Problem besteht für das Verhältnis von Beherrschtheit (ἐγκράτεια) und Besonnenheit (σωφροσύνη) (vgl. dazu C. S. Gould, „A Puzzle about the Possibility of Aristotelian *enkrateia*“, in: Phronesis 39 (1994), 174–186), denn wenn sich Beherrschtheit und Besonnenheit ebenso wenig in den äußeren Aspekten ihrer Handlung unterscheiden wie Zügellosigkeit und Akrasie und wenn tugendhafte und lasterhafte Charaktereigenschaften, wie Aristoteles annimmt, durch die wiederholte Ausübung entsprechender Handlungen erworben werden, dann scheint die fortgesetzte Ausübung von beherrschten Handlungen ebenso zu einer tugendhaften Charaktereigenschaft zu führen wie die fortgesetzte Ausübung von akratischen Handlungen zu einer lasterhaften Charaktereigenschaft zu führen scheint (Die Analogie zwischen Beherrschtheit und Besonnenheit auf der einen und Akrasie und Zügellosigkeit auf der anderen Seite findet darin ihre Grenzen, dass sich die zügellose von der akratischen Handlung durch das Vorliegen einer Entscheidung (προαίρεσις) unterscheidet, während sich die Unterscheidung von Beherrschtheit und Besonnenheit nicht auf das Fehlen einer Entscheidung in einem der beiden Fälle berufen kann). Der Folgerung, die Aristotelische Akrasie und die Aristotelische Beherrschtheit dürften nicht in derselben Weise feste Charaktereigenschaften sein wie Laster und Tugend, könnte man immer noch entgehen, weil auch für Aris-

toteles die wiederholten Handlungen nicht automatisch zu der entsprechenden Charaktereigenschaft zu führen brauchen und weil es außerdem einen Unterschied bedeutet, ob die wiederholten Handlungen aufgrund einer Entscheidung erfolgen oder nicht. Dennoch scheint für Aristoteles zumindest im Fall der Unbeherrschtheit und der Zügellosigkeit die Überlegung Gewicht zu haben, dass das Nachgeben gegenüber den Emotionen auf Dauer nicht ohne Auswirkung auf die Ziele und somit auch auf die Charaktereigenschaften der betreffenden Person bleibt.

Zusätzliche Literatur zur Akrasie: A. W. H. Adkins, Paralysis and akrasia in EN 1102b16ff., in: American Journal of Philology 97 (1976), 62–64. N. O. Dahl, Practical Reason, Aristotle and Weakness of the Will, Minneapolis 1984. J. Gosling, Weakness of the Will, London 1990. J. Gosling, Mad, Drunk, or Asleep? – Aristotle's akratic, in Phronesis 38 (1993), 98–104. W. F. R. Hardie, Aristotle on Moral Weakness, in: G. Mortimore (Hg.), Weakness of Will, London 1971, 69–94. A. Kenny, The Practical Syllogism and Incontinence, in: Phronesis 11 (1966), 163–184. T. C. McConnell, Is Aristotle's Account of Incontinence Inconsistent, in: Canadian Journal of Philosophy 4 (1975), 635–651. R. D. Milo, Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will, Den Haag 1966. R. Robinson, Aristotle on Akrasia, frz. 1954, engl. 1969, ND in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 187–206. G. Santas, Aristotle on Practical Inference, The Explanation of Action, and akrasia, in Phronesis 14 (1969), 162–189. Th. Spitzley, Handeln wider besseres Wissen, Berlin/New York 1992. J. Timmermann, Impulsivität und Schwäche, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000), 47–66. J. Walsh, Aristotle's Conception of Moral Weakness, New York 1963. D. Wiggins, Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire, 1978/79, ND in: A. O. Rorty (Hrsg.) 1980, 241–265. J. C. Wilson, On the Structure of Book Seven of the Nicomachean Ethics, Oxford 1912. U. Wolf, Zum Problem der Willensschwäche, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 21–34.

(2.) *Laster und Unrecht:* Inwiefern tut man Unrecht, wenn man einer schlechten Eigenschaft bzw. einem Laster nachgibt? Vgl. dazu die Anm. (2.2) zu der Formel ‚wie es das Gesetz befiehlt' in 1366b9–22 zusammen mit Anm (1.1) zu 1368b6–12. Zum Geizigen vgl. die Anm (6.) zu 1366b9–22, zum Zügellosen die Anm. zu 1366b15 und die Anm. (5.) zu 1366b9–22, zum Feigen vgl. Anm. (4.) zu 1366b9–22, zum Ehrzeigigen (φιλότιμος) vgl. 1361a37ff., zum Jähzornigen (ὀξύθυμος) 1382b20, zu dem, der auf den Sieg aus ist (φιλόνικος) vgl. 1363b1, zum Grausamen (πικρός) vgl. etwa *EN* 1126a19f., zum Schamlosen vgl. die Definition der Scham in 1383b13–17. Der ‚Bequeme' (μαλακός) wird in *EN* VII (= *EE* VI) 1150a13–15 als derjenige, der sich mit Bezug auf Schmerzen so verhält wie der Unbeherrschte (vgl. oben, Anm. (1.)) mit Bezug auf die Lust. Die Bestimmung der Unvernünftigkeit als eine Art des Getäuschtwerdens zeugt von einer gewissen Verlegenheit, das Gegenteil des ‚Gut-Beratenseins' nicht als ein solches kognitives Defizit erscheinen zu lassen, das die Zuschreibbarkeit der entsprechenden Handlungen einschränken würde.

(3.) *Eine Inkonsequenz:* Die Auflistung der verschiedenen Laster und der Dinge, hinsichtlich derer der Lasterhafte jeweils Unrecht tut, enthält eine Inkonsequenz: Während beim Geizigen, beim Zügellosen, beim Verweichlichten und beim

Feigen spezifische Handlungsgegenstände genannt werden, hinsichtlich derer (hier lautet die griechische Präposition „περί") der Betreffende Unrecht begeht, werden für die übrigen Laster mittels der Präposition „διά – wegen" ein spezifisches Motiv (die Ehre für den Ehrgeizigen, der Sieg für den nach Sieg Trachtenden usw.) oder eine spezifische Ausgangssituation (das Getäuschtwerden beim Unvernünftigen) oder Stimmungslage (der Zorn für den Jähzornigen) genannt, aus der heraus das Unrecht begangen wird.

b14 „Schlechtigkeit und Unbeherrschtheit (κακία … καὶ ἀκρασία)": Der Ausdruck ‚κακία' bezeichnet stets die der Tugend (= ἀρετή) entgegengesetzte Eigenschaft (vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 1, 1145a18); dabei ist dem singularischen Gebrauch von ‚ἀρετή' das im Deutschen am ehesten als ‚Schlechtigkeit', ‚Verdorbenheit' oder ‚Lasterhaftigkeit' bezeichnete Charaktermerkmal entgegengesetzt. Eine durchgängige Übersetzung mit ‚Schlechtigkeit' empfiehlt sich dennoch nicht, weil ‚κακία' zugleich auch als Gegenbegriff zu den einzelnen Tugenden gebraucht wird, wofür im Deutschen ‚Laster' die übliche Bezeichnung ist (vgl. Wartelle (1982, 205): „mauvaise qualité, mauvaise nature, vice"). Für ‚ἀκρασία' (in der lateinischen Tradition: ‚incontinentia') haben sich im Deutschen die Übersetzungen ‚Willensschwäche', ‚Unbeherrschtheit' eingebürgert (Wartelle (1982, 29): „manque de contrôle sur soi-même"). Die Entsprechung zur griechischen Wortbildung (privatives ἀ- + κράτος) spricht für ‚Unbeherrschtheit', außerdem steht die Wortbildung des Ausdrucks ‚Willensschwäche' (auch: ‚weakness of the will', ‚faiblesse de la volonté' usw.) in der Tradition einer bestimmten Willensmetaphysik und legt auf diese Weise eine bestimmte Rolle für einen eigenständig agierenden Willen nahe, was weder der Aristotelischen Handlungstheorie noch seiner Erklärung der Unbeherrschtheit/Willensschwäche entspricht. Gegen ‚Unbeherrschtheit' dagegen spricht, dass es sich dabei um eine nahe liegende Wiedergabe für das der Tugend der Besonnenheit entgegengesetzte Laster handelt. Dies aber entspricht nicht der Aristotelischen Konzeption, in der der Unbeherrschtheit nicht die Besonnenheit, sondern die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) entgegengesetzt ist (vgl. *EN* VII (= *EE* VI) 1, 1145a18), bei der es sich ausdrücklich nicht um eine Tugend handelt (vgl. *EN* IV 15, 1128b34 f.).

b19 „[denn aus Furcht lassen sie ihre Gefährten in Gefahren zurück]": Der Satz ist nach ω überliefert; die meisten Editoren sehen darin eine einfache Parenthese, Kassel hält die Formulierung jedoch in Anschluss an Kayser (1870) für einen fremden Zusatz; der mit ‚zurücklassen' übersetzte Ausdruck „ἐγκαταλιμπάνουσι" ist in den authentischen Schriften des Aristoteles nicht belegt.

b20 „der Jähzornige (ὀξύθυμος)": Der Ausdruck kommt außer in der *Rhetorik* nur in der *Eudemischen Ethik* (II 3, 1221b12), aber zum Beispiel nicht in der *Nikomachischen Ethik* vor.

1368b24–1368b27 In diesem Zwischenresümee stellt Aristoteles lediglich fest, dass über die Dinge, die im vorigen Abschnitt als Ursachen des Unrechttuns benannt wurden, eigentlich schon hinreichende Klarheit besteht. Erstens ergibt sich Näheres aus der Behandlung der Tugenden in I 9 (aus der offenbar die Merkmale der den einzelnen Tugenden korrespondierenden Laster entnommen werden sol-

len) und zweitens steht noch eine eingehende Behandlung der Emotionen (II 2–11) aus (die vermutlich als Quelle für das Phänomen der Unbeherrschtheit und andere durch unangemessene Emotionen verursachte Verhaltensweisen genutzt werden soll).

Dem ursprünglichen Programm für die Behandlung der Anklage und Verteidigung entsprechend (vgl. oben 1368b1–6) verbleiben so noch folgende Fragen zur Behandlung: Um welcher Dinge willen und in welchem Zustand man Unrecht tut und schließlich welchen Opfern man Unrecht zufügt.

Dass Aristoteles hier nicht weiter auf das Laster und die Unbeherrschtheit eingehen will, weil er zu diesen Themen bereits etwas an anderer Stelle gesagt habe, entspricht der in der *Rhetorik* überall zu beobachtenden Vorgehensweise, dass die ausgearbeiteten Ausführungen zu einem Stichwort zugleich als Grundlage für ganz unterschiedliche rhetorische Aufgaben herangezogen werden. Diese „multifunktionale" Verwendung der aufzählenden und untergliedernden Abschnitte der *Rhetorik* erklärt unter anderem, warum diese Ausführungen bisweilen nur unspezifisch auf diejenige rhetorische Aufgabe bezogen sind, die jeweils den systematischen Anlass für die Ausarbeitung des betreffenden Stichworts gegeben hat. Dass die inhaltlichen Ausführungen, die in der Forschung gerne als „Materiallisten" bezeichnet werden, von Aristoteles ausdrücklich dazu herangezogen werden, um unterschiedliche Funktionen zu erfüllen, zeigen unter anderem folgende Beispiele:

(i.) Die Behandlung der Tugend in I 9: a) Bestandteil der epideiktischen Rede im Sinne der beweisenden *pistis*, b) Bestandteil der Charakterdarstellung des Redners, insofern dieser gemäß II 1 als tugendhaft erscheinen soll, c) Teil des Glücks nach I 5.

(ii.) Die Behandlung der Emotionen in II 2–11: a) Anleitung für die hörergerichtete *pistis*, b) Bestandteil der Charakterdarstellung des Redners, insofern dieser gemäß II 1 als wohlwollend erscheinen soll und es sich dabei um eine Emotion handelt.

(iii.) Die Lust-Abhandlung in I 11: a) Bestandteil der beweisenden *pistis* in der Gerichtsrede, b) Ergänzung zur Emotionslehre in II 2–11.

(iv.) Die Behandlung der Verfassungsarten in I 8: a) Bestandteil der beweisenden *pistis* in der Gerichtsrede, b) Beitrag zur Charakterdarstellung wegen der Verschiedenheit der Charakteren in den unterschiedlichen Verfassungen.

(v.) Die Behandlung der verschiedenen Charakteren in II 12–17: a) Beitrag zur hörergerichteten *pistis* der Emotionserregung, b) Beitrag zur beweisenden *pistis* der Gerichtsrede, insofern gemäß I 10 bestimmte Emotionen und die Disposition zu solchen Emotionen für die Motive des Unrechttuns einschlägig sind.

(vi.) Die Behandlung des Guten und Nützlichen in I 6 und 7: a) Bestandteil der beweisenden *pistis* der beratenden Rede, b) Beitrag zur beweisenden *pistis* der Gerichtsrede, insofern gemäß I 10 das Gute bzw. Nützliche ein mögliches Motiv für das Unrechttun ist.

b26–27 „Es bleibt also noch übrig zu sagen, um welcher Dinge willen ... (sie Unrecht tun)": An dieser Stelle scheint es, als hätte Aristoteles mit seinen Bemerkungen zum Laster und zur Unbeherrschtheit als Ursachen des Unrechttuns bereits einen der Hauptpunkte der Gerichtsrede erledigt. Was er hier jedoch als die drei

noch verbleibenden Punkte nennt, sind exakt dieselben Fragestellungen, die er bereits in der allgemeinen Disposition zur Gerichtsrede in 1368b3–5 genannt hatte; und von einem zusätzlichen Punkt, der die Ursachen des Unrechttuns betrifft, war in der Disposition zu Beginn des Kapitels keineswegs die Rede. Der Abschnitt 1368b12–24 hat daher nicht die Aufgabe, einen der in 1368b3–5 genannten Punkte (erschöpfend) abzuhandeln, so dass der vorliegende Abschnitt 1368b25–27 offenbar die Funktion einer Überleitung hat, die zum anfangs angekündigten Programm zurückführt.

Warum aber spricht Aristoteles hier über den vorausgegangenen Abschnitt so, als sei damit ein wesentliches Stück dessen, was er sich vorgenommen hatte, schon erledigt, wenn darin nur auf ein Thema eingegangen wird, das dem offiziellen Programm zufolge gar nicht vorkommen dürfte? Man kann sich die Sache folgendermaßen erklären: Die Auskunft, dass die Ursachen, derentwegen man Unrecht tut, entweder Laster oder Unbeherrschtheit seien, ist erstens in einem gewissen Sinn vollständig und enthält zweitens einen Anhaltspunkt für die rhetorische Verwertung, stellt aber dennoch nicht die endgültige Antwort auf die Frage dar, wegen welcher Dinge und um welcher Dinge willen man Unrecht tut: Vollständig ist diese Auskunft, wenn man nach den moralischen Defiziten fragt, die zum Unrecht führen. Setzt man dagegen als Unterteilungs- (Dihairese-) Prinzip die Fragestellung, welche Arten des menschlichen Tuns vom Handelnden selbst abhängen und welche nicht, dann gelangt man zu der andersartigen Unterteilung, die in Abschnitt 1368b32–1369a7 durchgeführt wird. Dieses Unterteilungsprinzip muss korrekterweise nicht nur bei begangenem Unrecht, sondern beim menschlichen Tun im Allgemeinen ansetzen.

Es gibt also zwei Typen von Antwort, die man berechtigterweise auf die Frage ‚Welcher Dinge wegen tut man Unrecht?‘ geben kann: erstens die Antwort des Typs ‚wegen eines Lasters‘ und zweitens die Antwort des Typs ‚wegen einer Überlegung, wegen einer Emotion‘. Die Antwort des ersten Typs ist insofern rhetorisch verwertbar, als der Redner argumentieren kann, bei der angeklagten Person sei ein Laster gegeben oder nicht gegeben. Die Antwort des zweiten Typs ist in gewisser Hinsicht grundsätzlicher, weil sie von einem Unterteilungsprinzip ausgeht, das alles menschliche Tun – ungeachtet der Frage, ob es recht oder unrecht ist – umfasst. So betrachtet sind Handlungen, die aufgrund eines Lasters oder einer Tugend erfolgen, diejenige Teilmenge der aufgrund einer Überlegung oder einer Emotion erfolgenden Handlungen (vgl. 1369a17f.), die einer gefestigten Neigung entsprechend erfolgen; die aufgrund eines Lasters erfolgenden Handlungen bilden davon wiederum diejenige Teilmenge, die moralisch schlecht sind bzw. gemäß einer schlechten Neigung erfolgen. Auch die Antwort dieses Typs ist argumentativ verwertbar, insofern etwa zur Verteidigung vorgebracht werden kann, dass die betreffende Tat nicht zu dem gehören kann, was durch den Handelnden selbst erfolgte. Vielleicht noch wichtiger ist aber, dass nur die Antwort dieses zweiten Typs zusammen mit dem darin verwendeten Unterteilungsprinzip den Übergang von der allgemeineren Frage, weswegen (δι’ ἅ) jemand Unrecht tut, zu der spezifischeren Fragestellung, um welcher Dinge willen (τίνων καὶ πόσων ἕνεκα) man Unrecht tut, ermöglicht.

Die Antwort auf die Ausgangsfrage nach der Funktion, die der vorliegende Brückenabschnitt der vorausgegangenen Passage mit Blick auf die leitende Dispo-

sition gibt, ist somit die: Der Abschnitt 1368b12–24 gibt eine vorläufige Antwort auf die leitende Fragestellung, um welcher Dinge willen man Unrecht tut, wobei er diese Frage jedoch in dem allgemeineren und vageren Sinn versteht, weswegen man Unrecht tut. Der vorliegende Brückenabschnitt macht deutlich, dass dieselbe Frage im Folgenden nochmals von Neuem (jetzt aber in einem spezifischeren Sinn) aufgegriffen werden soll, macht aber zugleich deutlich, dass die Auskunft des ersten, vorläufigen Anlaufs dafür nicht zurückgenommen werden muss, weil sie erstens richtig und vollständig ist und weil sie zweitens einen Anhaltspunkt zur argumentativen Verwertung liefert, der durch die nachfolgenden Ausführungen nicht überflüssig gemacht wird.

1368b28–1368b32 Offenbar zur Beantwortung der schon angekündigten Frage, um welcher Dinge willen man Unrecht tut, ist zuerst zu unterscheiden, welche Dinge man erstrebt oder zu meiden versucht, wenn man Unrecht tut.

Für den Anklagenden ist dies wichtig, weil er untersuchen muss, welche dieser Dinge er dem Prozessgegner zuschreiben kann, und für den Verteidigenden ist dies wichtig, weil er zusehen muss, welche dieser Dinge auf seinen Klienten nicht zutreffen. Damit ist offenbar auch schon das allgemeine Prinzip für den rhetorischen Gebrauch der Topen zur Gerichtsrede genannt: Wer zeigt, dass sich der Anklagte in einem solchen Zustand befunden hat, in dem sich die Täter von Unrecht im Allgemeinen befinden, oder wer zeigt, dass das Opfer ein solches war, dem die Täter im Allgemeinen Unrecht tun, usw., der kann damit für oder gegen die Schuld eines Angeklagten argumentieren.

b28–29 „nach welchen Dingen man strebt (ὀρεγόμενοι) und was für Dinge man zu vermeiden (φεύγοντες) sucht“: Gemeint ist eine positive und eine negative Form des Strebens; vgl. zu diesem Begriffspaar die Anm. zu 1360b5.

1368b32–1369a7 Zur Bestimmung der Dinge, um derentwillen man Unrecht tut oder die man erstrebt oder zu meiden versucht, wenn man Unrecht tut, holt Aristoteles jetzt weiter aus, indem er durch eine untergliedernde (dihairetische) Analyse grundsätzlich die verschiedenen Weisen zu erfassen versucht, wie wir entweder von uns selbst aus oder nicht von uns selbst aus tätig sind. Alles also, was man tut, tut man entweder von sich selbst aus oder nicht von sich selbst aus:

- Handlungen „nicht von sich selbst aus (μὴ δι' αὐτούς)“: Alles, was man nicht durch sich selbst tut, tut man
  - entweder aufgrund von Zufall (διὰ τύχην) (i.)
  - oder aufgrund von Notwendigkeit. Alles, was man aufgrund von Notwendigkeit tut, tut man
    - entweder durch Gewalt (βίᾳ) (ii.)
    - oder von Natur aus (φύσει) (iii.).
- Handlungen „von sich selbst aus (δι' αὐτούς)“: Alles, was man von sich selbst aus tut, bzw. alles das, wofür man selbst etwas kann, tut man
  - entweder aus Gewohnheit (δι' ἔθος) (iv.)
  - oder aufgrund von Streben (δι' ὄρεξιν); was man aufgrund von Streben tut, tut man

  - entweder aufgrund von vernünftigem Streben (Hierunter fällt auch das Wollen, insofern es sich dabei um ein Streben nach Gutem handelt.) (v.)
  - oder von vernunftlosem Streben. Was man aufgrund von vernunftlosem Streben tut, dies tut man
    - entweder aus Zorn (διὰ θυμόν/ὀργήν) (vi.)
    - oder aus Begierde (δι' ἐπιθυμίαν) (vii.).

(1.) „von sich selbst aus" / „nicht von sich selbst aus": Die Unterscheidung zwischen dem, was man ‚von sich selbst aus' tut, und dem, was man ‚nicht von sich selbst aus' tut, löst der Funktion nach diejenige zwischen ‚freiwillig' und ‚unfreiwillig' aus Abschnitt 1368b6–12 ab, die durch die Definition des Unrechttuns relevant geworden war. Dennoch handelt es sich nicht einfach um dieselbe Unterscheidung (wie Grimaldi (I 231) in seinem Schema unterstellt), was auch an den veränderten Merkmalen oder Kriterien deutlich wird. Während in der Gruppe derjenigen Handlungsursachen, bei denen man ‚nicht von sich selbst aus' handelt, das Merkmal des Zwanges (vgl. Anm. (3.2) zu 1368b6–12) wiedererkannt werden kann, der ein hinreichendes Kriterium für die Unfreiwilligkeit abgibt, fehlt offensichtlich das Merkmal der Unwissenheit (vgl. Anm. (3.3) zu 1368b6–12). Um das hier beschriebene ‚Nicht-von-sich-selbst-aus-Tun' mit dem Unfreiwilligen zur Deckung zu bringen, müssten also die Fälle des zufälligen Tuns mit den Handlungen aus Unwissenheit übereinstimmen. Eine solche Übereinstimmung lässt sich aber höchstens partiell herbeiführen. Man müsste Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen, als zufällig beschreiben, insofern sie nicht um eines bestimmten Zieles willen ausgeführt wurden (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1361b39–1362a12). Das wäre insofern eine etwas missliche Beschreibung, als solche Handlungen oft nur unter der einen Beschreibung zufällig wären, während sie unter einer anderen Beschreibung keineswegs zufällig sind (vgl. die Anm. (3.3) zu 1368b6–12). Auch das Merkmal, dass etwas von Natur aus geschieht, wäre für die Bestimmung des Unfreiwilligen problematisch. In *EN* V (= *EE* IV) 10, 1136b1 f., nennt Aristoteles als Beispiele für solche natürliche Vorgänge das Altern und Sterben. Diese sind klarerweise nicht freiwillig, aber auch nicht unfreiwillig, zumal wir, wenn wir altern, atmen, usw., es nicht bereuen, dies zu tun (vgl. *EN* III 2, 1110b19 ff.).

Auf der anderen Seite weist zwar auch das ‚Von-sich-selbst-aus-Tun' eine weitgehende Verwandtschaft mit dem Freiwilligen auf, ist aber nicht dasselbe. Zum Beispiel ist die Erfüllung des Wissenskriteriums beim Handeln aus Gewohnheit eher fraglich (daher überrascht es nicht, wenn die Gewohnheit in *Rhet.* I 12 wie ein Entschuldigungsgrund verwendet wird; vgl. die Anm. (1.) zu 1372b16–18). Somit erfüllt die hier vorgelegte Unterscheidung zweifellos die Funktion, die Argumentation für oder gegen die Zuschreibbarkeit einer Unrechtstat anzuleiten, es handelt sich aber doch um eine andere Art von Distinktion als die zwischen ‚freiwillig' und ‚unfreiwillig'. – Im Text wird das Von-sich-aus-Tun erst im letzten Abschnitt des Kapitels auf den Begriff des Freiwilligen bezogen (vgl. die Anm. zu 1369b20 f.).

(2.) *Die Unterteilung des Strebens:* Das Streben ist – allgemein gesprochen – für die Bewegung eines Lebewesens verantwortlich, und daher ist es auch für die Handlungen des Menschen relevant. Der Versuch, die Freiwilligkeit über eine

Analyse der verschiedenen Strebensarten zu bestimmen, wird in einer dialektischen Passage von *EE*, nämlich in Kapitel II 7 vorgenommen; vgl. dazu Sauvé Meyer (1993, 63 ff.). Dort liegt dieselbe Unterscheidung der drei Strebensarten in Wollen (βούλησις), Zorn/Wut (ὀργή/θυμός) (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1369a4. a7) und Begierde (ἐπιθυμία) zugrunde (vgl. *EE* II 7, 1223a26–28); allerdings führt die Analyse der Strebensarten dort gerade nicht zum angezielten Begriff des Freiwilligen. Dass das Wollen als eine Form des vernünftigen Strebens, und Zorn/Wut und Begierde als vernunftlose Formen des Strebens angesehen werden, hat eine exakte Entsprechung in *De An.* III 9, 432b5–7: „Im vernünftigen Bereich (ἔν τε τῷ λογιστικῷ) findet es (das Streben) sich als Wollen, im vernunftlosen (ἐν τῷ ἀλόγῳ) als Begierde und θυμός. Wenn aber diese drei die Seele sind, dann findet sich das Streben in jedem von ihnen." Vgl. zum Wollen auch *De An.* III 10, 433a23–26: „Denn das Wollen ist Streben. Und wenn man gemäß der Überlegung (κατὰ τὸν λογισμόν) bewegt wird, wird man auch gemäß dem Wollen bewegt, das Streben bewegt aber auch gegen die Überlegung; denn die Begierde ist (ebenfalls) ein Streben." Allerdings erfährt der Begriff der Überlegung innerhalb der *Rhetorik* mit Rücksicht auf die populäre Moral eine besondere Prägung, die der Intention der *Ethiken* geradewegs widerspricht: vgl. dazu die Anm. (2) zu 1369b7–11. Vgl. zur Einteilung des Strebevermögens außerdem die 1. Nachbem. zu Kap. I 2, Abs. 4.

b33 „von sich selbst aus (δι' αὑτούς)": Für Vorbilder und Äquivalente dieser Formulierung in den *Ethiken* vgl. die Anm. (3.1) zu 1368b6–12.

b35 „durch Gewalt (βίᾳ)": Vgl. dazu die Anm. (3.2) zu 1368b6–12.

b37–a1 „wofür sie selbst etwas können": Die griechische Formulierung „ὧν αὐτοὶ αἴτιοι" könnte natürlich auch übersetzt werden als „wofür sie selbst ursächlich sind". Das Problem ist, dass die Bedeutung von „αἴτιος" zwischen dem umgangssprachlichen ‚etwas dafür können' und der eher philosophischen Erklärung dafür, wann man etwas dafür kann (‚Ursache sein') schwankt; vgl. dazu die philosophische Bestimmung der Freiwilligkeit in Anm. (3.1) zu 1368b6–12. An der vorliegenden Stelle hat man jedoch keinen Anlass dafür anzunehmen, dass etwas Stärkeres als in der umgangssprachlichen Verwendung gemeint ist.

a1–1[1] „aufgrund von Streben (δι' ὄρεξιν) ...": Nach diesen Worten fügen Spengel und Kassel die Ergänzung „⟨τῶν δὲ δι' ὄρεξιν (von dem aber, was (sie) aufgrund von Streben (tun))⟩" ein, um die Analogie zu 1368b35 „von dem, was sie aufgrund von Notwendigkeit tun" herzustellen; dieselben Worte sind auch in **Y**[2] ergänzt.

a2 „aufgrund von vernunftlosem Streben": Die Begierden können nach II 13, 1390a12–16 auf zweierlei Weise Einfluss ausüben: erstens indem sie direkt die Handlung bestimmen, zweitens indem sie die Wünsche (βουλήσεις) beeinflussen.

a2–3 „Das eine ist das Wollen, ⟨das Wollen aber ist⟩ ein Streben nach Gutem": Der hier übersetzte Text lautet in der Kassel-Ausgabe: „ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις, ⟨ἡ δὲ βούλησις⟩ ἀγαθοῦ ὄρεξις". Die Ergänzung ⟨ἡ δὲ βούλησις⟩ ist in **ω** nicht überliefert sondern folgt einem Vorschlag von Spengel. Das erste „ἡ μὲν" wird

nach dieser Auffassung erst in Zeile a4: „ἄλογοι δ' ὀρέξεις ...(unvernünftiges Streben aber ist ..)" wieder aufgenommen. Die Worte „ἀγαθοῦ ὄρεξις" sind nach **A** und **ε** überliefert; Anonymos liest an derselben Stelle „ἀγαθοῦ μετὰ λόγου ὄρεξις", **F** liest „μετὰ λόγου ὄρεξις ἀγαθοῦ" und **Γ** liest „μετὰ λόγου ὄρεξις". – Der Grund für die verschiedenen Versionen und Korrekturen dürfte der sein, dass man eine Bestimmung des Wollens (βούλησις) durch das Streben nach einem Gut für unzureichend hielt, insofern es auch das arationale Streben auf ein Gut gerichtet ist. Zur Rechtfertigung der nach der zuverlässigsten Tradition überlieferten Worte „ἀγαθοῦ ὄρεξις" müsste man daher einen engeren oder normativen Sinn von ‚gut' annehmen wie ‚das Wollen ist ein Streben nach dem wirklich Guten/nach dem was die Vernunft als Gut bestimmen würde': vgl. dazu die Anm. (3.) zu 1362a21–29.

a3–4 „keiner nämlich will etwas, wenn er nicht meint, dass es gut sei": Vgl. dazu *EE* II 7, 1223b6f.: „Keiner aber will (βούλεται), was er für ein Übel hält." Vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Definition des Guten in 1362a21–29.

a4. a7 „Zorn (ὀργή) und Begierde ... aus Wut (θυμός) und aus Begierde": Warum ausgerechnet nur Zorn (bzw. Wut: vgl. unten die Anm. zu Zeile a7)? Warum nicht die anderen Emotionen? Am einleuchtendsten wäre die Erklärung, dass Zorn/Wut hier den früheren Platonischen Seelenteil des θυμοειδές (muthafter Seelenteil) vertritt, so dass die Platonische Dreiteilung der Seele zumindest hier nicht ganz so fern läge, wie es andere Äußerungen des Aristoteles nahe legen. Zur Lehre der Seelenteile vgl. außerdem die 1. Nachbem. zu Kap. I 2, Abs. 1. Außerdem ist in *Rhet.* II 2–11 der Zorn die einzige Emotion, die durch ein Streben und somit durch eine bestimmte Art des Handlungsimpulses bestimmt wird.

a7 „aus Wut (θυμός)": Weil das Wort ‚θυμός' hier ohne jede Frage die Stelle von ‚ὀργή' aus Zeile a4 einnimmt, kann man ohne Bedenken von einer synonymen Verwendung ausgehen, obwohl in anderen Fällen ‚ὀργή' eher eine bestimmte Art von ‚θυμός' zu meinen scheint. Zur synonymen Verwendung der beiden Ausdrücke vgl. auch II 12, 1389a10, sowie die Anmerkungen dazu.

a7–9 „weiter ... zu unterscheiden, ist aber überflüssig": Radermacher (*Artium Scriptores*) weist darauf hin (Adespot. rhet. C 45), dass Gorgias, *Palamedes* 32 als Vorbild in Frage kommt. – Derselbe Argumentationstyp findet sich in III 13, 1414b12–18.

1369a7–1369a31 In diesem Abschnitt lehnt es Aristoteles nachdrücklich ab, die verschiedenen Weisen, wie Handlungen zustande kommen, über die sieben, im vorausgegangenen Abschnitt genannten Handlungsgründe hinaus zu differenzieren bzw. ein weiteres Unterteilungsschema heranzuziehen. Eine entsprechende Forderung könnte man aufstellen, weil es in der alltäglichen Praxis durchaus üblich ist zu sagen, jemand habe eine Tat aufgrund seines Alters oder aufgrund seiner Armut begangen. Dass man diese Faktoren unter bestimmten Umständen anführt, scheint Aristoteles auch durchaus gutzuheißen, jedoch stellen sie keine Differenzierung in dem von ihm ausgeführten Schema von Handlungsgründen dar. ‚Wegen seiner Jugend so und so zu handeln' bedeutet dann aber nichts anderes, als dass es

sich für einen jungen Menschen zufällig trifft, zornig oder begierig zu sein. In diesem Fall aber handelt er aus Zorn oder aus Begierde und nicht wegen seiner Jugend. Entsprechend verhält es sich, wenn jemand vermeintlich aus Armut oder Reichtum in einer bestimmten Weise handelt: Es trifft sich dann lediglich, dass Arme wegen des Mangels oder Reiche wegen des Überflusses begehren, so dass sie genau genommen aus Begierde handeln.

Eine entsprechende Rückführung auf die genannten sieben Handlungsgründe lässt sich schließlich auch für die Fälle durchführen, in denen jemand seiner tugendhaften oder lasterhaften Charaktereigenschaft entsprechend handelt; in diesem Fall handelt man entweder aufgrund von Überlegung oder aufgrund einer Emotion – und zwar tut dies der Tugendhafte aufgrund eines tugendhaften Charakters oder tugendhafter Emotionen und der Lasterhafte aufgrund eines entsprechend lasterhaften Charakters oder lasterhafter Emotionen.

Somit steht fest, dass eine weiter gehende Untergliederung des dargestellten Schemas unmöglich ist. Dem berechtigten Anliegen, das mit der Feststellung verbunden ist, jemand habe aufgrund seines Alters so und so gehandelt, kann aber auf andere Weise nachgekommen werden: Wichtig ist nur, dass man solche Feststellung nicht damit gleichzusetzen versucht, dass jemand aufgrund einer Emotion oder aufgrund einer Überlegung in bestimmter Weise handelt; man kann aber durchaus mit Gewinn feststellen, dass bestimmte Handlungen auf bestimmte Charaktereigenschaften zu folgen pflegen. Dies ist zwar nicht mit Blick auf jede beliebige Eigenschaft sinnvoll, wohl aber mit Blick auf solche Eigenschaften, die einen Unterschied im Charakter ausmachen.

a9–11 „Wenn es sich nämlich zufällig trifft, dass junge Menschen zornig oder begierig sind, dann begehen sie die entsprechende Handlung nicht wegen ihrer Jugend, sondern aus Zorn oder Begierde“: Ähnlich argumentiert Aristoteles in *Nikomachische Ethik* III 2, 1110b24–27, wo er es ablehnt zu sagen, jemand handle *aus* Unwissenheit, wenn die betreffende Person nur wegen ihrer Trunkenheit oder aufgrund von Zorn unwissend ist; in diesem Fall handle man aus Trunkenheit oder aus Zorn so und so, nicht aber aus Unwissenheit. – Zum Charakter der jungen Menschen vgl. Kap. II 12.

a14 „nicht-nowendige Lüste“: Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen allgemeinen, natürlichen und individuellen, ‚aufgesetzten‘ Begierden in *EN* III 13, 1118b8 ff.

a18 „aufgrund einer Emotion (διὰ πάθος)“: Weil hiermit die beiden vernunftlosen Strebensweisen zusammengefasst sein müssen, handelt es sich um einen klaren Beleg für eine Verwendung von „πάθος“, welche Emotionen im engeren Sinn (paradigmatisch hier der Zorn) und Begierden gleichermaßen mit umfasst.

a18–19 „aufgrund eines tugendhaften Charakters und tugendhafter Emotionen und die anderen aufgrund des Gegenteils“: Offenbar kann hier mit einer Handlung „aufgrund eines tugendhaften Charakters“ nicht ein weiterer eigenständiger Handlungsgrund gemeint sein, der im Unterteilungsschema von Abschnitt 1368b32–1369a7 noch nicht berücksichtigt worden war, denn es geht ja gerade darum, die Vollständigkeit dieses Schemas zu verteidigen. Weil Aristoteles zuvor die auf bestimmten Charaktereigenschaften beruhenden Handlungen auf Handlungen

aufgrund von Überlegung oder aufgrund von Emotionen zurückgeführt hatte, scheint die beste Erklärung für diese Stelle die zu sein, dass der Charakter hier nicht eine neue Art von Handlungsgründen, sondern so etwas wie die gefestigte Neigung beschreibt, aufgrund *bestimmter* Überlegungen oder *bestimmter* Emotionen bzw. aufgrund bestimmter Überlegungen in Verbindung mit einem bestimmten emotionalen Befinden zu handeln. Bei dieser Erklärung könnte erstaunen, dass mit dem Charakter als Handlungsgrund nicht die Gewohnheit, sondern die Überlegung verbunden wird. Dazu ist zweierlei zu sagen:

Erstens scheint Aristoteles auch in der *Rhetorik* die Auffassung zu vertreten, dass sich eine tugendhafte Charaktereigenschaft in Handlungen ausdrückt, die auf frei gefassten Entscheidungen beruhen, was in den *Ethiken* in der Formulierung hervorgehoben wird, die Tugend sei eine „auf Entscheidung beruhende Charaktereigenschaft (ἕξις προαιρετική)“ (*EN* 1106b36, 1139a22, *EE* 1222a31, 1227b8). Aus diesem Grund ist tugendhaftes Handeln trotz eines unverzichtbar habituellen Moments im Begriff der Tugend nie mit dem aufgrund von Gewohnheit unüberlegten Handeln gleichzusetzen.

Zweitens vertritt Aristoteles auch sonst die Auffassung, dass sich ein guter oder schlechter Charakter unter anderem in entsprechenden Einstellungen niederschlägt, die sich in einer propositionalen Form repräsentieren lassen und in dieser Form auch als Obersatz in einem praktischen Syllogismus fungieren. Weil nun der praktische Syllogismus gerade dazu eingesetzt wird, die Art von Überlegung zu rekonstruieren, die zu einer Handlung führt, und der Obersatz (also Sätze der Form „dies und dies ist gut“, „dies und dies muss getan werden“, „dies und dies ist ein Ziel“) in einem solchen Syllogismus den für diese Überlegung maßgeblichen Wunsch, die maßgebliche Wertschätzung oder Verpflichtung anzugeben hat, dem oder der der Überlegende durch die erwogene Handlung nachzukommen meint, ist der an dieser Stelle vorausgesetzte Gedanke, dass ein bestimmter Charakter in einer spezifischen (durch die Wirksamkeit bestimmter Obersätze geprägten) Überlegung zum Ausdruck kommt, durchaus konsequent.

a22 „Meinungen und Begierden (δόξαι τε καὶ ἐπιθυμίαι)“: Eine tugendhafte Charaktereigenschaft – hier: die Besonnenheit – drückt sich in bestimmten Meinungen oder Überzeugungen und zugleich in einem bestimmten Verhalten des emotionalen oder begehrenden Seelenteils aus. Zu den Meinungen gehören daher insbesondere solche Überzeugungen und Einstellungen, die die tugendhafte Person von einer nicht tugendhaften Person unterscheiden, also Propositionen, die den gefestigten Wünschen und Wertschätzungen der betreffenden Person sowie Verpflichtungen, denen sie meint nachkommen zu müssen, Ausdruck verleihen. Für den Zusatz „... und Begierden“ bietet sich die folgende Erklärung an: Es ist ein herausragendes Merkmal des Tugendbegriffs in den Aristotelischen *Ethiken*, dass von einer Tugend nur dann die Rede sein kann, wenn die richtige Handlungsweise nicht gegen den Widerstand gegenläufiger Emotionen oder Begierden durchgesetzt werden muss, sondern von angemessenen Reaktionen des emotionalen und begehrenden Seelenteils begleitet wird. Für das Vorliegen einer Tugend sind m.a.W. weder die äußeren Aspekte einer tugendhaften Handlung noch die äußeren Handlungsaspekte zusammen mit der richtigen kognitiven Einstellung

hinreichend, sondern es muss außerdem eine adäquate emotionale Reaktion gegeben sein. Sollte diese Vermutung über den Sinn des Zusatzes „und Begierden" richtig sein, dann hätte man einen Anhaltspunkt dafür, dass Aristoteles zur Zeit der Abfassung dieser Ausführungen über einen differenzierteren Tugendbegriff verfügt, als es in der Bestimmung der Tugenden als Fähigkeiten in Kapitel I 9 zum Ausdruck kommt.

a30–31 „Diese Dinge also werden wir später besprechen": Offenbar sind die Ausführungen zu den verschiedenen Charakteren in II 12–17 gemeint; vgl. dazu auch die Vorbem. zu Kap. II 12–17.

1369a32–1369a35 In diesem und in den folgenden Abschnitten werden nacheinander die in Abschnitt 1368b32 – 1369a7 hergeleiteten Weisen, wie Handlungen zustande kommen, definiert und kurz erörtert. Aristoteles beginnt mit der Definition des Zufalls: Aufgrund von Zufall geschieht das, (i.) wovon die Ursache unbestimmt ist und (ii.) was nicht um einer bestimmten Sache willen geschieht, und (iii.) was weder (iii.a) immer noch (iii.b) in der Regel noch (iii.c) sonst auf geregelte Weise geschieht.

(1.) „wovon die Ursache unbestimmt ist": Vgl. dazu *Physik* II 5, 197a8–18; demnach liegt Zufall dann vor, wenn etwas akzidentell verursacht wird, was auch um eines Zieles willen hätte geschehen können (dargestellt in Anm. (2.) zu 1361b39–1362a12). Die Rede von der Unbestimmtheit solcher akzidenteller Ursachen hat nun folgenden Sinn: Ein Haus wird an sich durch die Fähigkeit, ein Haus zu bauen verursacht, im akzidentellen Sinn kann es aber auch von etwas Weisem, Gebildeten usw. verursacht werden – die Ursachen im akzidentellen Sinn sind daher unbegrenzt und unbestimmt (ἀόριστα). Ebenso gibt es, wenn man zum Markt geht, um einen Schuldner zu treffen und ihn dort antrifft, für diesen Vorgang *an sich* nur eine Ursache, nämlich die Absicht, den Schuldner zu treffen. In diesem Fall liegt aber kein Zufall vor. Geht man hingegen auf den Markt und trifft den Schuldner dort zufällig, dann gibt es für diesen Vorgang unzählig viele akzidentelle Ursachen: man wollte einen anderen treffen, an einer Gerichtsverhandlung teilnehmen, ein Theaterstück ansehen, usw., aber keine bestimmte An-sich-Ursache.

(2.) „was nicht um einer bestimmten Sache willen geschieht": Vgl. oben, Anm. (1.): was um einer bestimmten Sache willen geschieht, geschieht aufgrund seiner An-sich-Ursache, und ist daher kein Zufall nach der Definition aus *Physik* II 5. Nach *Phys.* II 5, 196b21 f., kann „um einer Sache willen" alles meinen, was entweder aus Überlegung oder durch die Natur hervorgebracht wird.

(3.) „was weder immer noch in der Regel ... geschieht": Vgl. *Phys.* II 5, 196b10–13: „Erstens also: wenn wir beobachten, wie etwas einmal immer, das andere Mal in der Regel auf dieselbe Weise geschieht, ist klar, dass die Ursache von keinem von diesen beiden ‚Zufall' oder ‚aus Zufall' genannt wird, weder die für die Notwendigkeit und das ‚Immer' noch die für das ‚In-der-Regel'.

1369a35–1369b5 Von Natur aus geschieht das, wovon die Ursache in den Dingen selbst ist und was auf geregelte Weise geschieht.

(1.) Beispiele für natürliche Vorgänge im Menschen, die weder freiwillig noch unfreiwillig seien, sind nach *EN* V (= *EE* IV) 10, 1135a33–b2, das Altern und Ster-

ben. Nichtfreiwillige, natürliche Bewegungen sind nach *MA* 11, 703b8f., Schlaf, Erwachen, Atmung.

(2.) Dass hier Dinge, die nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) gelten, an der Seite der immer geltenden Sachverhalte klar dem Bereich des Geregelten zugewiesen werden, ist für den Status entsprechender Sätze von großer Bedeutung. Zwar gibt es keine notwendigen Aussagen über Sachverhalte, die nur in der Regel gelten, so dass diese auch nicht die Rolle erster, wissenschaftlicher Prinzipien spielen können; es lassen sich aber dennoch zuverlässige Aussagen über solche Dinge treffen; nach *An. post.* I 30, 87b20ff., sind sogar wissenschaftliche Beweise (vgl. Anm. (1.) zu 1355a3–20) über derartige Sachverhalte möglich.

1369b5–1369b6 Durch Gewalt geschieht das, was gegen das Begehren oder gegen die Überlegung der handelnden Personen geschieht.

Vgl. zu diesem Merkmal die Anm. (3.2) zu 1368b6–12.

b6 „geschieht (γίγνεται)... der Handelnden selbst (αὐτῶν τῶν πραττόντων)": Nach **ω** müsste zwischen ‚γίγνεται' und ‚αὐτῶν τῶν πραττόντων' ein ‚δι'' eingefügt werden; Kassel klammert es Vahlen (1861, 114) folgend als fremden Zusatz ein. Nach dem überlieferten Text wäre zu übersetzen: „was gegen das Begehren oder gegen die Überlegungen durch die Handelnden selbst geschieht". Die Frage ist, ob der Zusatz ‚durch die Handelnden selbst' nicht in Konflikt gerät, mit dem Umstand, dass es sich hierbei um eine Tätigkeit handelt, die man ‚nicht von sich selbst aus (μὴ δι' αὑτούς)' vollzieht. Da die Präposition ‚διά' im einen Fall mit Akkusativ im anderen Fall mit Genitiv gebraucht wird, wären diese beiden Aussagen gerade noch miteinander vereinbar; im vorliegenden Fall könnte der Zusatz ‚durch die Handelnden selbst' jedoch nicht mehr meinen, als dass eine solche Handlung durch die „werkzeughaften Glieder" (*EN* 1110a16) des Handelnden zustande kommt. Auf jeden Fall bliebe es verwirrend, wenn zwei entgegensetzte Sachverhalte mit fast derselben Formulierung in Zusammenhang gebracht würden.

1369b6–1369b7 Aus Gewohnheit erfolgt das, was man deshalb tut, weil man es schon oft getan hat.

Das Handeln aus Gewohnheit ist nicht zu verwechseln mit dem Handeln aufgrund eines festen Habitus, wie ihn der Tugendhafte hat, denn von diesem heißt es, er handle aufgrund eines bestimmten habitualisierten Strebens und aufgrund einer Entscheidung. Weil das Tun aus Gewohnheit im vorliegenden Schema nicht einmal zu den Tätigkeiten aufgrund einer Strebung (ὄρεξις) gezählt wird, scheint es, als würden die hier gemeinten Tätigkeiten aus dem Rahmen der intentionalen Handlungen fallen, bei denen immer Wahrnehmung, Phantasie oder Vernunft dem Strebevermögen ein Ziel präsentieren, auf das es sich dann richten kann. Damit wiederum würde das Handeln aus Gewohnheit ein strenger gefasstes Wissenskriterium (etwa im Sinne von ‚die Einzelheiten kennen' vgl. Anm. (3.3) zu 1368b6–12) nicht einmal erfüllen können, obwohl das Handeln aus Gewohntheit natürlich als zuschreibbar gelten soll (es liegt auch keine Täuschung über die Einzelheiten der Handlung vor, wie es das Unfreiwilligkeitskriterium ‚aus Unwissenheit' verlangt). – Dennoch wird die Gewohnheit in *Rhet.* I 12 als Entschuldigungsgrund benutzt; vgl. dazu Anm. (1.) zu 1372b16–18.

1369b7–1369b11 Aufgrund von Überlegung erfolgt das, was einem im Sinne der schon explizierten Güter zu nützen scheint, wobei das Nützliche entweder selbst ein Ziel sein oder zu einem Ziel hinführen kann.

(1.) Das überlegte Streben, das Wollen, bzw. die Überlegung richten sich auf das (vermeintlich) Gute; vgl. dazu die Anmerkungen zu 1369a2f. und 1369a3f.; vgl. auch *EN* III 4, 1112a7f.: Man entscheidet sich für die Handlungsoption, „von der wir am sichersten wissen, dass sie gut ist".

(2.) Wie in Anm. (2.) zu 1368b32–1369a7 festgestellt, entspricht die Unterteilung des Strebevermögens, die im vorliegenden Kapitel entfaltet wird, den Aussagen von *Über die Seele* III 9–10. Allerdings erfolgt im vorliegenden Abschnitt eine Verengung im Begriff der Überlegung, die dem Anliegen von *Über die Seele* widerspricht. Während dort nämlich das Wollen als die Strebefunktion des gesamten vernünftigen Seelenteils angesehen wird, erfährt hier die Überlegung (λογισμός) eine Verengung auf den Aspekt des Nützlichen. Da nun das Nützliche mit dem Schönen in Konflikt geraten kann (vgl. Anm. (1.) zu 1366a33–b3), könnten Handlungen, die um des Schönen willen erfolgen, nicht als Ausdruck des vernünftigen Strebens allein angesehen werden. Die Einschränkung des λογισμός auf Erwägungen der Nützlichkeit, hat in *Rhetorik* System: In 1389a34–36 wird der λογισμός ebenfalls als Kalkulation des Nützlichen konzipiert, die dem Handeln um des Schönen willen entgegengesetzt ist. Das Handeln um des Schönen willen wird dagegen ganz zur Sache des Charakters gemacht. Dass das Handeln des Tugendhaften um des Schönen willen aus dem Charakter des Tugendhaften herrühren muss, lässt sich zwar mit dem Standpunkt der *Ethiken* vereinbaren, nicht aber, dass ein solches Handeln in Konflikt mit der Vernunft gerät; im Gegenteil verstehen die *Ethiken* tugendhaftes Handeln auch als Ausdruck der richtigen Überlegung. Somit scheint die verengte Konzeption des λογισμός zu Aristoteles' Rekonstruktion des populären Moralverständnisses zu gehören. Zu den Wurzeln dieser Auffassung vgl. auch Anm. (9.) zu 1366b9–22.

b9 „wenn es aufgrund der Nützlichkeit getan wird": Dies schränkt die vorliegende Klasse von Handlungen auf solche Fälle ein, wo die Handlung explizit um der Nützlichkeit willen unternommen wird, und das Nützliche nicht nur im akzidentellen Sinn angestrebt wird (zur Sprachregelung von Handlungszielen, die nur Ziele ‚im akzidentellen Sinn (κατὰ συμβεβηκός) sind, vgl. etwa *EN* V (= *EE* IV) 10, 1135b3.)

1369b11–1369b15 Aus Wut oder Zorn erfolgen Handlungen, die auf Vergeltung aus sind.

Da Vergeltung tatsächlich Sache des Zorns ist, scheint der in diesem Kapitel erwähnte Zorn bzw. die Wut tatsächlich für diese besondere Emotion und nicht stellvertretend für die Emotionen überhaupt zu stehen; vgl. dazu die Anmerkungen zu 1369a4.a7 und 1369a7.

b14–15 „in den Ausführungen über die Emotionen": Allgemein sind die Kap. II 2–11 gemeint, die spezielle Emotion des Zorns wird in Kap. II 2 behandelt.

1369b15–1369b18 Aus Begierde wird das getan, was angenehm erscheint.

Auch das Vertraute und Gewohnte gehört zu den angenehmen Dingen; vgl. 1370a5–10.

1369b18–1369b32 In diesem Schlussabschnitt gibt Aristoteles eine neue Unterteilung der Handlungen, die man ‚von sich selbst aus' tut: Zählt man nämlich die Abwehr von Übeln und von Schmerzlichem oder von dem, was dem Anschein nach so ist, mit zu den Gütern, dann ist alles, was man durch sich selbst und damit freiwillig tut, entweder ein Gut oder etwas Angenehmes oder etwas, was dem Anschein nach eines von beiden ist. Für die Herleitung der Dinge, um derentwillen man Unrecht tut, kann man sich daher auf das Gute/Nützliche einerseits und auf das Angenehme andererseits konzentrieren. Über das Gute und Nützliche wurde bereits im Zusammenhang mit der beratenden Rede gehandelt, so dass jetzt nur noch eine Erörterung zum Angenehmen aussteht, die durch die Behandlung der Lust im folgenden Kapitel gegeben wird.

b19–20 „ein scheinbares Gut": Vgl. dazu *Pol.* 1252a3, *EN* 1113a15ff., 1114a3f., 1155b25ff., *De An.* 433a27.

b20–21 „Weil man nämlich das, was man von sich selbst aus tut, freiwillig tut ...": Erst zum Schluss des Kapitels bezieht Aristoteles das ‚Von-sich-aus-Tun' auf den Begriff der Freiwilligkeit aus der Definition des Unrechttuns, der den Anlass für die ganze Auseinandersetzung mit den verschiedenartigen Handlungsgründen gegeben hat; vgl. zum Vergleich zwischen ‚freiwillig – unfreiwillig' und ‚von sich aus tun – nicht von sich aus tun' die Anm. (1.) zu 1368b32–1369a7. In Abschnitt I 13, 1373b33–36, wird das Handeln aus Gewohnheit, das nach I 10 eine Möglichkeit des ‚Von-sich-aus-Tuns' darstellt, bei den Fällen freiwilliger Schädigung aber offensichtlich nicht mehr mit bedacht. Man beachte, dass Aristoteles nicht – wie es der Duktus des Satzes erwarten lässt – sagt, dass alles, was man nicht von sich aus tut, unfreiwillig wäre, sondern umgekehrt, dass man alles Unfreiwillige nicht von sich aus tut.

b29–30 „Über das Nützliche wurde nun schon früher ... gesprochen": Gemeint sind die Kapitel I 6 und 7. Zu Aristoteles' Vorgehensweise in der *Rhetorik*, für die ausführliche Behandlung eines Stichworts auf die Ausführungen in Abschnitten zu anderen Gattungen oder anderen Überzeugungsweisen zu verweisen, vgl. die Anm. zu 1368b24–27.

b31–32 „Von den vorgelegten Definitionen sollte man annehmen, sie seien ausreichend, wenn sie ... weder unklar noch zu genau sind": Dies ist eine klare Formulierung des Grundsatzes, dass die vorgelegten Definitionen nur für den gegebenen Zweck ausreichend sein müssen; man erweist dem Projekt der Rhetorik keinen Dienst, wenn man versucht, die Definitionen über das Prinzip der hinlänglichen Genauigkeit hinaus zu präzisieren, sondern löst im Gegenteil den eigentümlichen Charakter der Rhetorik damit auf; vgl. dazu *Rhet.* I 4, 1359b2–18. Zum Status der in der *Rhetorik* benutzten Definitionen und Sätze vgl. auch die Anm. zu 1360b14, die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14 und in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 15.

Kapitel 11

Das vorhergehende Kapitel hatte mit der Behandlung der Frage begonnen, um welcher Dinge willen Menschen Unrecht tun. Auf einen längeren handlungstheoretischen Exkurs hin, der eine vollständige Untergliederung der Weisen menschlichen Tuns erbrachte, konnte Aristoteles feststellen, dass alles, was man durch sich selbst tut, entweder ein Gut oder etwas Angenehmes oder etwas, was dem Anschein nach eines von beiden ist, sein muss. Der Gerichtsredner muss daher einerseits das Gute und Nützliche sowie andererseits das Angenehme erfassen. Weil das Gute und Nützliche bereits behandelt wurden, wendet sich Kapitel 11 dem Angenehmen zu, indem es zuerst definiert, was Lust ist, um dann im Einzelnen Topen über das Angenehme zu formulieren.

Inhalt: Definition der Lust und des Angenehmen (1369b33–1370a5). Die Gewohnheiten (1370a5–9) und das, was nicht gewaltsam ist (1370a9–16), und das, wozu Begierden in uns sind (1370a16–27), sind angenehm. Auch die Erinnerung an vergangenes Angenehmes und die Hoffnung auf zukünftiges Angenehmes sind lustvoll (1370a27–b14).

Anmerkungen

1369b33–1369b35 Aristoteles beginnt die Behandlung der Lust (ἡδονή) mit einer ausdrücklich als vorläufig gekennzeichneten („Zugrunde gelegt sei (ὑποκείσθω)") Definition der Lust. Diese Definition geht offenkundig auf Platon oder auf die Platonische Akademie zurück; sie lautet: „Lust ist eine Art von Bewegung der Seele (κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς) und die gedrängte und wahrnehmbare Versetzung in den ihr zukommenden natürlichen Zustand (κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν)". Schmerz (λυπή) ist das Gegenteil davon, also wohl die Auflösung eines solchen Zustandes.

(1.) *Platonische Herkunft der Definition*: Die hier benutzte Definition der Lust gibt fast wörtlich die Position von Platons *Philebos* wieder. Von 31c an zeigt dort der Dialogpartner Sokrates an verschiedenen Beispielen mit unterschiedlichen Termini, dass die Auflösung (λύσις) immer Schmerz, das Auffüllen, Wiederherstellen, Zurückkehren (ἀπόδοσις, πλήρωσις, ἀναχώρησις) dagegen Lust bedeutete. Von diesen Überlegungen und Einzelbeispielen ausgehend, definiert er dann in 32a–b allgemein: „Wenn bei einem Lebewesen der natürliche Zustand aus Unbegrenztem und Begrenzung, von dem vorhin die Rede war, zerstört wird, dann ist diese Zerstörung Unlust; der Weg zurück zum eigenen Wesen, diese Rückkehr, ist dagegen für alle eine Lust." (Übersetzung: D. Frede)

Unter ausdrücklichem Rückverweis auf diese Stelle führt Platon in 42d den hier von Aristoteles verwendeten Terminus der κατάστασις ein: „Wenn es aber zu seiner eigenen Natur zurückgeht (καθιστῆται), diese Rückkehr wiederum (κατάστασιν) setzen wir für uns als Lust fest."

In einer Passage, die die Bestimmung der Lust als Wiederherstellung in einen allgemeineren begrifflichen Rahmen zu stellen versucht, wird die Lust als Werde-

prozess (γένεσις), der um irgendeines Seins willen da ist, bezeichnet (*Philebos* 53c–55c; vgl. dazu Frede (1997, 306–318)). Als γένεσις aber stellt die Lust nach der Aristotelischen Unterscheidung einen Prozess/eine Bewegung (κίνησις) im Unterschied zu einer Aktivität (ἐνέργεια) dar, so dass die *Rhetorik* durch die Bestimmung der Lust als einer Art Bewegung, ebenfalls ein Moment der Platonischen Bestimmung aufgreift, oder sich zumindest in Übereinstimmung mit dieser befindet (als eine Art von ‚κίνησις' bezeichnet Platon die Lust schon in *Politeia* 585e). Auch das in der *Rhetorik* verwendete Merkmal der *wahrnehmbaren* Versetzung in den natürlichen Zustand kann auf entsprechende Diskussionen des *Philebos* zurückgreifen (vgl. 33e–34a). Das im Griechischen mit dem Wort ‚ἀθρόαν' beschriebene Merkmal scheint zu meinen, dass die Wiederherstellung nicht allmählich und nicht nach und nach, sondern in gedrängter, anhaltender Weise erfolgen muss; eine sachliche Entsprechung wäre dann in *Philebos* 43c gegeben, wo Platon ausführt, dass nur die großen Veränderungen Lust bedeuten; eine wörtliche Entsprechung besteht außerdem zu *Timaios* 64d. – Verglichen mit den Überlegungen zur Lust, die Platon in den Dialogen *Protagoras* (351b–357e), *Gorgias* (491e–500d), *Phaidon* (68e–69b) und *Politeia* IX (583b–587a) anstellt, repräsentiert die Lust-Theorie des *Philebos* einen reiferen Standpunkt (vgl. Gosling/Taylor (1982, 165f.), Frede (1997, 223–227)), der vor allem auch eine differenziertere *Bewertung* der Lust ermöglicht. Einige der Grundbegriffe, die in der *Philebos*-Theorie benutzt werden und auf die die *Rhetorik* Bezug zu nehmen scheint, wie zum Beispiel ‚Bewegung' und ‚Auffüllung' finden sich auch schon in der Lust-Abhandlung von *Politeia* IX. Außerdem scheint der *Philebos* bereits einer innerakademischen Diskussion des Lustbegriffs Rechnung zu tragen, die auf die Verteidigung der Lust durch Eudoxos Bezug nimmt. Hierbei dürfte als anti-hedonistischem Gegner des Eudoxos vor allem Speusipp eine Schlüsselstellung zukommen; dieser wird von einigen Autoren auch als direkter Kontrahent für Aristoteles' Kritik des akademischen Standpunkts in *EN* VII (= *EE* VI) und EN X ausgemacht. Somit dürften die Grundzüge des Lustbegriffs, den die *Rhetorik* hier verwendet, noch weitere Vertreter innerhalb der Platonischen Akademie gehabt haben.

(2.) *Ablehnung der Platonischen Lustdefinition in den Ethiken:* Die beiden Lustabhandlungen der *Ethiken EN* VII (= *EE* VI) 12–15 (= A) und *EN* X 1–5 (=B) greifen die Voraussetzungen der Platonischen Lustdefinition ausdrücklich an, um an ihrer Stelle einen Begriff der Lust zu etablieren, der besonders dazu geeignet ist zu erklären, inwiefern die tugendhafte Aktivität, insbesondere auch die Aktivität der Theorie (die Lust an der θεωρία wird in 1153a1 als Paradigma für den Aristotelischen Lustbegriff eingeführt), lustvoll ist. Nach A besteht die Lust in einer „unbehinderten (ἀνεμπόδιστον)" Aktivität oder Tätigkeit (ἐνέργεια) (vgl. 1153a14), nach B stellt die Lust die Vollendung einer Aktivität, und zwar im Sinne einer dazukommenden Vollendung dar (vgl. 1174b31–33). Vgl. zu den Aristotelischen Lust-Abhandlungen Festugière (1936), Lieberg (1958), Ricken (1976), Ricken (1995).

Ein grundsätzliches Problem für den Interpreten ergibt sich daraus, dass beide Abhandlungen nicht in erster Linie der Definition der Lust, sondern zugleich der Bewertung der Lust gewidmet sind, also der Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen die Lust gut ist. Bei seinem eigenen positiven Beitrag zur Bestimmung

der Lust blickt Aristoteles daher immer schon auf solche Arten der Lust, die geeignet sind zu erklären, inwiefern das Leben des Tugendhaften ein lustvolles ist. Von diesem Ziel her betrachtet, ist es konsequent, dass er solche Definitionen der Lust bekämpft, die Einwände gegen das Gutsein der Lust ermöglichen. Solche Einwände hält er vor allem dann für möglich, wenn man die Lust als Bewegung (κίνησις) oder als Werdeprozess (γένεσις) und als Ausgleich eines Mangels ansieht. Somit sieht er sich veranlasst, die wichtigsten Voraussetzungen der in der *Rhetorik* benutzten Lustdefinition zurückzuweisen, insofern damit die Lust *allgemein* definiert werden soll.

(2.1) *Erfasst die Lust-Definition der* Ethiken *alle Arten der Lust?* Die Ablehnung der Platonischen Lust-Definition als einer *allgemeinen* Bestimmung der Lust bedeutet noch nicht zwangsläufig, dass Aristoteles den Bewegungs- und Werdecharakter für *jede* Art von Lust bestreiten will. So greift er in Abhandlung A die Wiederherstellungstheorie der Lust mit dem Argument an, es *gebe* auch Arten der Lust, die von Schmerz und Begierde (die als notwendiges Moment der Wiederherstellungstheorie angesehen werden) unabhängig seien (1152b36f.), was natürlich die Möglichkeit offen lässt, bestimmte andere Formen der Lust durch Schmerz und Begierde und somit durch eine Art der Wiederherstellung zu beschreiben. Auch in einem der folgenden Argumente behauptet Aristoteles nur, *nicht jede* Lust sei ein Werden (1153a10). In Abhandlung B wendet er gegen die Auffassung, Lust sei eine „Wiederauffüllung (ἀναπλήρωσις)“, ein, eine solche Auffassung rühre von der mit der Ernährung verbundenen Lust-/Schmerzempfindung her; jedoch gelte derselbe Zusammenhang nicht für *alle* Arten der Lust (1173b13ff.), womit indirekt zugestanden scheint, dass eine entsprechende Erklärung für bestimmte, mit der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse verbundene Arten der Lust als nicht ganz unbrauchbar angesehen wird. Auch in den Aristotelischen *Ethiken* steht die Lust immer dann im Zusammenhang mit Begierden (ἐπιθυμίαι) und deren Befriedigung, wenn von Lust im Zusammenhang mit der Zügellosigkeit (bzw. Besonnenheit) und der Unbeherrschtheit (bzw. Beherrschtheit) die Rede ist: Wer unbeherrscht handelt, tut dies nicht um einer Lust im Sinne der Aktivitäts-Vervollkommnung, sondern um einer Lust im Sinne der Bedürfnis/Begierden-Befriedigung willen; vgl. dazu auch Frede (1996, 277) und Striker (1996, 290); und für die Art von Lust, die einer Begierde korrespondiert oder aus der Erfüllung eines Bedürfnisses herrührt, scheinen Aristoteles' Einwände gegen den κίνησις- oder γένεσις-Charakter der Lust (vgl. unten, Anm. (2.3)) nicht zu greifen.

Klar scheint also, dass sich die Lustabhandlungen der *Ethiken* aus den oben besagten Gründen für die Bedürfnis-Befriedigungs-Lüste nicht weiter interessieren; wie sie theoretisch eingeordnet werden sollen, bleibt gerade deswegen jedoch unklar. In 1152b33ff. werden sie als Lust „im akzidentellen Sinn“ beschrieben. Zum Schluss der Abhandlung B heißt es, Lust des Menschen im eigentlichen Sinn sei die, welche die Aktivitäten des Tugendhaften vervollkommnet, daneben gebe es andere Arten der Lust, die nur in einem nachgeordneten Sinn als Lust des Menschen gelten könnte, je nach Aktivität (1176a26–29). Setzt man diese Reihung von Lustarten mit abnehmender Vollkommenheit durch die Bedürfnis-Befriedigungs-Lüste fort, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, ergibt sich eine hierarchische Anordnung aller Lustarten, in der nach unten hin die Ähnlichkeit mit denjenigen

Arten der Lust abnimmt, mit Blick auf die die Definitionen der Lust-Abhandlung A und B formuliert worden waren.

(2.2) *Die Unterscheidung von κίνησις und ἐνέργεια als Hintergrund der Platon-Kritik:* Der philosophische Hintergrund für Aristoteles' Kritik an Lustdefinitionen des Platonischen Typs ist seine Unterscheidung zwischen Aktivität (ἐνέργεια) und Bewegung/Prozess (κίνησις) aufgrund des Kriteriums, dass die letztere Form erst durch die Erreichung eines bestimmten Ziels vollständig ist, während die erste Form zu jedem Zeitpunkt, nach dem sie begonnen hat, auch schon vollständig ist. Diese Unterscheidung führt Aristoteles in *Met.* IX 6, 1048b23f. durch: „... Wie man zum Beispiel sieht und zugleich gesehen hat, und versteht und zugleich verstanden hat, und denkt und zugleich gedacht hat, jedoch nicht lernt und schon gelernt hat und nicht auf dem Wege der Gesundung befindlich ist und schon gesund ist. ... Von diesen muss man offenbar die einen Bewegungen (κίνησις) nennen, die anderen aber Aktivitäten (ἐνέργεια). Jede Bewegung ist nämlich unvollständig, (so wie) Abmagern, Lernen, Irgendwo-hin-Gehen und Hausbauen: dies sind Bewegungen (κίνησις), und fürwahr unvollständig. Nicht nämlich geht man irgendwo hin und ist zugleich schon dort hingegangen, baut man nicht ein Haus und hat es zugleich schon gebaut, auch wird man nicht und ist zugleich schon geworden oder bewegt/verändert sich nicht und hat sich schon bewegt/verändert, vielmehr ist beides verschieden. Man hat aber gesehen und sieht zugleich dasselbe, und denkt und hat gedacht. Solches also nenne ich Aktivität (ἐνέργεια), jenes aber Bewegung (κίνησις)." (Vgl. zu dieser Unterscheidung J. L. Ackrill, „Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinêsis*", in: ders., Essays on Plato and Aristotle, Oxford 1997, 142–162, M.-Th. Liske, „*Kinêsis* und *energeia* bei Aristoteles", in: Phronesis 36 (1991), 161–178.)

Diese Unterscheidung, über die Aristoteles in den Frühschriften offenbar noch nicht verfügte (oder sie nicht einsetzte: vgl. auch Anm. (3.) zu 1411b24–31), steht im Hintergrund beider Lust-Abhandlungen, in der Abhandlung B, Kap. X 3, wendet er sie explizit auf die Beschreibung der Lust an; vgl. 1174a14–19: „Es scheint nämlich das Sehen zu jedem Zeitpunkt vollständig zu sein; es gibt nämlich nichts, dessen es (das Sehen) bedürfte und was später hinzukommend ihr Wesen vollenden würde. Von einer solchen Art scheint auch die Lust zu sein; sie ist etwas Ganzes, und man wird zu keinem Zeitpunkt eine Lust eintreffen, deren Wesen sich erst im weiteren Verlauf der Zeit vollenden würde. Deswegen ist sie keine Bewegung (κίνησις)."

(2.3) *Einwände gegen den γένεσις/κίνησις-Charakter der Lust:* Die Kritik der Abhandlung A ist gegen Argumente gerichtet, die zu zeigen versuchen, dass keine Lust ein Gut ist oder dass die meisten Arten der Lust kein Gut sind oder dass die Lust nicht das höchste Gut sein kann (vgl. zur Darstellung der anti-hedonistischen Argumente die Anm. zu 1362b5–9). Insofern diese Argumente voraussetzen, dass Lust ein Prozess sei, der zur Wiederherstellung eines natürlichen Zustands führt, kann Aristoteles eben diese Voraussetzung aufgrund seiner Unterscheidung von κίνησις und ἐνέργεια angreifen: (i.) Es gibt Arten der Lust, die nicht auf Schmerz und Begehren beruhen, so dass die Natur auch keinen Mangel hat, der einen abschließbaren Prozess der Wiederherstellung begründen würde (1152b35ff.). (ii.) Dass nicht jede Art von Lust so erklärt werden kann wie der

Prozess, der zur Wiederherstellung des natürlichen Zustands führt, sieht man daran, dass eine andere Art von Lust eintritt, sobald dieser Zustand wiederhergestellt ist: der Hungernde hat Lust an scharfen und bitteren Speisen, die für den Satten unangenehm wären (1153a2ff.). (iii.) Nicht alle Arten von Lust sind Entstehungsprozesse, die zu einem Ziel führen, sondern sind selbst Ziel, und als solche nicht durch die Entstehung, sondern in ihrem Gebrauch angenehm. Überhaupt haben nicht alle Arten von Lust ein von ihnen selbst verschiedenes Ziel (1153a7ff.). Abhandlung B fügt dem das etwas missglückte Argument hinzu, bei jeder κίνησις lasse sich eine Geschwindigkeit feststellen, bei der Lust aber nicht (1173a31ff.).

(2.4) *Einwände gegen das Modell der Wiederauffüllung:* Der Theorie, dass die Lust eine Art Wiederherstellung oder Wiederauffüllung eines Mangels sei, meint Aristoteles mit den gegen den κίνησις-Charakter der Lust gerichteten Argumenten den Boden zu entziehen. Er greift diese Theorie aber auch direkt an. In Abhandlung A findet sich etwa das Argument angedeutet, dass die Lust nicht in einem solchen Prozess *besteht*, der zum natürlichen Zustand zurückführt, sondern dass diese Prozesse nur akzidentell angenehm sind (1152b33–35). In Abhandlung B wendet er gegen die Wiederherstellungstherorie ein, dass sie nur auf körperliche Lust zutreffen kann und nur dort plausibel ist, wo die Lust einen korrespondieren Schmerz voraussetzt (1173b7–20).

(3.) *Warum greift die* Rhetorik *auf die Platonische Lustdefinition zurück?* Nimmt man einmal Grimaldis sonderbare Feststellung aus, die Lust-Definition der *Rhetorik* stimme mit dem Standpunkt von *EN* VII und X überein (vgl. Grimaldi (I 246): „Surely there is no radical disjunction of thought between the two passages (*EN* X 1–5 und *Rhet.* 1369b33ff. (sic!); d. Verf.)"), dann scheint unbestritten, (1.) dass die Lust-Definition der *Rhetorik* auf Platonische bzw. akademische Vorbilder zurückgreift und (2.) dass die *Ethiken* diese akademische Theorie oder Theorienfamilie genau derjenigen Momente wegen ablehnt, die in der Lust-Definition der *Rhetorik* zitiert werden. In Anbetracht dieses offenen Widerspruches versagt (3.) das an anderen Stellen nützliche Erklärungsmodell, wonach der Unterschied zwischen dem Standpunkt der *Rhetorik* und dem der *Ethiken* derjenige zwischen einer anerkannten, populären Meinung und einer philosophisch ausgearbeiteten Lehre sei, wobei letztere vor allem denjenigen wahren Kern in eine kohärente, exakte Form bringt, den die populären Meinungen zwar irgendwie berührt, aber nicht wirklich klar erfasst haben. Welchen Reim soll sich der Kommentator darauf machen? Die Diskussionslage wird dadurch komplex, dass mehrere Erklärungen durchaus richtige Punkte zu treffen scheinen, für sich genommen aber unzureichend wären; vgl. dazu auch Festugière (1936, lxii–lxiv), Lieberg (1958, 23–42), Gosling/Taylor (1982, 194–199), Frede (1996, 259–260, 274–279)).

(i.) *Philosophische Entwicklung:* Wenn der Kern der *Rhetorik* relativ früh entstanden ist (vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3) und die Unterscheidung zwischen κίνησις und ἐνέργεια, die das wichtigste Motiv bei der Ablehnung der Platonischen Lust-Definition darstellt, möglicherweise eine nicht ganz so frühe Errungenschaft des Aristoteles ist (vgl. dazu oben, Anm. (2.2)), dann liegt es nahe zu vermuten, dass der Autor der *Rhetorik* noch eine Platonische oder platonisierende Auffassung für richtig gehalten hat, während erst der Autor der evtl. späteren *Ethiken* von dieser Lehre Abstand genommen haben könnte. Das Problem an

dieser Erklärung ist, dass Aristoteles auch schon in der ebenfalls frühen *Topik* ein Argument vorführt, warum die Lust keine κίνησις sein könne (vgl. 121a30–39). Nun enthält die *Topik* natürlich keine kritische Diskussion der Lust, das dort vorgebrachte Argument scheint aber einen durchaus ernst zu nehmenden Einwand darzustellen. Zumindest belegt das *Top.*-Argument ernsthafte Bedenken gegen die Definition der Lust als κίνησις, so dass eine ungefähr zeitgleiche Verwendung einer solchen Definition in der *Rhetorik* nicht die Aufgabe haben kann, den Erkenntnisstand des Autors zum Ausdruck zu bringen. Dies schließt jedoch eine signifikante Entwicklung in der Frage der Lust noch längst nicht aus, denn die *Topik* enthält keinerlei Hinweis auf die Art von Argumenten, welche in den *Ethiken* gegen die Platonische Definition vorgebracht werden. Fredes (1996, 260) Argument, Aristoteles hätte bei einer späteren Durchsicht des Werks die früher geteilte, aber später verworfene Lustdefinition tilgen können, ist einerseits richtig, andererseits aber nicht zwingend: richtig, weil eine solche spätere Überarbeitung zweifelsfrei stattgefunden hat (vgl. dazu in der Einleitung Kap. , Abs. 3a)); nicht zwingend, weil er erstens in eine geschlossene Behandlung des Themas hätte eingreifen müssen (es wäre ja nicht nur mit der Tilgung der Definition getan, außerdem müssten auch die direkt aus der Definition hergeleiteten Topen getilgt werden) und weil es ihm zweitens bei allen diesen Definitionen nicht auf die Präsentation des aktuellsten und best begründeten Forschungsstand ankam. – Aber immerhin so viel ist dem Argument zuzugestehen: Hätte die vorlegte Definition den Sinn, die begründete Auffassung des Autors über das Wesen der Lust kundzutun, dann hätte sie bei einer späteren Überarbeitung sehr wahrscheinlich abgeändert werden müssen. Daher reicht der Hinweis auf eine philosophische Entwicklung allein als Erklärung nicht aus.

(ii.) *Anerkannte Sätze (ἔνδοξα):* Die beliebteste Erklärung ist die, dass die Lust-Definition in *Rhet.* I 11 lediglich eine anerkannte Meinung zum Ausdruck bringe, so dass es nicht weiter verwunderlich sei, dass Aristoteles selbst eine andere Auffassung vertrete. Nun muss in der *Rhetorik* zwischen zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen der anerkannten Sätze unterschieden werden (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VIII, Abs. 15): In der ersten Verwendungsweise geht es darum, Sätze zu treffen, die bei den potentiellen Zuhörern anerkannt sind, um diese Sätze zu Prämissen in einer Argumentation zu machen, in der der Zuhörer dadurch von einem zweiten Satz überzeugt werden soll, dass dieser auf die schon anerkannte Prämisse zurückgeführt wird. In der zweiten Verwendungsweise geht es darum, dass sich der Redner für die Bestimmung einzelner Emotionen, der Zuschreibbarkeit von Handlungen, usw. nicht auf philosophisch hinreichend begründete Grundsätze zu berufen braucht (und sich auch gar nicht darauf berufen soll; vgl. die Anm. zu 1369b31 f.), sondern auf Sätze, die bei den entsprechenden Fachleuten oder Philosophen anerkannt sind und daher im Großen und Ganzen und vorbehaltlich einer weiteren Präzisierung und Begründung als richtig gelten können. Wer sich also auf den endoxischen Charakter der Lust-Definition berufen will, müsste klar machen, welche der beiden Verwendungsweisen er hier vorliegen sieht. – Zugunsten der zweiten Verwendungsweise könnte man anführen, dass die Definition der Lust offensichtlich einem philosophischen Diskussionskontext entstammt und daher nicht ein Stück populärer Moral zum Ausdruck bringen soll.

Das Problem an dieser Erklärung jedoch ist, dass die Berufung auf einen anerkannten Satz in dieser zweiten Verwendungsweise dann sinnlos zu werden droht, wenn dieser anerkannte Satz der eigenen Auffassung des Autors geradewegs widerspricht: Wäre Aristoteles der Meinung gewesen, dass Lust in keinem Fall eine κίνησις sei, dann wäre nicht einmal eine provisorische Benutzung einer platonisierenden Definition sinnvoll. Auch diese Erklärung wäre daher für sich allein genommen unzureichend. Wollte man sich hingegen auf die erste Verwendungsweise von anerkannten Sätzen berufen, ergibt sich der berechtigte Einwand (vgl. Frede (1996, 260)), dass Aristoteles eine Definition, die dem Erkenntnisstand des reifen Platon entspricht und einer komplexen innerakademischen Diskussion Rechnung trägt, nicht mit der populären Auffassung über Lust gleichgesetzt haben kann.

(ii.a) *Differenzierte Anwendung des ἔνδοξον-Kriteriums:* Dieses Dilemma bei der im Prinzip berechtigten Berufung auf den endoxischen Charakter der Definition macht eine differenziertere Anwendung dieses Erklärungstyps erforderlich: *Allgemein anerkannt* ist natürlich nicht die Definition oder die Theorie selbst (diese dürfte ohnehin nur in Philosophenkreisen bekannt sein), aber Aristoteles könnte darin diejenige philosophische Theorie sehen, die sich am ehesten als Hintergrundstheorie für die populären Auffassungen über die Lust anbietet (eine analoge Situation ergab sich für die Definition des Glücks in *Rhet.* I 5; vgl. die Anm. (1.1) zu 1360b14–18). Welcher Zusammenhang könnte aber zwischen der Platonischen Lusttheorie und den populären Auffassungen über die Lust bestehen? Eine Antwort lässt sich in den *Ethiken* ziemlich zuverlässig belegen: Aristoteles hält nämlich (α) die Wiederherstellungstheorie der Lust für eine unzutreffende Verallgemeinerung der mit der Ernährung verbundenen Lust und sieht (β) die körperliche Lust als die gewöhnlich bevorzugte Art der Lust an, so dass eine Definition der Lust, die auf der Wiederherstellungstheorie beruht, nicht nur die populären Arten der Lust zu erklären vermag, sondern auch andere Formen der Lust (durch Verallgemeinerung des für die körperlichen Lüste nicht unplausiblen Wiederherstellungs- oder Auffüllungsmodells) ohne zusätzlichen theoretischen Aufwand mit umfassen kann. Zu (α) vgl. Abhandlung B, 1173b13–15: „Diese Meinung (dass Lust eine Auffüllung (ἀναπλήρωσις) sei; d. Verf.) scheint aufgrund der Lust- und Schmerzempfindungen bei der Ernährung entstanden zu sein, denn wenn man (der Nahrung) bedarf und zuvor Schmerz empfindet, freut man sich an der Auffüllung/Sättigung." Zu (β) vgl. Abhandlung A, 1154a25–29, b2–3: „Daher muss gesagt werden, warum die körperlichen Lustempfindungen besonders wählenswert zu sein scheinen. Erstens weil sie den Schmerz vertreibt, dann weil man wegen des Übermaßes an Schmerz ein Übermaß an Lust und überhaupt die körperliche Lust sucht. ... Weil diese Lustempfindungen heftig sind, werden sie ferner von denen gesucht, die sich an nichts anderem freuen können."

(iii.) *Aktivitäts- und Bedürfnis-Befriedigungs-Lüste:* Wie in Anm. (2.) gezeigt, entwickelt Aristoteles seine Konzeption der Lust in den *Ethiken* im Rahmen einer Fragestellung, die auf die ‚wahre' Lust oder die Lust des Tugendhaften abzielt; nach den in Anm. (2.1) angeführten Belegen will Aristoteles bei seiner Kritik an der Platonischen Lustdefinition in erster Linie zeigen, dass sich nicht alle bzw. dass sich gerade die aus ethischer Sicht bedeutendsten Arten der Lust (nämlich die Lust, die aus der Betätigung der Tugenden herrührt) nicht so verhalten, wie sie sich nach

dem Modell der Auffüllung und Wiederherstellung verhalten müssten. Die Art von Lust, die aus der Befriedigung natürlicher und körperlicher Bedürfnisse herrührt, bleibt dabei unberücksichtigt. Obwohl er einerseits den Eindruck erweckt, als könne seine Definition der Lust als Aktivitäts-Vollendung alle Fälle von Lust abdecken (Frede (1996, 278) spricht daher von dem ‚Systemzwang', der Aristoteles dazu veranlasst, alle Arten der Lust unter eine einzige Definition zu subsumieren), gibt er andererseits indirekt zu verstehen, dass er das Modell der Auffüllung und Wiederherstellung eines natürlichen Zustands für natürliche Begierden nicht rundherum ablehnt (vgl. etwa *EN* 1118b18ff., wo er die natürliche ἐπιθυμία durch den Begriff der ἀναπλήρωσις erklärt, um dann in Zeile 1118b21 fortzufahren mit „hinsichtlich der eigentümlichen Lüste hingegen ..."; diese Annäherung an das ἀναπλήρωσις-Modell könnte Aristoteles natürlich damit verteidigen, dass eine solche Auffüllung nicht die Lust selbst sei, sondern dass ein solcher Prozess nur akzidentell angenehm sei; vgl. oben, Anm. (2.2)). Auf diese Weise besteht also für die mit der Bedürfnis-Befriedigung verbundene Lust eine Erklärungslücke, die sich aus der eingeschränkten Zielsetzung der Lust-Abhandlungen zusammen mit dem offiziellen Festhalten an der Einheitlichkeit des Phänomens Lust ergibt (diese Erklärung findet sich auch bei Frede (1996, 277f.) und Striker (1996, 290)). Wenn es nun nach dem Erklärungsmodell (ii.a) in der *Rhetorik* gerade darauf ankommt, die populären, mit der ἐπιθυμία und dem θυμός verbundenen Arten der Lust zu berücksichtigen, dann liegt der Rückgriff auf eine Theorie nahe, die Aristoteles besonders mit dieser Art der Lust assoziiert und gegen die er auch in den *Ethiken* hauptsächlich im Namen einer anderen Art von Lust, nämlich der Lust, die die Aktivität des Tugendhaften vollendet, argumentiert hat. – Die Inkonsistenz zwischen den *Ethiken* und der *Rhetorik* hinsichtlich der Definition der Lust wird also nach diesem Modell dadurch erklärt, dass zu den verschiedenen Anlässen unterschiedliche Arten von Lust in den Vordergrund gestellt werden.

(iv.) *Gemischte Gefühle:* Dass die Lust-Theorie der Aristotelischen *Ethiken*, wie in Erklärungsmodell (iii.) ausgeführt, in gewisser Hinsicht unvollständig ist und daher auf die Platonische Theorie zurückgreift, wird von Frede (1996) noch auf einen weiteren Zusammenhang angewandt. Platons *Philebos* wendet nämlich die allgemeine Theorie der Lust auf eine Erklärung der Emotionen als Mischung aus Lust und Schmerz an (47d-50e; vgl. dazu unten die Anm. zu 1370b19–25). Wenn nun Aristoteles in 1370b19–25, b25–29 und b29f. bestimmte Emotionen im Sinne von genau solchen Mischungen beschreibt, dann liegt es nahe anzunehmen, dass Aristoteles die Platonische Lust-Definition auch deswegen übernimmt, weil sie ihm eine bessere Erklärung der Emotionen ermöglicht als die eigene Lust-Definition der *Ethiken*. – Dass die Bestimmung verschiedener Emotionen in den genannten Abschnitten von Kapitel I 11 die Theorie des *Philebos* anwendet, scheint unbestreitbar, zumal das Kapitel außerdem auch noch weitere Momente der *Philebos*-Theorie, wie etwa die Lehre von der προσδοκία (vgl. *Phil.* 32c ff. und *Rhet.* 1370a27ff.) wieder aufnimmt. Richtig ist auch, dass die offizielle Definition der Lust aus den *Ethiken* zur Erklärung der Emotionen in der *Rhet.* nichts beiträgt. Allerdings bleibt das Modell der gemischten Gefühle ein auf die genannten Abschnitte aus Kap. I 11 beschränktes Phänomen. Die Definition der einzelnen Emotionen in Buch II (vgl. dazu die Vorbem. zu Kap. II 2–11) macht von diesen

Mischungen (einzige Ausnahme ist der schon in Kap. I 11 erwähnte Zorn) keinen Gebrauch mehr (vgl. auch Striker (1996, 290f.). Ob die Beschreibung der einzelnen Emotionen aus Buch II auf eine bestimmte Theorie der Lust verweisen, bleibt offen: die offizielle Theorie der *Ethiken* findet sich darin sicher nicht.

(iv.a) *‚Katastatische' Lüste bei der Auflösung schmerzlicher Emotionen?* Fredes These, dass Aristoteles die Lust-Theorie des *Philebos* benutze, weil sie einen geeigneten Hintergrund für die Emotionstheorie der *Rhetorik* biete, lässt sich noch auf andere Weise begründen. Nimmt man nicht das Theorie-Moment der gemischten Emotionen, sondern nur das Modell der Lustempfindung, die aus der Beilegung eines Schmerzes und der Wiederherstellung eines (natürlichen) Ausgangszustandes herrührt (κατάστασις), dann lässt eine Verwendung dieses Modells bei den ‚Gegen-Emotionen' von *Rhet.* II 2–11 vermuten: Die Emotionen Sanftmut, Zuversicht, Schamlosigkeit (vgl. zu letzterer die Anm. (4.) zu 1383b12–17) haben dort offenbar nur die Funktion, eine zuvor bestehende Grund-Emotion aufzulösen (vgl. die Anm. (4.) zu 1380a5–8); dabei wird die Sanftmut ausdrücklich als „κατάστασις" bezeichnet. Wollte man erklären, warum diese Gegen-Emotionen einen Bezug zu Lust und Schmerz haben, dann läge der Verweis auf die Lustempfindung bei der Auflösung eines schmerzlichen Zustands nahe, was nicht zwingend der *Philebos*-Theorie bedarf, durch diese aber plausibel erklärt werden könnte.

b33 „Zugrunde gelegt sei (ὑποκείσθω)": Sonst bevorzugt Rhet. I & II im selben Zusammenhang die Formel „es sei (ἔστω)"; vgl. dazu die Anm. zu 1360b14. Für die durch diese Formulierung hervorgehobene Distanzierung gegenüber der Lust-Definition vgl. im Allgemeinen Anm. (1.) zu 1359b2–18 sowie für die Lust im Besonderen oben, die Anm. (3.).

1369b35–1370a5 Angenehm (ἡδύ) ist das, was den in der Lustdefinition genannten Zustand hervorbringt, schmerzlich (λυπηρόν) das, was diesen Zustand vernichtet oder den entgegengesetzten Zustand hervorbringt. Daher ist das Übergehen in den genannten Zustand angenehm.

1370a5–1370a9 Die Gewohnheiten (τὰ ἔθη) sind angenehm, denn das Gewohnte geschieht wie vollends von Natur aus. Die Gewohnheit ist nämlich ähnlich wie die Natur, und das Immer, das der Natur entspricht, steht dem Oft, das der Gewohnheit entspricht, nahe.

1370a9–1370a16 Das, was nicht gewaltsam ist, ist angenehm, denn was durch Gewalt geschieht, läuft der Natur zuwider. Aus demselben Grund sind Dinge, die unter Zwang geschehen, schmerzlich. Im Einzelnen sind unter dieser Voraussetzung Sorgen (ἐπιμελείαι), Mühen (σπουδαί) und Anstrengungen (συντονίαι) schmerzlich, Unbekümmertheit (ῥαθυμίαι); Mühelosigkeit (ἀπονίαι), Sorglosigkeit (ἀμέλειαι), Zerstreuungen (παιδιαί), Erholung (ἀναπαύσεις) und Schlaf (ὕπνος) dagegen angenehm.

So, wie Aristoteles an dieser Stelle den Topos einführt, klingt das Ganze sehr nach einem Fehlschluss, denn daraus, dass das Gewaltsame schmerzlich ist, folgt natürlich nicht, dass das nicht Gewaltsame angenehm ist – es sei denn, man wollte annehmen, dass alles, was der Natur nicht zuwiderläuft, den Übergang in einen der

Natur gemäßen Zustand darstellt, und daher alles, was nicht schmerzlich ist, angenehm sein muss.

a10 „daher sind die Dinge, die unter Zwang geschehen, schmerzlich“: Euenos von Paros, Fragment 8 (West). Denselben Vers zitiert Aristoteles in *Eudemische Ethik* II 7, 1223a31, sowie in *Metaphysik* V 5, 1015a29. Euenos war Dichter und sophistischer Rhetor, um 399 v. Chr. soll er sich in Athen aufgehalten haben (nach Platon, *Apologie* 20b, *Phaidon* 60d und 61c); er wird auch in Platons Abriss der zeitgenössischen Redekunst in *Phaidros* 266d–267d erwähnt. Vgl. dazu Blass (ND 1979, I 262). Zu Euenos vgl. auch Kerferd/Flashar (1998, 95).

1370a16–1370a27 Das, wozu Begierde (ἐπιθυμία) in einem ist, ist angenehm; denn die Begierde ist ein Streben nach dem angenehmen.

Es folgt eine wichtige Unterscheidung innerhalb der Begierden: Es gibt unvernünftige (ἄλογοι) und vernünftige (μετὰ λόγου) Begierden. Unvernünftig sind die, die nicht daraus resultieren, dass eine Annahme (ὑπολαμβάνειν) über etwas gemacht wird. Dazu gehören alle Begierden, die durch den Körper vorhanden sind, im Einzelnen also: Begierde nach Nahrung und nach jeder einzelnen Art von Nahrung, Begierden, die mit dem Geschmack und der Sexualität, mit dem Tastsinn, dem Geruchssinn, dem Gehörsinn und dem Gesichtssinn zu tun haben. Vernünftig dagegen sind Begierden, die aus einer Überzeugung (ἐκ τοῦ πεισθῆναι) resultieren.

1370a27–1370a35 In diesem Abschnitt zeigt Aristoteles, dass sich Lustempfindung nicht immer auf ein gegenwärtiges Angenehmes richten muss, sondern auch in der Erinnerung (μνήμη) an Vergangenes oder in der Hoffnung auf Zukünftiges liegen kann. Dafür argumentiert er wie folgt: Erstens liegt die Lustempfindung in der Wahrnehmung einer Emotion, zweitens ist die Vorstellung (φαντασία) eine Art von schwacher Wahrnehmung, drittens folgt in dem, der sich erinnert oder hofft, eine Vorstellung von dem, woran er sich erinnert oder was er hofft. Aus diesen drei Prämissen wird gefolgert, dass, wenn man sich erinnert oder hofft, sich eine Lustempfindung einstellt, weil es sich bei der mit dem Erinnern oder Hoffen gegebenen Vorstellung um eine Wahrnehmung handelt. Daraus kann weiter gefolgert werden, dass alles Angenehme entweder in der Wahrnehmung von Gegenwärtigem oder in der Erinnerung an Geschehenes oder in der Hoffnung auf Künftiges vorkommt.

(1.) Das Hauptargument dieses Abschnitts, das aus drei Prämissen und der mit der Formulierung „wenn dies also so ist, …“ eingeleiteten Konklusion besteht, scheint dem Wortlaut nach auf einem logischen Fehler zu beruhen: Wenn nämlich Lustempfindung in einer Art von Wahrnehmung besteht und Vorstellung ebenfalls eine Wahrnehmung ist, dann folgt noch nicht, dass diejenige Vorstellung, die mit der Erinnerung und der Hoffnung verbunden ist, auch lustvoll sein muss, denn die Prämissen lassen selbstverständlich die Möglichkeit offen, dass es auch Wahrnehmungen ohne Lustempfindung gibt. Dieser vermeintliche Fehler ist aber leicht zu beheben, wenn man sich klar macht, dass es nicht die Absicht des Autors sein kann, aus den drei Prämissen den *lustvollen* Charakter der Erinnerung und Hoffnung zu beweisen; wie die nachfolgenden Bemerkungen zeigen, soll hier lediglich

bewiesen werden, dass *auch* die Erinnerung an vergangenes Angenehmes und die Hoffnung auf zukünftiges Angenehmes angenehm bzw. lustvoll sein können, weil sie mit Vorstellung (φαντασία) verbunden sind und diese im weiteren Sinn zu den Wahrnehmungen gehört.

(2.) Das Vorbild für diese Theorie könnte sich in Platons Lehre von der ‚προσδοκία (Erwartung)' finden (*Philebos* 32 b f.): „Denk' dir nun aber in der Seele selbst bei der Erwartung dieser Zustände das vor dem Eintreten des Angenehmen Erwartete als angenehm und ermutigend, das vor dem Schmerzlichen als furchterregend und schmerzlich – Dies ist also eine andere Art von Lust und Schmerz, die getrennt vom Körper der Seele selbst durch die Erwartung entsteht. – Ganz richtig verstanden."

(3.) „Erinnerung": Vgl. dazu Aristoteles' Schrift *Über die Erinnerung* (griechisch: περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως). Nach Annas (1992a) umfasst nach dieser Schrift die Erinnerung (μνήμη), von der hier die Rede ist, nicht den ganzen Bereich dessen, was wir als Erinnerung, Gedächtnis beschreiben, sondern lediglich die Erinnerung an Ereignisse, die in unsere eigene Erfahrung fallen; Fälle von μνήμη haben daher allgemein die Form ‚Ich erinnere mich an mein *F*en, dass *p*', wobei ‚*F*en' ein persönliches Erlebnis meint: „Thus 'I remember that Caesar invaded Britain' will imply that I remember learning (reading, hearing, etc.) that Caesar invaded Britain, and 'I remember that party' will imply that I remember being at (hearing about, reading about) that party. ... Non-personal memory is easily defined by contrast. Thus, I may claim to remember that Caesar invaded Britain even though I cannot now remember learning that fact." (a.a.O., 299f.)

a28 „die Vorstellung (φαντασία) aber eine Art von schwacher Wahrnehmung": Die Fähigkeit der *phantasia* ist bei Aristoteles an allen sinnlichen Erfahrungen beteiligt, bei denen kein wahrnehmbarer Gegenstand anwesend ist oder nicht so anwesend, dass er für eine klare und genaue Erfahrung ausreichen würde. Deshalb zieht Aristoteles die *phantasia* zur Erklärung von Phänomenen wie Erinnerung, Träume, Halluzinationen usw. heran. Die Charakterisierung der *phantasia* als schwacher Wahrnehmung ist so einmalig bei Aristoteles, passt aber im Großen und Ganzen zu seiner Definition in *Über die Seele* III 3, wo die *phantasia* als eine Veränderung/Bewegung (κίνησις) bestimmt wird, welche infolge der Wirklichkeit einer Sinneswahrnehmung eintritt und dieser ähnlich ist (vgl. *De An.* III 3, 428b10–17); als Nebeneffekt einer Sinneswahrnehmung kann die *phantasia* auch ein ähnliches Erlebnis bewirken wie die Wahrnehmung selbst. Die Beschreibung als *schwache* Wahrnehmung passt insofern zu den psychologischen Schriften, als auch dort davon ausgegangen wird, dass aktuelle Wahrnehmungen imstande sind, eine *phantasia* zu verdrängen (Vgl. *Über die Träume* 3, 460b29ff.; entsprechend *Über die Weissagung im Traum* 1, 463a8 und 2, 464a16f.). In *Über die Bewegung der Tiere* 8, 702a5f. wird Hoffnung/Erwartung und Erinnerung durch den Gebrauch von Bildchen beschrieben; die Produktion von Bildchen wird in *De An.* III 3, 427b20, ebenfalls der *phantasia* zugeschrieben. Aristoteles führt dort aus, dass es in unserer Macht stehe, uns wie der Gedächtniskünstler Orte vor Augen zu führen oder uns Bilder auszudenken (εἰδωλοποιεῖν).

Weiterführende Literatur zur phantasia: M. Schofield, „Aristotle on the Imagi-

nation", in: Barnes/Schofield/Sorabji (1979, 103–32), ND in: Nussbaum/Rorty (1992), 227–248; M. Wedin, Mind and Imagination in Aristotle, New Haven 1988, 23–99; D. Frede, „The Cognitive Role of *phantasia* in Aristotle", in: Nussbaum/ Rorty (1992), 279–296, Rapp (2001b). M. C. Nussbaum entwickelt ihre Auffassung von der interpretierenden Rolle der *phantasia* in ihrer Ausgabe: Aristotle's *De Motu*, Princeton 1978, Essay 5, 221–269. Einige wichtige Einwände gegen Nussbaums Auffassung formuliert S. Everson, Aristotle on Perception, Oxford 1997, 159ff.; eine ausführliche Kritik findet sich bei H. Busche, „Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?" in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997), 565–589. Für eine Erörterung der Schwierigkeiten, ‚*phantasia*' angemessen zu übersetzen, vgl. Frede (1992).

a29 „und weil immer in ...": Die Übersetzung folgt hier der Lesart von Susemihl (1884), Roemer, Dufour/Wartelle, Tovar und Grimaldi, die hier „κἀεὶ ἐν" lesen, während Spengel und Ross mit dem Codex A „ἀεὶ ἐν" und Kassel gegen Codex A „καὶ ἐν" lesen. Für eine Lesart ohne „ἀεὶ – immer", wie sie Kassel vertritt, könnte aus sachlichen Gründen sprechen, dass sich „immer" nicht mit dem modal abgeschwächten „ἀκολουθοῖ ἄν – dürfte folgen" verträgt, insofern die Verwendung des Potentialis bisweilen den Sinn hat, das Eintreten eines Sachverhalts oder das Folgen einer Konklusion als nur ‚wahrscheinlich' oder ‚nur in der Regel, aber nicht immer' darzustellen. Andererseits muss die Potentialis-Formulierung nicht notwendig eine Einschränkung des „immer" anzeigen, sondern kann auch den Status der Behauptung selbst – etwa im Sinne einer nur hypothetisch erschlossenen Aussage – modifizieren.

a29 „folgen dürfte (ἀκολουθοῖ ἄν)": Zu dem von Aristoteles in *Rhetorik* und der *Topik* gebrauchten Begriff des Aufeinanderfolgens vgl. *Rhet.* I 6, 1362a29–34; I 7, 1363b27–33, sowie *Top.* III 2, 117a11–15.

1370b1–1370b7 Nach dem vorhergehenden Abschnitt ist klar, dass das Angenehme auch in der Erinnerung und in der Hoffnung liegt; für die Erinnerung ist dabei jedoch eine wichtige Ergänzung angebracht: Es ist nämlich nicht nur die Erinnerung an Angenehmes, sondern auch die an vergangenes Schmerzliche angenehm, weil das, was später darauf folgte, schön und gut war.

b4 „aber angenehm ist es, nach der Rettung der Mühen zu gedenken": Euripides, Fragment 133 (Nauck). Der Vers scheint aus der nicht überlieferten Tragödie *Andromeda* des Euripides zu stammen. Cicero bringt in *De finibus* denselben Vers in Verbindung mit dem Sprichwort „Iucundi acti labores – Überstandene Mühen sind angenehm" und gibt eine lateinische Übersetzung de Euripides-Zitats: „Suavis laborum est praeteritorum memoria" (*De finibus* II 105).

b5–6 „Denn hinterher ergötzt sich ein Mann auch an Schmerzen, | wenn er gar viel erlitten hat und viel umher getrieben wurde": Homer, *Odyssee* XV 400f. Das Zitat stimmt nicht exakt mit dem überlieferten Original überein.

1370b7–1370b14 In der Hoffnung ist alles das angenehm, was, wenn es anwesend ist, Freude macht oder Nutzen (und zwar solchen ohne Schmerz) bringt.

Dies ist auch die Erklärung, warum das Zürnen angenehm ist, denn man zürnt nur solchen, an denen Vergeltung zu üben möglich erscheint.

b11–12 „Der viel süßer als Honig, wenn er hinuntergleitet": Zitat aus Homer, *Ilias* XVIII 109. Denselben Vers zitiert Aristoteles nochmals in II 2, 1378b5–7.

1370b14–1370b19 Nachdem nun feststeht, dass das Angenehme auch in der Erinnerung und in der Hoffnung liegen kann, und nachdem außerdem das Angenehme in der Erinnerung und das Angenehme in der Hoffnung einzeln erläutert wurden, formuliert Aristoteles nun weitere Topen zum Angenehmen, die auf einer bestimmten Art von Erinnerung oder Hoffnung beruhen. Der erste dieser Topen lautet:

Den meisten Begierden folgt eine Art von Lustempfindung, denn man freut sich entweder, wenn man sich an eine erreichte Lust erinnert, oder, wenn man eine Lust zu erreichen hofft.

1370b19–1370b25 Die Liebenden haben Freude daran, über den Geliebten zu reden, zu schreiben und andere Dinge zu tun, die mit ihm zu tun haben, denn bei diesen Dingen meinen sie durch die Erinnerung den betreffenden gleichsam wahrzunehmen.

Zu der durch die erinnernde Vorstellung hervorgerufenen Lust kommt beim Liebenden jedoch noch ein zweites Moment hinzu: Die Abwesenheit des Geliebten nämlich löst zugleich eine schmerzliche Empfindung aus, so dass sich beim Liebenden gegenüber dem abwesenden Geliebten Lust und Schmerz mischen.

Das Vorbild für die Beschreibung „gemischter Gefühle" findet sich in Platons *Philebos* 47c–50e; hier werden verschiedene Emotionen als Mischungen aus Lust und Schmerz expliziert (vgl. dazu Frede (1996, 263). Die Erklärung von Emotionen als Mischungen aus Lust und Schmerz kann, aber muss nicht mit der Wiederherstellungstheorie der Lust einhergehen.

1370b25–1370b29 Dasselbe Prinzip der Mischung von Lust und Schmerz ist auch im Hinblick auf „Kümmernisse und Klagen" unterstellt:

Kümmernisse und Klagen (ἐν τοῖς πένθεσι καὶ θρήνοις) sind von einer bestimmten Art von Lust begleitet; denn die Abwesenheit (dessen, der beklagt wird) bringt zwar Schmerz mit sich, doch die Erinnerung und die Vorstellung, den Betreffenden vor sich zu sehen, ist mit Lust verbunden.

b28–29 „So sprach's, und allen denen erweckte er die Lust zur Klage": Zitat aus Homer, *Ilias* XXIII 108, *Odyssee* IV 183.

1370b29–1370b32 Eine aus Lust und Schmerz gemischte Emotion liegt auch beim Zorn vor, der in Aristoteles' Definition immer auf Vergeltung bezogen ist; ein entsprechender Topos lautet:

Vergeltung zu üben ist angenehm, denn es gilt der allgemeine Grundsatz: alles das, was, wenn man es nicht erreicht, schmerzlich ist, ist dann, wenn man es erreicht, angenehm. Dass dieser Grundsatz auch auf die Vergeltung zutrifft, sieht man am Zürnenden: solange er sich nicht rächt, erleidet er Schmerzen, doch empfindet er Lust durch die Hoffnung auf Vergeltung.

Für eine ausführliche Darstellung des Zorns im Sinne einer aus Lust und Schmerz gemischten Emotion vgl. Kapitel II 2.

1370b32–1370b34 Der folgende Topos über das Siegen ist nicht wie die vorgehenden eindeutig auf Hoffnung oder Erinnerung zu beziehen, jedoch hängt die lustvolle Empfindung beim Siegen ebenso wie bei den vorhergehenden Fällen von einer bestimmten Vorstellung ab:

Das Siegen ist angenehm, denn es stellt sich eine Vorstellung von Überlegenheit ein, nach der alle mehr oder weniger begierig sind.

1370b34–1371a8 Wenn das Siegen angenehm ist, dann sind notwendigerweise auch Spiele (z. B. Kampfspiele, Streitgespräche, Knöchel-, Ball-, Würfel-, Brettspiele) angenehm, denn oftmals siegt man bei diesen. Manche der ernsthafteren Spiele (Streitgespräche, gerichtliche Auseinandersetzungen), bei denen es auch Siege gibt, sind erst durch Gewöhnung angenehm.

1371a8–1371a17 Ehre und gutes Ansehen sind angenehm, denn es stellt sich dadurch die Vorstellung ein, man sei von der Qualität, die einer tugendhaften Person zukommt. Dies ist in umso höherem Maße der Fall, wenn Ehre und gutes Ansehen auf der Einschätzung solcher beruht, von denen man meint, sie sagten die Wahrheit; und dies wiederum trifft eher auf die in der Nähe Lebenden zu als auf die, die entfernt leben, eher auf Mitbürger als auf Fremde, usw.

1371a17–1371a21 Freunde sind angenehm; denn einerseits ist es angenehm, einen anderen als Freund zu lieben (φιλεῖν) – Freund einer bestimmten Sache zu sein besteht nämlich allgemein darin, sich an der entsprechenden Sache zu erfreuen –, andererseits ist es angenehm, von anderen als Freund geliebt zu werden: Letzteres kommt durch die Vorstellung zustande, dass einem selbst das Gut zukommt, nach dem alle streben, denn als Freund geliebt zu werden bedeutet, dass man um seiner selbst willen geliebt wird.

1371a21–1371a22 Bewundert zu werden ist angenehm; denn es ist dasselbe wie geehrt zu werden, und von Ehre wurde bereits ausgeführt, dass sie angenehm sei.

1371a22–1371a24 Aus dem Freundsein und dem Bewundertwerden lässt sich ein weiterer Topos gewinnen: Geschmeichelt zu werden und der Schmeichler sind angenehm, denn der Schmeichler scheint einen zu bewundern und scheint ein Freund zu sein.

1371a24–1371a25 Dasselbe oftmals zu tun ist angenehm, denn das Gewohnte ist – wie schon ausgeführt – angenehm.

Vgl. zum Angenehmsein des Gewohnten I 11, 1370a5–9 sowie die Anmerkung dazu.

1371a25–1371a31 Abwechslung ist angenehm, denn zur Natur hin erfolgt die Abwechslung. Daher ist auch das angenehm, was nur von Zeit zu Zeit kommt; denn es stellt erstens eine Abwechslung dar und ist zweitens etwas Seltenes. Dass die Abwechslung eine Tendenz zum natürlichen Zustand hin hat, soll offenbar dadurch begründet werden, dass häufige Wiederholung desselben ein Übermaß (ὑπερβολή) bewirkt, die eine Abweichung von dem natürlichen Zustand darstellt.

Mit der Begründung, das von Zeit zu Zeit Kommende sei etwas Seltenes, spielt Aristoteles offenbar auf das in I 7, 1364a23–31, ausgeführte Argument an, dass das Seltenere ein größeres Gut sei, denn für das Seltene als solches wurde bisher noch nicht ausgeführt, dass es angenehm sei. Wenn also die Darstellung des Seltenen als eines Guts tatsächlich den Hintergrund für die Anführung des Seltenen an dieser Stelle abgibt, dann liegt der interessante Fall vor, dass Aristoteles ein Argument zum relativen Gutsein hier zur Begründung des Angenehmseins bzw. des relativen (im Verhältnis zum Gewöhnlichen oder Häufigen) Angenehmseins einsetzt.

a28 „Abwechslung tut in allem gut“: Euripides, *Orestes* 234.

1371a31–1371a34 Lernen und Staunen sind angenehm; denn, was das Staunen angeht, so liegt darin eine Begierde (ἐπιθυμεῖν) zu lernen und das Staunenswerte ist daher begehrenswert. Was das Lernen angeht, so stellt es selbst ein Versetztwerden in den naturgemäßen Zustand dar, was definitionsgemäß angenehm ist.

Dass das Lernen angenehm ist, sagt Aristoteles auch in *Poetik* 4, 1448b12–14: „(Der Grund dafür aber ist,) dass das Lernen nicht nur den Philosophen, sondern ebenso auch den Übrigen in höchstem Maße angenehm (ἥδιστον) ist.“ Auch bei der Behandlung der Ausdrucksform (λέξις) im dritten Buch der *Rhetorik* spielt der Gedanke, dass Lernen und insbesondere leichtes Lernen angenehm ist (z.B. *Rhet.* III 10, 1410b10–12), eine zentrale Rolle. Dass sich die angenehme Empfindung, die mit dem Lernen verbunden ist, als ein „Versetztwerden in den naturgemäßen Zustand“ erklären lässt, ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass Aristoteles immer wieder das Lernen als einen naturhaften Trieb des Menschen etabliert. Auch in dem eben zitierten Kapitel der *Poetik* beschreibt Aristoteles die Nachahmung als etwas, was in zweierlei Weise in der Natur des Menschen verankert ist, wobei die zweite dieser Weisen das durch Produkte der Nachahmung ausgelöste Lernen und das Vergnügen daran beinhaltet. Die prominenteste Formulierung erhält die These von einem anthropologischen Rang des Lernens und der darin manifestierten „Begierde nach Wissen“ (vgl. Höffe (1996, 45–48) und Lear (1988, 1–14)) natürlich zu Beginn der *Metaphysik* in der oft zitierten Wendung „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen“ (*Met.* I 1, 980a21). Die erste Konsequenz aus diesem Theorem (das Aristoteles offenbar zu allen Phasen seines philosophischen Schaffens in einer mehr oder weniger starken Form vertrat) ist die, die auch im vorliegenden Abschnitt maßgeblich ist, nämlich dass alle kognitiven Prozesse und besonders die, die eine Art von Wissensfortschritt implizieren, als mit einer emotional-epithymetischen Komponente verbunden angesehen werden können. Eine weiter gehende Konsequenz, die in der *Rhetorik* allerdings nirgendwo zum Zuge kommt, formuliert Aristoteles in den Eingangskapiteln der *Metaphysik*: Philosophie und die ihr entsprechenden Kompetenzen können als Abschluss einer epistemischen Stufenfolge angesehen werden, auf die der Mensch durch einen naturgemäße Anlage bezogen ist. Nahe liegend ist dagegen die Vermutung, dass auch die Aussage über die natürliche Veranlagung der Menschen zur Wahrheit im ersten Kapitel der *Rhetorik* („Zugleich aber haben auch die Menschen in ausreichendem Maße eine natürliche Begabung für das Wahre, und meistens treffen sie auch die Wahrheit“: I 1, 1355a15–17) vor dem Hintergrund des Theo-

rems von einem natürlichen Trieb zur ständigen Vermehrung und Verbesserung des eigenen Wissens zu lesen ist.

Vgl. zu diesem Abschnitt außerdem *Rhet.* III 10, 1410a10.

1371a34–1371b4 Wohltaten zu erweisen und Wohltaten zu empfangen ist angenehm; denn im letzten Fall erlangt man das, was alle begehren, im ersten Fall hat man die Mittel dazu und hat sie in größerem Maße (als der, der sie empfängt), was beides erstrebenswert ist. Weil das Wohltätigsein angenehm ist, ist es auch angenehm, Menschen, die einem nahe stehen, wieder auf den rechten Weg zu bringen oder das zu vollenden, woran ihnen mangelt; hierbei ist vorausgesetzt, dass diese Handlungsweisen als Formen des Wohltätigseins anzusehen sind.

b1–2 „in größerem Maße zu haben": D.h. in größerem Maße als notwendig.

1371b4–1371b10 Daraus, dass das Lernen und das Staunen angenehm sind, lässt sich ein weiterer Topos gewinnen: Die Produkte der Nachahmung (μίμησις) in der Malerei, Bildhauerei und in der Dichtkunst und alles, was sonst auf gelungene Weise nachgeahmt ist, ist angenehm, denn man zieht die Schlussfolgerung, dass „dieses (das Produkt der Nachahmung) jenes (der nachgeahmte Gegenstand) ist (συλλογισμός ἐστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο)", und lernt somit etwas dazu, was – wie schon gezeigt – angenehm ist. Daher findet man auch Nachahmungen von solchen Gegenständen angenehm, die man selbst keineswegs als angenehm empfinden würde.

Die in diesem Topos verwendete Begründung, dass das Lernen angenehm ist, wurde in Abschnitt 1371a31–34 eingeführt und begründet. Die Auffassung, Produkte der Nachahmung (τὰ μεμιμημένα) seien angenehm, weil sie den Lernprozess ermöglichen, dass das nachgeahmte Produkt die Nachahmung eines bereits bekannten Gegenstandes ist, wird von Aristoteles genauso auch im vierten Kapitel der *Poetik* vertreten; die Entsprechung bei der Beschreibung des ausgelösten Lernerfolgs geht sogar bis zur wörtlichen Übereinstimmung: „Deshalb nämlich freuen sie sich, wenn sie die Abbilder sehen, weil es sich ergibt, dass die Betrachtenden (etwas) lernen und den Schluss ziehen (συλλογίζεσθαι), was ein jedes ist; wie zum Beispiel dass dieser jener ist (ὅτι οὗτος ἐκεῖνος)" (*Poet.* 4, 1448b15–17). In dem Fall, dass der Betrachter den dargestellten Gegenstand vorher nicht gekannt hat, kann das Werk, wie Aristoteles in der *Poetik* im Anschluss ausführt, immer noch wegen der Gestaltung, der Farbe oder einer anderen solchen Eigenschaft angenehm sein. Diese Bemerkung zu einer ästhetischen Lustempfindung, die nicht auf der Nachahmung beruht, ist durch die Theorie eines dem natürlichen Trieb entsprechenden Lernprozesses natürlich nicht mehr gedeckt, und es wird auch begründet, wodurch die Gestaltung, die Farbe usw. diese Art von Lustempfindung auslöst; in der vorliegenden *Rhetorik*-Passage fehlt ein entsprechender Hinweis ganz.

Auch die Bemerkung, dass sich die Freude an der Nachahmung auch dann einstellt, wenn der nachgeahmte Gegenstand selbst nicht angenehm ist, findet sich in der entsprechenden Passage der *Poetik*; sie dient dort als ein Beleg für die These, dass es in solchen Fällen die Nachahmung und nicht eine Beschaffenheit des Gegenstandes ist, die die Lust auslöst: „... was wir nämlich selbst nur ungern sehen,

davon sehen wir mit Freude die Abbilder, die möglichst genau geraten sind, wie zum Beispiel die Darstellungen von sehr unwerten Tieren oder von Leichnamen“ (*Poet.* 4, 1448a10–12).

b9 „... dass dieses jenes ist“: Mit derselben Formulierung wird auch im dritten Buch der *Rhetorik* der durch die Metapher angestoßene Lernprozess beschrieben (vgl. III 10, 1410b19): Der Metapherndeuter lernt nämlich, dass dieses (der Gegenstand, auf den mit der Metapher Bezug genommen wird) jenes (das, was der metaphorisch gebrauchte Ausdruck in literaler Verwendung bezeichnet) ist.

1371b10–1371b12 Dramatische Umschläge des Schicksals sind angenehm. Wie das Beispiel, dass jemand mit knapper Not aus Gefahren gerettet wird, zeigt, ist dies wohl nur dann der Fall, wenn dieser Umschlag zum Besseren hin erfolgt. Die Begründung ist, dass solche Dinge staunenswert sind, dass aber das Staunenswerte angenehm ist, wurde bereits gezeigt.

1371b12–1371b17 Das Verwandte und das Ähnliche sind angenehm, weil das Verwandte der Natur entspricht und das der Natur Entsprechende angenehm ist.

b15–16 „Altersgenossen ...“: Traditionelles Sprichwort; vgl. *EE* VII 2, 1238a34; *EN* VIII 14, 1161b34.

b16 „Wie doch immer zum Gleichen ...“: Traditionelles Sprichwort; vgl. *EE* VII 1, 1235a7; *EN* VIII 2, 1155a34.

b16 „ein Tier kennt ein Tier“: Traditionelles Sprichwort; vgl. *EE* VII 1, 1235a8.

b17 „Dohle zu Dohle“: Traditionelles Sprichwort; vgl. *EE* VII 1, 1235a8; *EN* VIII 2, 1155a34, *MM* II 11, 1208b9.

1371b18–1371b26 Man ist sich selbst Freund (und daher angenehm), denn das Verwandte und Ähnliche ist – wie oben gezeigt – angenehm und man verhält sich in höchstem Maße zu sich selbst so. Daher sind außerdem die eigenen Dinge (Werke/Leistungen und Worte) angenehm. Schmeichler, Liebhaber, Ehre sind einem daher ebenfalls Freund und daher angenehm, weil sie auf die jeweils eigene Aufgabe (ἔϱγον) bezogen sind. Auch Kinder sind angenehm, denn sie sind das Werk von einem, und wenn man das vollendet, woran es den Kindern mangelt, vollendet man sein Werk.

(1.) Zum Begriff der Selbstliebe und deren natürliche, tadelnswerte und tugendhafte Erscheinungsformen vgl. die Anm. (3.) zu 1389b35f.

(2.) Etwas kurios wirkt in diesem Abschnitt die Herleitung des Selbstverhältnisses der Selbstliebe aus der Steigerung eines Verhältnisses zu – ähnlichen – anderen. Was den Ursprung der Selbstliebe und deren Verhältnis zur Zuneigung zu anderen angeht, so scheint sich bei Aristoteles auch die entgegengesetzte Aussage zu finden, wonach nicht die Selbstliebe aus der Zuneigung zu anderen hergeleitet wird, sondern umgekehrt das Verhältnis zu anderen in gewisser Weise auf der Selbstliebe beruht; vgl. *EN* 1168b5f.: „Es wurde nämlich schon gesagt, dass aus dem Verhältnis zu sich selbst alles, was auch die Zuneigung zu den anderen betrifft, übergeht.“

1371b26–1371b30 Menschen in der Nachbarschaft zurechtzuweisen ist angenehm, denn die Leute sind in der Regel ehrgeizig. Aus dem selben Grund ist das Herrschen angenehm. Weil das Herrschen angenehm ist und vernünftig zu sein etwas Herrschaftliches hat, ist es angenehm, weise zu scheinen.

b26–28 „[[Und weil das Herrschen sehr angenehm ist ... staunenswerten Dingen.]]“: Spengel (168) versetzt diesen Satz nach Zeile 30 hinter „Auch zu herrschen (ist angenehm)“.

1371b30–1371b33 Seine Zeit mit dem zu verbringen, worin man seiner eigenen Ansicht nach am besten ist, ist angenehm.

Zur Begründung vgl. Abschnitt 1371b26–30.

b32–33 „Eben dazu drängt er sich ...“: Euripides, Fragment 183 (Nauck); ebenfalls zitiert bei Platon, *Gorgias* 484e.

1371b33–1372a3 Was zum Lachen ist, ist angenehm, weil das Spiel und jede Art von Entspannung angenehm ist.

Vgl. zum Angenehmsein der Spiele Abschnitt 1370b34–1371a8.

a2 „in der *Poetik*“: Aristoteles, Poetik-Fragment II. Einer der Hinweise auf das verlorene zweite Buch der *Poetik*. Näheres zu diesem verlorenen Werk findet sich in der Anm. zu III 18, 1419b5 f.

Kapitel 12

Auch für das Thema dieses Kapitels ist noch die am Anfang des zehnten Kapitels gegebene Gliederung maßgeblich, wonach der Gerichtsredner erfasst haben muss, erstens um welcher und wie vieler Dinge willen man Unrecht tut, zweitens in welchem Zustand sich die Täter dabei befinden, und drittens was für Menschen sie Unrecht tun und in welchem Zustand diese sich befinden. Kapitel 10 und 11 hatten lediglich den ersten dieser drei Punkte behandelt, so dass für Kapitel 12 der zweite und der dritte Punkt zur Behandlung verbleiben.

Inhalt: Thema des Kapitels (1372a4–5). Allgemeine Bestimmung des Zustands, in dem man Unrecht tut (1372a5–11). Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können (1372a11–21). Personen, die meinen, verborgen zu bleiben (1372a21–33). Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können (1372a33–b22). Personen, denen man Unrecht tut (1372b23–1373a27). Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut (1373a27–37). Resümee (1373a37–38).

Anmerkungen

1372a4–1372a5 Thema des Kapitels: in welchem Zustand und wem man Unrecht tut.

Vgl. die analoge Strukturierung bei der Behandlung der Emotionen in II 1, 1378a20–30.

1372a5–1372a11 Der Zustand, in dem man Unrecht tut, ist der, in dem man meint, die Ausführung der Tat sei einem möglich; und das bedeutet entweder

(i.) dass man meint, die Tat im Verborgenen ausführen zu können, oder

(ii.) dass man meint, die Tat zwar nicht im Verborgenen, jedoch straffrei ausführen zu können, oder

(iii.) dass man meint, die Tat zwar nicht straffrei ausführen zu können, dass man jedoch die Strafe für geringer hält als den Gewinn.

Aufgrund dieser Untergliederung des Zustandes, in dem man Unrecht tut, kann das Kapitel zunächst so vorgehen, dass es Personengruppen auflistet, auf die eines der Merkmale (i.) bis (iii.) zutrifft.

a10 „in den späteren Ausführungen“: Vgl. II 19, 1392a8–b14.

1372a11–1372a14 Allgemeine Beschreibung von Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: (i.) wer über rhetorische Qualitäten verfügt, (ii.) wer im praktischen Leben gewandt ist, (iii.) wer über Prozesserfahrung verfügt, (iv.) wer Freunde hat, (v.) wer reich ist.

Offenbar handelt es sich bei den in 1372a11–21 genannten Merkmalen um allgemeine Charakteristika solcher Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können, ohne dass man sie einem der drei in 1372a11 genannten Zustände zuordnen könnte. Methodisch gesehen, handelt es sich also um allgemeine Sätze, auf die

sich die nachfolgenden ins Detail gehenden Aussagen deduktiv beziehen lassen. Das unterscheidet die vorliegenden Ausführungen von den Bemerkungen ab 1372a33, die speziell solche Personen beschreiben, die meinen, auch dann straffrei zu bleiben, wenn sie der Tat überführt worden sind (= (ii.) in 1372a5–11).

a13–14 „wenn man reich ist“: Zum Charakter der Reichen vgl. *Rhet.* II 16.

1372a14–1372a17 Allgemeine Beschreibung von Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer die im vorigen Abschnitt genannten Merkmale zwar nicht selbst aufweist, jedoch über Freunde, Diener oder Mittäter mit den genannten Merkmalen verfügt.

1372a17–1372a21 Allgemeine Beschreibung von Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer entweder mit den Opfern oder den Richtern befreundet ist, ersteres, weil Freunde (vor der Tat) unvorsichtig und (nach der Tat) zur Versöhnung bereit sind, letzteres, weil man von befreundeten Richtern begünstigt wird.

a20–21 „die Richter aber begünstigen die, mit denen sie befreundet sind“: Zur Gefahr der (emotionalen) Korrumpierbarkeit der Richter vgl. *Rhet.* I 1, 1354a11–b16.

1372a21–1372a25 Personen, die meinen, verborgen zu bleiben: wer solche Eigenschaften aufweist, die sich entgegengesetzt zu den Merkmalen verhalten, die man typischerweise vom Täter einer entsprechenden Tat erwarten würde, sowie die, die ihre Taten vor aller Augen ausführen.

(1.) Beide Merkmale werden zusammen genannt, weil sie gemeinsam haben, dass sie den Erwartungen widersprechen, die man gegenüber den jeweiligen Taten hat. Auf Letztere trifft dies zu, weil man von Unrechtstaten ebenso allgemein erwartet, dass sie heimlich ausgeführt werden, wie man vom Ehebrecher erwartet, er sei reich oder gut aussehend.

(2.) Die von 1372a21 an genannten Merkmale (bis 1372a22 einschließlich) fallen alle unter die in 1372a5–11 genannte Kategorie (i.), nämlich dass man meint, bei der Ausführung einer solchen Tat unbemerkt zu bleiben. Dass man das meint, ist eine der drei Weisen, wie man dazu kommt, allgemein zu meinen, man könne unbestraft Unrecht tun. Dies wiederum ist neben den Motiven (behandelt in Kapitel 10 und 11) eines der Kriterien durch die mögliche Täter identifiziert werden. Für die Argumentation der Gerichtsrede ist die nächstliegende Umsetzung dieser Topen also die, dass man argumentiert: ‚Jener hat es getan, denn er hatte Grund zu meinen, er könnte unbestraft Unrecht tun, denn er hatte Grund zu meinen, er könnte verborgen bleiben, denn er war – zum Beispiel – den Erwartungen an einen Ehebrecher entgegengesetzt, denn er war weder reich noch gut aussehend‘ bzw. ‚Ich kann es nicht gewesen sein, denn ich hatte keinen Grund zu meinen, ich könnte unbestraft dieses Unrecht begehen, denn ich konnte weder davon ausgehen, verborgen zu bleiben, insofern …, noch konnte ich davon ausgehen, nicht bestraft zu werden, insofern …, noch konnte ich davon ausgehen, falls ich bestraft werden, eine Strafe zu erhalten, die geringer ist als der Nutzen aus der betreffenden Tat, insofern …‘.

a21–26 „In der Lage, verborgen zu bleiben, sind ... wie es keiner (für möglich gehalten hätte)“: Vgl. zum Text in dieser Passage Kassel (1971, 129).

1372a26–1372a28 Personen, die meinen, verborgen zu bleiben: wer ein so außergewöhnliches Unrecht begeht, dass niemand damit gerechnet hätte.

a28 „[erkrankt (ἠρρώστηκεν)]“: Nach **A** überliefert, von Kassel getilgt: vgl. Kassel (1971, 129). Ohne das Verb muss der Satz analog zu Zeile a25–26 oben „wie es keiner (für möglich gehalten hätte)“ ergänzt werden.

1372a28–1372a32 Personen, die meinen, verborgen zu bleiben: wer viele oder wer keine Feinde hat, denn den ersten gegenüber übt man keine Vorsicht, die letzteren können als Ausrede vorbringen, sie würden doch niemandem Unrecht tun, der bereits Vorsichtsmaßnahmen gegen sie ergriffen hat, wie es die tun, die sich als ihre Feinde verstehen.

Vgl. zur Beschreibung dessen, der keine Feinde hat, die in 1372a17–21 gegebene Beschreibung dessen, der entweder mit den Opfern oder mit den Richtern befreundet ist.

a29–30 „weil man keine Vorsicht übt“: Weil man *vor ihnen* keine Vorsicht übt.

a32 „durch Plätze“: Nämlich durch *verborgene* Plätze, d.h. Möglichkeiten zum Versteck.

1372a32–1372a33 Personen, die meinen, verborgen zu bleiben: wer Möglichkeiten zur Verheimlichung hat; dazu zählt erstens eine bestimmte Art von Beschaffenheit (der zu verbergenden Gegenstände), zweitens Plätze zum Verstecken (der Beute), Möglichkeiten zur schnellen Veräußerung der Beute.

a32 „durch die Beschaffenheit (τρόποις)“: Oder „durch ihr Verhalten“? Mit Bezug auf die analogen Ausführungen in 1373a28ff. ist eine Deutung vorzuziehen, bei der es um die Beschaffenheit der betreffenden Gegenstände geht, also eher „durch die Beschaffenheit“. Dort heißt es nämlich, unmittelbar bevor die als Versteck geeigneten Orte genannt werden: „so (leicht zu verbergen) ist das, was schnell aufgebraucht wird, wie zum Beispiel Nahrungsmittel, oder das, was hinsichtlich Gestalt, Farbe oder Mischung leicht verändert werden kann“; diese Beschreibung empfiehlt sich als Erläuterung des vorliegenden Ausdrucks.

1372a33–1372a34 Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer, wenn er schon nicht bei der Tat verborgen bleibt, der Meinung ist, er könne den Prozess verhindern oder verschieben oder die Richter bestechen.

In diesem Abschnitt beginnt die Beschreibung von Personengruppen, die zwar nicht meinen, sie könnten verborgen bleiben, die aber damit rechnen, einer Bestrafung entgehen zu können. Damit hält sich Aristoteles an das in Abschnitt 1372a5–11 aufgestellte Schema. Die inhaltliche Affinität des vorliegenden Abschnitts zu 1372a11–14 stellt daher auch keine Form von Wiederholung dar, vielmehr verhalten sich die vorliegenden Bemerkungen zu denen aus 1372a11–14 wie der besondere Fall zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit.

1372a34–1372a36 Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer

meint, einer bereits verhängten Strafe etwa durch Verschleppung oder infolge von Armut entkommen zu können.

a35 „⟨wenn (εἰ)⟩“: Konjektur von Spengel.

1372a36–1372b1 Personen, die meinen, dass die zu erwartende Strafe geringer sei als der Gewinn: Wer den Gewinn aus einem Unrecht für sicher, groß und unmittelbar bevorstehend hält, während er meint, die Strafe sei ungewiss, gering und in weiter Ferne.

Nachdem zuerst Personengruppen beschrieben wurden, die meinen, unbemerkt Unrecht tun zu können, dann solche, die meinen, einer Strafe für nachgewiesenes Unrecht entgehen zu können, wird von jetzt an die dritte der in 1372a5–11 angekündigten Kategorien beschrieben.

1372b1–1372b2 Personen, die meinen, dass die zu erwartende Strafe geringer sei als der Gewinn: wer aufgrund der Besonderheit des Unrechts keine gleichwertige Strafe erwarten muss.

b1–2 „[[Auch das, wovon (καὶ ὧν) es keine ... der Fall zu sein scheint.]]“. Kassel hält diesen Topos wegen des unpassenden Satzanfangs für einen an falscher Stelle eingefügten Zusatz des Aristoteles.

1372b2–1372b3 Personen, die meinen, dass die zu erwartende Strafe geringer sei als der Gewinn: wer als Strafe nur Schmähung, als Gewinn dagegen materielle Einnahmen zu erwarten hat.

1372b3–1372b8 Personen, die meinen, dass die zu erwartende Strafe geringer sei als der Gewinn: wer für seine unrechte Tat Lob erwarten kann (und das Lob bzw. die lobenswerte Tat höher schätzt als die Straffreiheit), wie es etwa der Fall ist, wenn man Rache für die Eltern nimmt.

Das Beispiel zeigt den zum vorigen Abschnitt umgekehrten Fall: Der Betroffene erachtet die Strafe als gering, dieses Mal jedoch nicht, weil er nur Schmähungen als Strafe zu erwarten hat, sondern weil die Tat selbst lobenswert, und damit im Sinne von *Rhet.* I 9 schön ist, wofür die Strafe, die demgegenüber eine nur äußerliche Beeinträchtigung darstellt, in Kauf genommen wird. – Während die meisten anderen Topen auf der Annahme beruhen, dass der Betroffene eine vernünftige Abwägung des Gesamtnutzens vornimmt, wird hier mit dem Schönen ein Gut oder ein Ziel angenommen, das den Nutzen sozusagen ‚aussticht‘.

b4–5 „Vergeltung für Vater oder Mutter“: Zum verdienstlichen Charakter der Vergeltung für Vater und Mutter vgl. auch III 2 1405b23: „bald sie (die Beiwörter) vom Besseren her machen, wie zum Beispiel ‚des Vaters Rächer‘“.

b6–7 „Wegen beiderlei Dingen tut man nämlich Unrecht“: d.h. sowohl wegen des Gewinns (dessen Vorteil den Nachteil durch eine geringfügige Strafe überwiegt), als auch wegen der Lobenswürdigkeit (Schönheit) einer Handlungsweise (für die man eine Strafe in Kauf nimmt); beides kommt aber durch entgegengesetzte Charaktereigenschaften zustande: Den Tadel (die Tadelnswürdigkeit) zugunsten des Gewinns gering zu achten ist Zeichen eines schlechten, die Strafe

zugunsten des Lobes (der Lobenswürdigkeit) gering zu achten ist Zeichen des tugendhaften Charakters.

b5–8 „wie bei Zenon …“: Zenon, Fragment 29 A 5 (Diels/Kranz). Über die Identität der hier genannten Person namens ‚Zenon‘ und den Vorfall ist nichts weiter bekannt; aber vgl. oben, die Anm. zu b4 f.

b7–8 „sondern Menschen von entgegengesetzter Charakterart sind“: D. h., dass diejenigen von entgegengesetzter Charakterart sind, die auf die eine oder andere Weise Unrecht tun.

1372b8–1372b9 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer in der Vergangenheit oftmals erfolgreich – also unentdeckt oder straffrei – Unrecht begangen hat.

(1.) Mit dem vorangegangenen Abschnitt wurde die in 1372a5–11 angekündigte Einteilung von Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können, vervollständigt. Der vorliegende Abschnitt sowie die folgenden Abschnitte bis 1372b22 fügen sich nicht mehr in dieses Schema und stellen daher eine Art von Nachtrag dar. Ein neues Anordnungsprinzip ist in diesen Abschnitten nicht erkennbar – mit Ausnahme des Umstandes, dass die Abschnitte 1372b8 f. und 1372b9–11, 1372b11–13 und 1372b13–16 jeweils Paare mit entgegengesetzten Topen darstellen.

(2.) Warum meint man unter diesen Umständen, unbestraft Unrecht tun zu können? Eine ausdrückliche Begründung fehlt hier; vermutlich ist gemeint, dass so jemand meint, dass, weil er bisher immer Erfolg damit hatte, er auch künftig unentdeckt oder unbestraft Unrecht begehen können wird.

1372b9–1372b11 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer oft erfolglos war.

(1.) Dies ist dem vorigen Topos entgegengesetzt. Erneut fehlt eine Begründung; eine solche wird nur durch den Vergleich mit den „Kriegsleuten“ angedeutet, die immer aufs Neue bereit sind zu kämpfen. Das könnte für den vorliegenden Fall bedeuten, dass es solchen Personen in Anbetracht des schon erlebten Misserfolgs auf die zur erwartende Strafe ‚nicht mehr ankommt‘.

(2.) Während die meisten anderen Topen dieser Reihe durch die Annahme zustande kommen, dass die betreffenden Personen eine im Prinzip vernünftige Abwägung der Nützlichkeit vornehmen, geht der vorliegende Topos umgekehrt vor: er greift eine Situation auf, in der von den Betroffenen zu erwarten ist, dass sie den Nutzen überhaupt nicht mehr vernünftig kalkulieren und deshalb auch dann zum Unrecht bereit sind, wenn der zu erwartende Nachteil größer ist als der Nutzen.

1372b11–1372b13 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wem die angenehmen Folgen (des Unrechts) oder der Gewinn unmittelbar bevorstehen, während die schmerzlichen Konsequenzen bzw. die Strafe in weiter Ferne scheint. Das ist die Art der Unbeherrschten.

Das wäre natürlich eine sehr weite Bestimmung der Unbeherrschtheit, wenn alle unter diesen Begriff fielen, die es versäumen, die gegenwärtige Annehmlichkeit mit den in der Zukunft liegenden Konsequenzen zu vergleichen. Im engeren Sinn

würde wohl auch Aristoteles selbst nur den als unbeherrscht bezeichnen, der in Anbetracht einer solchen Abwägung und trotz einer Bilanz, die gegen das Angenehme spricht, das Angenehme wählen würde; vgl. zur Unbeherrschtheit/Willensschwäche die Anm. (1.) zu 1368b12–24. Die hier gegebene Beschreibung gibt dagegen allgemein die Situation des unvernünftig Handelnden wieder.

1372b13–1372b16 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wem das Unangenehme oder die Strafe unmittelbar bevor steht, während die nützlichen Folgen der betreffenden Handlung erst später eintreten und von Dauer sind. Das ist die Art des Beherrschten und Vernünftigen.

Das scheint zunächst eine allzu schematisch durchgeführte Umkehrung der Verhältnisse beim Unbeherrschten zu sein. Offenbar müsste man nach diesem Topos argumentieren: Der und der muss es getan haben, denn er misst der unmittelbar bevorstehenden Strafe keine Bedeutung zu, weil er – beherrscht und vernünftig wie er ist – immer nur auf das Künftige sieht. Etwas weniger befremdlich wirkt das Argument, wenn argumentiert werden soll, dass die bevorstehende Strafe die Tat nicht unwahrscheinlicher macht, weil es dem Charakter des Betreffenden entspreche, immer auf den langfristigen und dauerhaften Nutzen zu sehen.

1372b16–1372b18 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer einen Entschuldigungsgrund wie die folgenden glaubhaft machen kann: Man habe aufgrund von Notwendigkeit, durch Zufall, durch die Natur oder durch Gewohnheit so gehandelt. M.a.W., man habe kein Unrecht, sondern lediglich einen Fehler begangen.

(1.) Vgl. zu den hier angeführten Entschuldigungsgründen das Schema der Handlungsgründe in I 10, 1368b32–1369a7. ‚Aus Gewohnheit handeln' wird in Kapitel I 10, zu denjenigen Fällen gezählt, in denen man ‚von sich selbst aus' handelt, also zu einer Klasse von Fällen, die eigentlich eher dem Freiwilligen gleicht (vgl. die Anm. (1.) zu 1368b32–1369a7); wenn man aber jemanden *freiwillig* schädigt, ist es ein Unrecht, so dass die Verwendung der Gewohnheit als Entschuldigungsgrund hier durchaus problematisch ist; man kann auf diese Weise allenfalls geltend machen, dass man ohne Entscheidung oder ohne ‚Vorbedacht' gehandelt hat (vgl. die Anm. (3.4) zu 1368b6–12). Somit wäre die hier gegebene Empfehlung nur sinnvoll, wenn Aristoteles selbst davon ausgeht, dass in der Gerichtspraxis zwischen Freiwilligkeit und ‚Vorbedacht (πρόνοια)' nicht genau unterschieden wird.

(2.) *Fehler (ἁμαρτία):* Der Unterschied zwischen ‚Unrechttun' und ‚einen Fehler (ἁμαρτία) begehen' ist für die Aristotelische Theorie der Tragödie zentral: Weil die Handlung Furcht und Mitleid hervorrufen soll, wobei sich Mitleid auf Figuren bezieht, die ihr Unglück nicht verdient haben, und Furcht auf Figuren, die Ähnlichkeiten mit dem Zuschauer haben, sind Handlungen unangebracht, bei denen entweder eine tüchtige Person einen Umschlag vom Glück ins Unglück erlebt oder eine schlechte Person einen Umschlag vom Glück ins Unglück oder vom Unglück ins Glück. Die gute Tragödie wird deshalb einen Umschlag vom Glück ins Unglück so darstellen, dass er weder aufgrund des guten noch aufgrund des schlechten Charakters des Protagonisten, sondern aufgrund eines Fehlers (ἁμαρτία oder ἁμάρτημα) zustande kommt (vgl. vor allem *Poetik* 13). Anders als

bei der Einwirkung von Fremden oder von höherer Gewalt verursacht der Handelnde durch einen solchen Fehler sein Unglück selbst, jedoch stellt dieser Fehler weder selbst eine verwerfliche Handlung dar noch lässt er auf einen schlechten Charakter schließen, so dass der Betreffende sein Unglück auch nicht verdient hat; eine solche Situation ergibt sich etwa, wenn man unter Unwissenheit handelt, so wie Ödipus nicht wusste, dass es sein Vater ist, den er an der Weggabelung erschlug. Für Näheres vgl. I. M. Glanville, „Tragic Error", in: Classical Quarterly 43 (1949), 47–56; J. M. Bremer, *Hamartia*, Amsterdam 1969; T. C. W. Stinton, „*Hamartia* in Aristoteles and Greek Tragedy", in: Classical Quarterly 25 (1975), 221–254; E. Schütrumpf, „Traditional Elements in the Concept of *hamartia* in Aristotle's *Poetics*", in: Harvard Studies in Classical Philology 93 (1989), 137–156; N. Sherman, „*Hamartia* and Virtue", in: Rorty (1992), 177–196.

1372b18–1372b19 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer mit einem billigen Urteil rechnen kann.

Zur Billigkeit und den ‚billigen Urteilen' – solchen Urteilen, in welchen der Angeklagte Verzeihung oder Nachsicht erfährt – vgl. die Abschnitte 1374a26ff.

1372b19–1372b21 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer bedürftig ist.

(1.) Wie im vorigen Topos fehlt die Begründung. Der Sinn des vorliegenden Topos wird auch durch die Unterscheidung zweier Weisen des Bedürftigseins nicht klarer. Vermutlich ist gemeint, dass jemand, der eine solche Bedürftigkeit geltend macht, auf ein billiges Urteil (vgl. oben 1372b18f.) rechnen kann.

(2.) Zur Unterscheidung zweier Arten des Bedürftigseins vgl. 1369a11–14 mit der Anm. zu 1369a14.

1372b21–1372b22 Weitere Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können: wer in gutem und wer in schlechtem Ansehen steht; denn die einen sind überhaupt nicht verdächtig, die anderen sind, wenn sie ein Unrecht begehen, nicht in höherem Maße verdächtig als sie es ohnehin sind.

b22–23 „um nichts mehr": D. h., sie werden um nichts mehr verdächtig sein *als sie es ohnehin* sind.

1372b23–1372b26 Hier beginnt nun die Aufzählung von Personentypen, denen man Unrecht tut; als erstes werden solche Personen genannt, die das besitzen, was man selbst braucht.

(1.) Offenbar geht es bei den Merkmalen der Opfer des Unrechts nicht darum, dass die Opfer selbst ungewiss wären; vielmehr stellen die hier angeführten Merkmale Relationen zwischen Opfer und möglichen Tätern her, so dass über die Opfer indirekt dafür argumentiert werden kann, dass jemand ein Unrecht begangen oder nicht begangen hat; z. B.: ‚der und der muss es getan haben, denn er brauchte das, was jenes Opfer besaß'.

(2.) Dass bei der Beschreibung der Opfergruppen Relationen zu den Tätern hergestellt werden, wird daran deutlich, dass die viele der im Folgenden genannten Topen den zuvor genannten Täterbeschreibungen korrespondieren. Im vorliegenden Fall liegt ein solches Korrespondenzverhältnis zum Topos 1372b19–21 vor.

b24 „und hinsichtlich solcher Dingen (καὶ τὰ τοιαῦτα)“: Vgl. dazu Anm. (2.) zu 1373a27f.

b24–25 „Denen, die dasjenige besitzen, dessen man selbst bedürftig ist ...“: Besitz anderer weckt Begehrlichkeit; vgl. auch *Pol.* 1267a24–26: „Deswegen darf weder so viel Besitz vorhanden sein, dass die Begehrlichkeit benachbarter Völker, die außerdem überlegen sind, geweckt wird.“ (Übersetzung: Schütrumpf)

b25–26 „entweder als Beitrag zum Notwendigen, oder zum Überfluss oder zum Genuss“: Vgl. zu dieser Unterteilung des Bedürftigseins oben, Abschnitt 1372b19–21; als drittes kommt hier der Genuss hinzu: weil man des Genusses nicht im eigentlichen Sinn bedürftig ist, sondern wenn, dann nur im selben Sinn, in dem man des Überflusses bedürftig ist, scheint es sich hierbei am ehesten um eine Differenzierung der zweiten Art des Bedürftigseins aus 1372b19–21 zu handeln.

1372b26–1372b28 Personen, denen man Unrecht tut: wer fern und wer in nächster Nähe ist; die ersten, weil man sie schnell berauben kann, die zweiten, weil bei ihnen die Vergeltung lange braucht.

Der zweite Fall korrespondiert der allgemeinen Täterbeschreibung (ii.) aus 1372a5–11, wobei hier die Vergeltung die Stelle der Bestrafung einnimmt. Der erste Fall entspricht am ehesten der Beschreibung für Täter aus 1372b11–13, die sich für ein Urteil aufgrund des kurzfristig zu erwartenden Nutzen entscheiden.

1372b28–1372b29 Personen, denen man Unrecht tut: wer sich nicht in Acht nimmt und keine Vorsichtsmaßnahmen trifft.

Vgl. dazu oben, Abschnitt 1372a28–32. Die Beschreibung dieser Personengruppe setzt das in 1372a5–11 eingeführte Kriterium voraus, dass derjenige Unrecht begeht, der meint, verborgen zu bleiben. So auch schon die zweite der beiden im vorigen Abschnitt genannten Gruppen.

1372b29–1372b30 Personen, denen man Unrecht tut: wer lässig ist, denn eine gerichtliche Verfolgung ist nur von Bemühten zu erwarten.

Die Beschreibung dieser Personengruppe setzt das in 1372a5–11 eingeführte Kriterium voraus, dass derjenige Unrecht begeht, der meint, auch nach Entdeckung der gerichtlichen Verfolgung entgehen zu können.

b29 „leichtgläubig“: Das ist ein Charakterzug der jungen Menschen; vgl. 1389a18.

1372b30–1372b31 Personen, denen man Unrecht tut: wer scheu ist, denn er geht den gerichtlichen Auseinandersetzungen aus dem Weg.

Vgl. die Anmerkung zum vorigen Abschnitt.

1372b31–1372b33 Personen, denen man Unrecht tut: wem viel Unrecht geschehen ist und es nicht gerichtlich verfolgt hat.

Vgl. die Anmerkung zum vorigen Abschnitt. Der vorliegende Topos ist das Gegenstück zu 1372b8f.

b32–33 „der Myser Beute“: Traditionelles Sprichwort; Belege bei Cope/Sandys (I 235f.).

1372b33–1372b35 Personen, denen man Unrecht tut: wem oft oder wem noch nie Unrecht geschehen ist; die ersten, weil sie meinen, es werde ihnen jetzt nichts mehr geschehen, die anderen, weil sie meinen, es werde ihnen wie bisher nichts geschehen.

Vgl. dazu die Argumentationsweise von 1372b8f. sowie die Anm. (2.) dazu. Der Oberbegriff für beide Gruppen ist die mangelnde Vorsicht; vgl. Abschnitt 1372b28f.

1372b35–1372b37 Personen, denen man Unrecht tut: Wer tatsächlich verdächtigt wird oder wer leicht verdächtigt werden kann; denn solche Personen meiden die Auseinandersetzung vor Gericht.

Vgl. die Anm. zu 1372b29f.

1372b37–1373a4 Personen, denen man Unrecht tut: Für wen man einen Vorwand hat, wie etwa den, dass sie sich ihrerseits verfehlt haben usw.

Der ‚Vorwand' könnte dazu eingesetzt werden zu zeigen, dass es sich bei der Tat nur um eine Vergeltung handelt, weil Vergeltungen nicht als Unrecht gelten; vgl. etwa *EN* V (= *EE* IV) 15, 1138a7–9. Damit wiederum würde man darauf setzen, das Unrecht unbestraft tun zu können.

a3–4 „Nur eines Vorwandes …": Traditionelles Sprichwort. Ähnliches findet sich bei Menander, Fragment 193: „μικρά γε πρόφασίς ἐστι τοῦ πρᾶξαι κακῶς".

1373a4–1373a5 Personen, denen man Unrecht tut: Freunden und Feinden; denn bei den einen ist es leicht, bei den anderen angenehm.

Vgl. oben, Abs. 1372a17–21.

1373a5–1373a7 Personen, denen man Unrecht tut: wer keine Befähigung zum Reden oder zum Handeln hat; denn so jemand wird entweder gar keinen Prozess anstrengen oder dabei nichts erreichen.

Vgl. Abschnitt 1372a11–14.

1373a7–1373a9 Personen, denen man Unrecht tut: wem es nichts nützt, die Zeit mit dem Warten auf einen Prozess oder eine Bußzahlung zu verbringen.

Vgl. die Anm. zu 1372b29f.

1373a10–1373a13 Personen, denen man Unrecht tut: wer selbst viel Unrecht begangen hat oder Unrecht von der Art begangen hat, wie er jetzt erleidet; denn es bedeutet nahezu kein Unrecht zu tun.

Wie schon in Abschnitt 1372b3–8 so ist auch in der hier gegebenen Beschreibung zugleich eine Art moralischer Rechtfertigung für die betreffende Tat gegeben. Das scheint einerseits aus dem Rahmen zu fallen, weil es sonst darum geht, wie man verborgen bleibt oder der Bestrafung entgeht usw.; andererseits wird die Brücke zu den anderen Ausführungen dadurch hergestellt, dass dieses Argument natürlich dazu eingesetzt werden kann, um einer Bestrafung zu entgehen oder sie gering zu halten.

a13 „für gewöhnlich selbst übermütig ist (εἰωθότα ὑβρίζειν)": Die Ausdrücke „ὕβρις" und „ὑβρίζειν" kommen in der *Rhetorik* in zwei verschiedenen Bedeutungen vor: erstens im Sinne des sozusagen ‚tätlichen Übermuts' bzw. der ‚über-

mütigen Misshandlung', zweitens im Sinne der übermütigen Einstellung und des entsprechenden Handlungsmotivs. In der ersten Bedeutung ist der Ausdruck mit ,αἰκία' bzw. ,αἰκίζω' synonym.

1373a13–1373a16 Personen, denen man Unrecht tut: Wer Schlechtes getan oder gewollt hat oder wer es will oder tun wird; denn das ist angenehm und schön.

Vgl. hierzu allgemein die Anm. zum vorigen Abschnitt. Dass das Erwidern von Unrecht, was man gewöhnlich auch unter ,Vergeltung' versteht, angenehm ist, ergibt sich aus Abschnitt 1370b7–14. Dass dies zugleich schön ist, ist aufschlussreich auch für die Interpretation dieses Begriffs in *Rhet.* I 9, denn der vorliegende Fall scheint durch die Beschreibung ,etwas unter Aufopferung des Eigeninteresses tun' (was sich als allgemeine Beschreibung des Schönen in I 9 zunächst anzubieten scheint) nur schlecht getroffen zu sein. Schön scheint die hier beschriebene Handlungsweise genau deswegen zu sein, weil sie den durch einseitiges Unrechttun herbeigeführten Zustand behebt.

1373a16–1373a17 Personen, denen man Unrecht tut: wem Unrecht zu tun, den Freunden usw. Freude bereitet.

Der einzige Anknüpfungspunkt zum Bisherigen scheint die Annehmlichkeit des Unrechttuns zu sein, die, wie im vorigen Abschnitt ausgeführt, unter bestimmten Umständen gegeben ist.

1373a17–1373a18 Personen, denen man Unrecht tut: wem gegenüber man eine billige Behandlung erwarten kann.

Vgl. oben, Abs. 1372b18f.

1373a18–1373a21 Personen, denen man Unrecht tut: wen man schon angeklagt oder mit wem man sich schon entzweit hat.

Vgl. die Anm. zu Abschnitt 1373a10–13.

a19 „Kallippos": Vgl. Plutarch, *Vita Dionis* 54–57. Offenbar wird auf die Rechtfertigung angespielt, die Kallippos für den Tod des ehemaligen Weggefährten Dion benutzt haben könnte oder tatsächlich benutzte.

1373a21–1373a24 Personen, denen man Unrecht tut: wem von anderen Unrecht getan würde, wenn man es nicht selbst tut.

Die Begründung „weil es nicht mehr möglich ist abzuwägen" dürfte meinen, dass es bei solchen Opfern nichts mehr ausmacht, wenn man mit dem Unrecht einem anderen nur zuvor kommt.

a23 „Kottabos": Kottabos war ein beliebtes Partyspiel; vgl. Sparkes (1960). Die Kottabos-Preise, von denen hier die Rede ist, bestanden in Eiern, Kuchen und andere Süßigkeiten.

1373a24–1373a27 Personen, denen man Unrecht tut: wen man schädigen muss, um dadurch vielen anderen zu nützen.

Vgl. die Anm. zu Abschnitt 1373a10–13.

a26 „Jason": Einen dazu passenden Ausspruch des Jason überliefert Plutarch in Moralia 817F: „Wer im Großen gerecht sein will, muss im Kleinen Unrecht tun."

1373a27–1373a28 Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut: worin alle oder viele für gewöhnlich Unrecht tun; denn man kann damit rechnen, Verzeihung zu finden.

(1.) In solchen Fällen erwartet man ein billiges Urteil; vgl. dazu 1372b18f. und 1373a17f.

(2.) Die Behandlung von *Dingen*, hinsichtlich derer man Unrecht tut, wurde in Zeile 1372b24 mit den Worten „und hinsichtlich Dingen mit folgender Beschaffenheit (καὶ τὰ τοιαῦτα)“ kurz angekündigt. Wie aber passt die Behandlung dieser Dinge in den Gesamtplan von Kapitel I 10–12, wo doch Aristoteles zu Beginn von Kap. I 12 ausdrücklich feststellt, dass die Behandlung derjenigen „Dinge, um derentwillen man Unrecht tut“ abgeschlossen sei? Antwort: In den Kapiteln I 10 und 11 ging es um Gegenstände des Unrechttuns, nur insofern deren Zielcharakter behandelt werden sollte; es ging m.a.W. darum, wie Dinge beschaffen sein müssen, dass sie als Strebensziele und somit auch als Ziele des Unrechttuns in Frage kommen. Die vorliegenden Bemerkungen dagegen behandeln Gegenstände des Unrechttuns ganz analog zu den Opfern des Unrechttuns, nämlich unter der Fragestellung, wie diese Dinge beschaffen sein müssen, damit man im Hinblick auf sie entweder verborgen oder nicht verborgen, aber ungestraft usw. Unrecht tun kann.

1373a28–1373a32 Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut: was sich leicht verheimlichen lässt; dazu gehören Dinge, die schnell aufgebraucht, leicht verändert, getragen oder versteckt werden können.

Eine Begründung wird im vorliegenden Fall nicht ausdrücklich gegeben, lässt sich aber aus 1372a5–11 und 1372a21–33 leicht erschließen: wer mit Bezug auf solche Dinge Unrecht tut, hat Anlass zu meinen, er könne mit diesem Unrecht verborgen bleiben. Im Einzelnen bestehen Entsprechungen zu 1372a32f.

1373a32–1373a33 Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut: was keine Unterschiede zu dem aufweist, was der Betreffende schon zuvor besaß.

Wie im letzten Abschnitt ist hier offenbar an Diebstahl oder Raub gedacht; die Begründung ist erneut, dass ein solches Vergehen leicht verheimlicht werden kann.

1373a33–1373a35 Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut: was die Opfer aus Scham nicht sagen würden.

(1.) Die Beschreibung stimmt mit dem Profil von solchen Opfern überein, von denen man keine gerichtliche Verfolgung zu befürchten braucht; vgl. 1372b29f., 1372b30f., 1372b31–33, 1372b35–37.

(2.) Dinge, für die man sich schämt: vgl. II 6, 1383b17–1384a23.

1373a35–1373a37 Dinge, hinsichtlich derer man Unrecht tut: womit man, wenn man es vor Gericht bringen würde, nur den Anschein erwecken würde, prozesssüchtig zu sein.

Vgl. die Anm. (1.) zu 1373a33–35.

1373a37–1373a38 Resümee.

Kapitel 13

Das Kapitel unterscheidet verschiedene Arten der ungerechten (ἀδικήματα) und gerechten (δικαιώματα) Taten. Dabei kommt es zu der bekannten Behandlung des ‚ungeschriebenen Gesetzes'. Die Begriffsbestimmung bleibt jedoch an der Oberfläche; hinzu kommen einige exegetische Schwierigkeiten, aufgrund derer sich das Kapitel als Grundlage für die Verteidigung eines Naturrechts bei Aristoteles denkbar schlecht eignet.

Inhalt: Unterscheidung des Unrechts hinsichtlich der Art des Gesetzes und der betroffenen Personen (1373b1–3). Eigentümliches und gemeinsames Gesetz (1373b4–18). Vom Unrecht betroffen sind entweder Einzelne oder die Gemeinschaft als ganze (1373b18–24).

Anmerkungen

1373b1–1373b3 Aufgabe des Kapitels: Unterteilung der ungerechten und gerechten Taten aufgrund von zweierlei Kriterien: (i.) aufgrund der verschiedenen Arten von Gesetz, (ii.) aufgrund der verschiedenen Arten von Betroffenen.

Zu (i.) vgl. 1374b4–18, zu (ii.) vgl. 1373b18–24.

b3 „[zwei (δύο)]“: Das einheitlich überlieferte Wort „zwei“ wurde von Spengel als fremder Zusatz eingeklammert. Dass es zwei Arten von Gesetz geben soll, kann man nur verstehen, wenn man die Unterscheidung, die der vorliegende Satz einführen soll, schon voraussetzt.

1373b4–1373b18 Das Gesetz wird unterteilt in das eigentümliche (ἴδιος) und das gemeinsame (κοινός). Das erste ist dasjenige, was jede Gemeinschaft für sich selbst bestimmt. Es kann sowohl geschrieben als auch ungeschrieben sein. Das zweite ist der Natur gemäß. Das gemeinsame Gesetz wird durch ausdrücklichen Bezug auf eine gemeinsame Intuition aller eingeführt. Inhalt dieser Intuition ist, dass es ein Gesetz gibt, das (i.) von Natur aus, (ii.) unabhängig von einer besonderen Gemeinschaft, (iii.) ohne Vereinbarung (συνθήκη) besteht.

(1.) *Das ungeschriebene Gesetz*: Das vorliegende Kapitel hat viel Beachtung gefunden, weil sich Aristoteles nirgendwo sonst in seinen Schriften (nimmt man *Magna Moralia* I 33 aus, deren Authentizität zu Recht bezweifelt wird) ähnlich ausführlich zum Begriff des ungeschriebenen Gesetzes äußert. Die Annahme wiederum, dass es ein ungeschriebenes Gesetz gibt, ist die Voraussetzung für den Begriff des natürlichen Gesetzes – und auch Aristoteles spricht hier ausdrücklich davon, dass dieses Gesetz ‚der Natur gemäß' sei. Dadurch ist dem Kapitel das Interesse aller Autoren sicher, die einem ‚natürlichen Gesetz', einer ‚natürlichen Gerechtigkeit' oder sogar ‚natürlichen Rechten' in der Aristotelischen Ethik und Politik eine zentrale Rolle einräumen (verschiedene Autoren, die in Aristoteles den Vater des natürlichen Rechts sehen, listet Miller (1991, 279, Fußn. 1) auf). Um die Frage nach dem Beitrag des Aristoteles für die Naturrechtstradition zu beantworten, muss man allerdings unterscheiden zwischen Fragen nach den *Termini*

‚natürliches Gesetz', ‚Naturrecht' usw. und der Frage, ob Aristoteles Momente des späteren Naturrechts vielleicht unter anderen Titeln als dem des natürlichen Gesetzes oder natürlichen Rechts vorweggenommen hat (etwa durch seine Konzeption des λόγος). Für die Kommentierung des vorliegenden Kapitels ist jedenfalls nur die erste dieser beiden Fragen, nämlich die terminologische, von Interesse. (Die zweite Frage wäre Gegenstand eines eigenen Forschungsprojekts. Den bisher ausführlichsten Versuch, natürliche Rechte als normative Quellen der Aristotelischen Ethik und Politik auszuweisen hat Miller (1991), (1995), (1996) unternommen, allerdings mit kontroversem Echo: Vgl. etwa Gill (1996) Keyt (1996); für weitere Literaturhinweise zum Thema ‚natürliches Gesetz' vgl. unten, Anm. (1.1).)

(1.1) *Forschungspositionen zum ungeschriebenen bzw. natürlichen Gesetz:* In I 10, 1368b7–9, hatte Aristoteles das ungeschriebene Gesetz mit dem gemeinsamen, natürlichen gleichgesetzt, während hier am gemeinsamen Gesetz nicht eigens hervorgehoben wird, dass es ungeschrieben ist, und das eigentümliche Gesetz seinerseits in geschrieben und ungeschrieben unterteilt wird. Durch diese letztere Unterteilung wird der ohnehin nicht besonders klar ausgeführte Themenbereich eines natürlichen Gesetzes für die Interpretation nicht gerade leichter: Hirzel (1900) räumt aber gerade dieser Differenzierung eine zentrale Rolle ein: Er unterscheidet zwischen einem ewigen Naturgesetz, das das Gewissen bindet, einerseits (gemeinsam, ungeschrieben) und dem überlieferten Herkommen und der Gewohnheit andererseits (eigentümlich, ungeschrieben); vgl. Hirzel (a.a.O., 96): „Dass in den ἄγραφοι νόμοι ein Keim der griechischen Ethik liegt, ist längst bemerkt worden. Und zwar gilt dies in einem weiteren Sinn als man sich bisher klar gemacht hat, wenn man in dem ἄγραφος νόμος das ewige göttliche Naturgesetz und damit vornehmlich ein die Gewissen der Menschen verpflichtendes Gebot erblickte; denn der ἄγραφος νόμος trat uns auch entgegen als das von den Vätern überlieferte Herkommen, als die durch Alter geheiligte Gewohnheit und hat als solcher mit dem Gewissen der Menschen nichts zu thun, sondern fordert lediglich gewisse äußere Handlungen; und dieser ἄγραφος νόμος ist es, der sich in den von Platon und Aristoteles hochgehaltenen ἐπιτηδεύματα fortsetzt bis zu den καθήκοντα, diesem seit den Stoikern wichtigen Theil der griechischen Ethik."

Salomon (1937) sieht im natürlichen und im gesetzlichen Recht zwei unterschiedliche Arten gleichermaßen geltenden Rechts. Nur der Grund ihrer Geltung sei verschieden; denn die sich einstellenden Probleme seien immer so, dass sie entweder das eine oder das andere Recht erfordern: das natürliche Recht aus dem Gesichtspunkt des ἄριστον, das gesetzliche aus dem Gesichtspunkt des συμφέρον. „Die beiden Rechtsarten treten nicht in Wettbewerb; sie stehen als Parallelerscheinungen nebeneinander" (a.a.O., 67). Ritters (1969) einflussreiche Neubegründung des Naturrechtsbegriffs bei Aristoteles macht von der *Rhetorik*-Stelle keinen weiteren Gebrauch. In seiner hegelianisierenden Aristoteles-Deutung ist das von Natur aus Rechte ein Recht, das, obwohl es überall dieselbe Macht hat, „zur Polis gehört, weil mit der Polis die Natur des Menschen ihrer Verwirklichung kommt und weil sie nur da zur Aktualität ... gelangen kann, wo es die Polis gibt." (a.a.O., 169) Das von Natur aus Rechte werde nicht aus der menschlichen Natur deduziert, sondern gehe von der jeweils gegebenen politischen Wirklichkeit aus; daher kann Ritter auch den Umstand, dass das von Natur aus Gerechte offenbar nicht als

unveränderliche Wahrheit (vgl. dazu unten die Anm. zu 1373b6.b7.b10) konzipiert ist, in seine Erklärung integrieren (vgl. (a.a.O., 149ff.)). Ostwald (1973) kritisiert die Position Hirzels mit dem Argument, Aristoteles komme es hier nicht so sehr auf den Unterschied von geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz (im vorliegenden Abschnitt werde das gemeinsame Gesetz noch nicht einmal durch das Attribut ‚ungeschrieben' gekennzeichnet: vgl. Ostwald (a.a.O., 77) und auch nicht auf die Formulierung eines einheitlichen Begriffs des ungeschriebenen Gesetzes an. Dagegen möchte er zeigen, „that the formal factor of opposition to the valid written law holds the various instances of ἄγραφος νόμος, ἄγραφα νόμιμα, and ἄγραφα δίκαια together" (a.a.O., 103). Alles, was man über die ungeschriebenen Gesetze sagen könne, ist: „(1) that they are opposed to γεγραμμένοι/γεγραμμένα, (2) that they are treated as equivalent or superior to them, and (3) that they tend to be moral (as opposed to legal) in character" (a.a.O., 83). Kullmann (1995, 56–57) scheint Ostwalds Kritik an Hirzels Gebrauch der *Rhet.*-Stelle zuzustimmen, verweist aber auf gemeinsame Charakteristika aller Stellen, die auf das ungeschriebene Gesetz verweisen. Miller (1991) setzt die Ausführungen der *Rhetorik* zum natürlichen Gesetz an den Anfang einer Abhandlung, die den Begriff des natürlichen Gesetzes und der natürlichen Gerechtigkeit als Grundbegriffe der Aristotelischen Ethik und Politik begründen soll. Er gesteht Inkonsistenzen in dem erwähnten Punkt des eigentümlichen Gesetzes, das in I 10 mit dem geschriebenen gleichgesetzt und in I 13 in geschriebenes und ungeschriebenes unterteilt wird, zu, schließt aber, dass die *Rhetorik* „a coherent account of natural law and justice with recognizable similarities to subsequent natural-law theories" (a.a.O., 285) anbiete. Zentral sei dabei die Behauptung, dass das gemeinsame Gesetz ewig und unveränderlich, weil natürlich, sei. Höffe (1996, 230) beurteilt dagegen die Bedeutung des natürlichen Rechts sowie die Ausarbeitung durch Aristoteles eher zurückhaltend: „Er denkt jedenfalls nicht an ein fertiges System universal gültiger Rechtssätze, das an die Stelle des positiven Rechts treten soll. In der *Ethik* stellt er nicht einmal Kriterien auf; und in der *Politik*, bei der Theorie der Verfassungen, wiederholt er im wesentlichen nur den Gedanken des Gemeinwohls ... So besteht bei Aristoteles das Naturrecht in einer ‚regulativen Idee', dem nicht näher definierten Gemeinwohl, und enthält genau damit eine gesellschaftskritische Potenz; ansonsten verzichtet er darauf, gewisse Prinzipien aufzustellen."

(1.2) *Der Status des ungeschriebenen Gesetzes in der* Rhetorik: Betrachtet man die Umstände, unter denen Aristoteles den Begriff des ungeschriebenen Gesetzes in der *Rhetorik* einführt, genauer, dann fällt auf, (i.) dass Aristoteles den Begriff unter ausdrücklicher Berufung auf eine verbreitete Intuition einführt (I 13, 1373b7), (ii.) dass er sich auch für die Ausdrücke ‚gemeinsames', ‚natürliches' usw. Gesetz auf fremde Autoritäten beruft (I 13, 1373b9ff.), (iii.) dass der Appell an die angeblich unkontroverse Intuition nicht unter einer einheitlichen Terminologie, sondern unter verschiedenen Ausdrücken für dieselbe Intuition erfolgt (vgl. Anm. (1.) zur 1374a18–28), (iv.) dass er ganz unterschiedliche normative Gehalte unter diesem Begriff zusammenbringt, (v.) dass er nirgendwo andeutet, dass dieses ungeschriebene, natürliche Gesetz als die gemeinsame normative Quelle aller Gesetze angesehen werden müsste, (vi.) dass ‚ungeschrieben' nirgendwo mehr als den Gegensatz zum tatsächlich niedergeschriebenen Gesetz, und ‚natürlich' nirgendwo

mehr als den Gegensatz zu rein konventionellen Verhaltensnormen impliziert. – Bedenkt man zusätzlich zu diesen Beobachtungen am Text von I 13 noch, (vii.) dass der Hinweis auf ein ungeschriebenes Gesetz auch in der zeitgenössischen Rhetorik nicht ungewöhnlich war (vgl. etwa Isokrates, or. 12, 169) und (viii.) dass – wie man aus *Rhet.* I 15 schließen kann – eine bevorzugte rhetorische Verwendung für das ungeschriebene Gesetz offenbar diejenige war, einen manifesten Gesetzesverstoß zu relativieren, dann ist es definitiv unzulässig, aus *Rhet.* I 13 Schlüsse auf eine Naturgesetzkonzeption des Aristoteles zu ziehen.

Ausweg durch den Wahrheitswert der ἔνδοξα? Auch Millers (1991, 281f.) Ausweg aus dem beschriebenen Problem hilft hier nicht wesentlich weiter: Miller warnt davor, denn philosophischen Wert der in der *Rhetorik* gemachten Aussagen zu unterschätzen, weil nach Aristoteles' Einschätzung das Wahre überzeugender sei als das Gegenteil, usw. Dass nun aber Aristoteles an den verbreiteten Intuitionen über das ungeschriebene Gesetz irgendeinen wahren Kern finden kann, wird schon durch solche Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und dem Commonsense erfüllt, die eigentlich unkontrovers sind, aber für die Annahme des entfalteten Naturrechtgedankens wenig beitragen: Z.B. dass bestehende Gesetze durch Bezug auf überpositive ethische Normen kritisiert werden können, dass es verbindliche Verhaltensmaßstäbe gibt, die unabhängig von den wechselnden gesetzlichen Bestimmungen Gültigkeit haben, dass das geschriebene Gesetz notwendige Lücken lässt, so dass Gerechtigkeit im Einzelfall oft nur durch so genannte ‚billige' Urteile herbeigeführt werden kann, usw. Will man dagegen die Aussagen der *Rhetorik* über das ungeschriebene Gesetz für weiter gehende Aussagen über Aristoteles' philosophische Konzeption einer natürlichen Gerechtigkeit nutzen, wird die Sache schnell problematisch: Zum Beispiel sieht es Miller (a.a.O., 285 und 283) mit Bezug auf I 13, 1373b9–13, und I 15, 1375a31–b2, als die zentrale Aussage der *Rhetorik* an, dass das natürliche Gesetz ewig und unveränderlich sei; der erste Beleg ist aber aus dem *Antigone*-Zitat entnommen, und keine Theorie über den Wahrheitsgehalt von ἔνδοξα und kann legitimerweise dazu benutzt werden, den Wortlaut eines Beispiels aus der Dichtung in Aristoteles' eigene Meinung zu verwandeln. Der zweite Beleg für die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des ungeschriebenen Gesetzes stammt aus einem Abschnitt in I 15, der empfiehlt, was zu sagen ist, wenn das geschriebene Gesetz dem zu vertretenden Standpunkt entgegengesetzt ist: *in diesem Fall* soll man z.B. *sagen*, dass das ungeschriebene Gesetz ewig und unveränderlich ist. Dass von hier aus kein Weg zum philosophischen Standpunkt des Aristoteles führt, wird daran deutlich, dass schon der nächste Abschnitt (1375b16ff.) empfiehlt, das Gegenteil zu sagen und auf die Einhaltung des geschriebenen Gesetzes zu drängen, wenn einem dieses entgegenkommt.

Folgerungen: (i.) Die Aussagen von *Rhet.* I 13 stellen für sich genommen keine Basis dar, um Aristoteles eine Konzeption des natürlichen Gesetzes oder natürlichen Rechts zu unterstellen; dies wäre nur durch den Nachweis entsprechender Aussagen in den ethisch-politischen Schriften möglich. Da der *Terminus* des natürlich Gerechten außerhalb von *Rhet.* I 10, 13, 14, 15 (und außerhalb von *MM* I 33) eher sporadisch (im Wesentlichen: *EN* V (= *EE* IV) 10, 1134b19–1135a14) auftritt, scheint der Versuch, das ungeschriebene, natürliche Gesetz zum Grundbegriff der Aristotelischen Ethik und Politik (wie etwa bei Hirzel, vgl. Anm. (1.1))

aufzuwerten, eher aussichtslos. (ii.) Oft bedeutet der Hinweis auf ein ungeschriebenes Gesetz nicht mehr, als dass neben der rechtlichen Bewertung einer Tat auch noch eine moralische Wertung möglich sei (vgl. etwa *EN* V (= *EE* IV) 12, 1136b32–35), was aber weder Schlüsse auf ein ewiges Gesetz noch auf ein Fundierungsverhältnis zwischen ungeschriebenen und geschriebenen Gesetzen zulässt. (iii.) Selbst wenn man unter einem ‚natürlichen Gesetz' nichts anderes als den Ausdruck für die moralischen Grundsätze versteht, die in einem (gut erlassenen) geschriebenen Gesetz umgesetzt sein sollen, muss die Frage, ob Aristoteles (gute) Gesetze immer als die Umsetzung solcher natürlicher Gesetze ansieht, zumindest differenziert beantwortet werden: So hat das Projekt der Bücher *Politik* IV–VI mit Sicherheit nicht das Ziel, die moralischen Maßstäbe, denen der Tugendhafte nach den Aussagen der *Ethiken* genügen soll, dem Gesetzgeber als Richtlinie zu empfehlen. Der Kernpunkt dieser Ausführungen ist vielmehr die Frage, „zu welchen Verhältnissen passt welche Verfassung und in welcher Weise wird die Verfassung den gegebenen Möglichkeiten gerecht?" (Schütrumpf (2001)); auch der Gesichtspunkt des distributiven Gerechten, der etwa in *Politik* III als das gewissermaßen naturrechtliche Substrat geltend gemacht werden *könnte*, scheint in diesen Ausführungen ganz zu fehlen oder wenigstens in den Hintergrund getreten zu sein. (iv.) Schon der Versuch, aufgrund der *Rhetorik* eine homogene Gruppe von Normen zu identifizieren, für die das natürliche Gesetz zuständig sein soll, scheitert: Zwar wird klar, welche Art von Fragen man traditionell als solche des ungeschriebenen Gesetzes ansehen kann, aber schon innerhalb von *Rhet.* I 13 kommt dazu noch eine weitere von andersartigen Beispielfällen hinzu, und bei beiden Beispielgruppen handelt es sich nicht um die Art von Fällen, die man erwarten würde, wenn man im natürlichen Recht eine allgemeine Grundlage für die Ethik und Politik sieht, also z. B. den allgemeinen Grundsatz des Gemeinwohls, der distributiven Gerechtigkeit, usw. (v.) Anders ist hingegen derjenige Teil des ungeschriebenen Gerechten zu bewerten, der die Billigkeit betrifft; hier besteht erstens ein substantielle Übereinstimmung zum Standpunkt der *Ethiken* und zweitens wird hier ein systematischer Beitrag des ungeschriebenen Gerechten für das geschriebene Gesetz deutlich.

(2.) *Das eigentümliche, ungeschriebene Gesetz:* Während Aristoteles in I 10 das ungeschriebene Gesetz mit dem gemeinsamen Gesetz gleichsetzt, nimmt er im vorliegenden Abschnitt auch eine gemeinschaftsspezifische Form des ungeschriebenen Gesetzes an.

(2.1) *Wird das eigentümliche, ungeschriebene Gesetz in 1374a18–28 wieder aufgegriffen?* Für die Bestimmung des ungeschriebenen Gesetzes im vorliegenden Abschnitt ist eine Entscheidung der Frage wichtig, ob Aristoteles unten in Abschnitt 1374a18–28 die hier gegebene Unterscheidung, die ein ungeschriebenes Gesetz sowohl im eigentümlichen als auch im gemeinsamen Bereich annimmt, fortzusetzen meint oder lediglich an das gemeinsame, ungeschriebene Gesetz anknüpft, wenn er über die zwei Arten des ungeschriebenen Gerechten spricht; eine Art des ungeschriebenen Gerechten sei das, „was einem Übermaß an Tugend oder Laster entspricht, wofür es Tadel und Lob, Schmähungen, Ehrerbietungen und Belohnungen gibt …", die andere Art ist das Billige bzw. das, was als „Lücke im eigentümlichen und geschriebenen Gesetz" erscheint. Wäre dies (i.) eine vom vor-

liegenden Abschnitt unabhängige Unterscheidung, könnte man darauf verzichten, die beiden Arten des ungeschriebenen Gesetzes der Gegenüberstellung von ‚gemeinsam' und ‚eigentümlich' zuzuordnen. Geht man (ii.) davon aus, dass damit die vorliegende Unterscheidung weitergeführt wird, dann müsste man erwarten, dass entweder (ii.a) beide Arten des ungeschriebenen Gesetzes dem eigentümlich ungeschriebenen Gesetz zugeordnet werden, so dass das gemeinsame Gesetz eine dritte Klasse des Ungeschriebenen bilden würde, oder dass (ii.b) eine dieser Arten dem gemeinsamen, eine dem eigentümlichen zugeordnet werden müsste.

Nun würde (i.) genau dann als die beste Option verbleiben, wenn sich weder (ii.a) noch (ii.b) halten liesen. Gegen (ii.a) kann aufgrund der ersten Art des ungeschriebenen Gesetzes argumentiert werden, die mit dem Übermaß an Tugend und Laster zu tun hat. Die Beispiele, die dafür gegeben werden, nämlich einem Wohltäter dankbar zu sein und ihm die guten Taten zu erwidern, oder den Freunden zu helfen, enthalten keinerlei Bezug zu einem partikularen Gesetz, zumal die entsprechenden Tugenden auch nirgendwo sonst mit der Besonderheit einer bestimmten Gemeinschaft in Verbindung gebracht wird. Daher gibt es für diese Art von ungeschriebenem Gesetz keinerlei Beziehung zum Begriff des eigentümlichen Rechts. Somit ist (ii.a) nicht zu halten.

Daher müsste man, um (ii.b) zu verteidigen, wenigstens für die Billigkeit einen klaren Bezug zu einem eigentümlichen im Unterschied zu einem gemeinsamen Recht aufweisen. Der Fall ist schwieriger zu entscheiden. Einerseits könnte man argumentieren, dass die Billigkeit, insofern sie für die Lücken im geschriebenen Gesetz zuständig ist, in einem besonders engen Verhältnis zum geschriebenen, eigentümlichen Gesetz steht. Andererseits besteht die Idee einer Korrektur durch Billigkeit gerade nicht darin, dass man zusätzlich zum geschriebenen Gesetz ein Ergänzungswissen in Anspruch nehmen würde. Vielmehr korrigiert die Billigkeit das geschriebene Gesetz durch eine Art universeller Gerechtigkeitsauffassung, die ganz unabhängig von den partikularen Gesetzessystemen ist, die sie ergänzen oder korrigieren kann. Zumindest insoweit scheint es unplausibel, gerade die Billigkeit mit den eigentümlichen, konventionellen Gesetzen zu liieren. (Darf man auch die ungeschriebenen eigentümlichen Gesetze ‚konventionell' nennen? Ja, insofern sie als eigentümliche hier gelten, dort aber nicht gelten, sind sie nicht ‚von Natur aus' und daher konventionell.) Auch die Verwendung der Billigkeit in den vorgefertigten Argumenten von I 15, 1375a24–b2, stellen die Billigkeit klar an die Seite des gemeinsamen Gesetzes. Damit verbleibt nach dem Scheitern von (ii.a) und (ii.b) nur die Option (i.): Die Unterscheidung zwischen ‚geschrieben' und ‚ungeschrieben' innerhalb des eigentümlichen Rechts wird in 1374a18ff. mit der Bestimmung zweier Arten des ungeschriebenen Gesetzes nicht wieder aufgegriffen.

(2.2) *Bestimmung des ungeschriebenen eigentümlichen Gesetzes:* Wenn, wie oben in Anm. (2.1) argumentiert, die Idee einer solchen Art von Gesetz nicht wieder aufgegriffen wird, dann fehlt jede nähere Beschreibung dieser Klasse, so dass deren Inhalt erschlossen werden muss. Aufgrund des gemeinschaftsbezogenen Charakters ist die nächstliegende Erklärung die, dass es sich um Bräuche und Konventionen handelt, die in einer bestimmten Gemeinschaft zwar allgemein anerkannt sind, jedoch nie in Gesetzesform gebracht wurden. Eine Bestätigung für diese Vermutung findet sich in *EN* X 10, 1180b1–6, wo für die Gemeinschaft im

Ganzen anscheinend auch die Gebräuche sowie für die Familie die Anweisungen und Gewohnheiten des Vaters als ungeschriebenes Gesetz behandelt werden. Wenn in *Pol.* III 16, 1287b5 ff., das Gewohnheitsgesetz dem geschriebenen Gesetz entgegengesetzt wird, dann scheint es sich jedoch um Dinge von grundlegender Bedeutung zu handeln, so dass darin eher eine Entsprechung zum gemeinsamen, ungeschriebenen Gesetz liegen dürfte.

(3.) *Autoritäten für die Existenz eines gemeinsamen ungeschriebenen Gesetzes:* Aristoteles führt die Vorstellung eines gemeinsamen ungeschriebenen Gesetzes unter Verweis auf fremde Autoritäten ein; Sophokles und Empedokles werden ausdrücklich nicht dazu angeführt, um bestimmte Normen als gemeinsames Gesetz auszuweisen, sondern um am Beispiel der genannten Normen zu zeigen, dass die Autoren diese Normen zur Sache eines gemeinsamen ungeschriebenen Gesetzes erklären (das wird auch daran deutlich, dass Aristoteles selbst die bei Empedokles und Alkidamas genannten Normen selbst wohl gar nicht als unkontrovers angesehen haben dürfte). Auch bei der eher anwendungsbezogenen Nennung des ungeschriebenen Gesetzes in I 15, 1375a33 ff., wird erneut die *Antigone*-Stelle als Autorität erwähnt. Das deutet darauf hin, dass Aristoteles zwar eine Berufung auf übergesetzliche Maßstäbe als ein verbreitetes und im Prinzip anerkanntes Vorgehen ansah, den Terminus eines gemeinsamen oder natürlichen Gesetzes aber für rechtfertigungsbedürftig hielt. Auch die Formulierung „alle ahnen irgendwie“, dass es ein solches Gesetz gebe, zeigt, dass er eine Einführung des Begriffes für erforderlich hält. Mit welcher Art von Widerspruch die Berufung auf ungeschriebene Gesetze rechnen musste, zeigt der Abschnitt I 15, 1375b16 ff.

(4.) *Beispiele für das gemeinsame Gesetz:* Die Berufung auf ein gemeinsames, ungeschriebenes (oder natürliches) Gesetz scheint sowohl in der *Rhetorik* als auch bei anderen zeitgenössischen Autoren immer an einige typische Inhalte eines solchen Gesetzes gebunden zu sein; vgl. dazu auch Kullmann (1995, 57):

- Sophokles, *Antigone* 454 f.: Bestattung des Bruders,
- Isokrates, or. 12, 169: Die Toten bestatten,
- Xenophon, *Erinnerungen* IV 4: Achtung vor den Eltern, Inzestverbot, Verehrung der Götter,
- Platon, *Nomoi* 838b, 841b: Schamgebot beim Geschlechtsverkehr, Inzestverbot,
- Demosthenes, or. 10, 40: Unterstützung der Alten,
- *Rhetorik für Alexander* 1421b36 ff.: Eltern ehren, Freunden Wohltaten erweisen, Wohltätern einen Gefallen tun,
- Pseudo-Demosthenes, or. 25, 65: Die Eltern lieben.

Typische Normen, die nach dem ungeschriebenen, natürlichen Gesetz gelten sollen, haben daher mit kultischen Regeln, wie der Bestattung, dem Umgang mit Eltern und dem Sexualverhalten zu tun. Die Beispiele von Empedokles (keine Tötung von Lebendigem) und Alkidamas (Menschen nicht zu Sklaven machen?), die Aristoteles, wie oben, in Anm. (3.) gezeigt, nicht um der genannten Normen,

sondern um der Berufung auf ein allgemeines natürliches Gesetz willen zitiert, scheinen dagegen nicht in diesen Kanon zu gehören, sondern auf eher individuellen Begründungsversuchen zu beruhen. Aber auch Empedokles und Alkidamas versuchen offenbar die von ihnen angeführten Regeln in denselben Kontext göttlicher Gebote zu stellen, aus dem auch die allgemein verbreiteten Beispiele für das natürliche Recht zu stammen scheinen (vgl. unten, die Anmerkungen 1373b14–17 und 1373b18). Die Elternliebe, die mehrmals als Beispiel für natürliches Recht genannt wird, wird auch bei Aristoteles nicht nur als besonders unkontroverses Gebot behandelt, sondern in einem Atemzug mit der Verehrung der Götter genannt; vgl. *Topik* I 11, 105a5–7: „Denn wer nicht weiß, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, benötigt Züchtigung." Soweit also besteht das natürliche Gesetz oder das natürliche Recht (vgl. unten die Anm. (1.) zu 1374a18–28) aus einzelnen Verhaltensregeln zu den genannten Lebensbereichen, wobei diese Regeln ihre historische Herkunft aus religiös fundierten Geboten nicht verleugnen können. Es wird jedoch kein Versuch angedeutet, die verschiedenartigen Regeln unter einen allgemeinen Grundsatz zu bringen, und es ist auch nicht erkennbar, dass für die nicht angeführten Lebensbereiche (also alles, was nicht mit Elternliebe, Sexualverhalten, Bestattungsgebot, Götterverehrung) zu tun, ebenfalls eine Berufung auf ein natürliches Gesetz möglich wäre.

Solche systematisierenden Tendenzen bei der Berufung auf das natürliche Recht, die hier offensichtlich fehlen, müssten daher, wenn überhaupt, an den in Abschnitt 1374a18–28 genannten Beispielen (vgl. die Anm. (2.1) zu diesem Abschnitt) festgemacht werden. Eine Verbindung zu diesen Beispielen stellt das Zitat aus der *Rhetorik für Alexander* dar, welches sowohl – wie die außer-aristotelischen Belege – die Elternliebe als auch – wie Abschnitt 1374b17–28 – die Dankesschuld und Vergeltungsschuld gegenüber Wohltätern nennt. In diesem Beispiel könnte man eher als in den traditionellen Regeln zur Bestattung, zum Inzest usw. einen Hinweis auf ein universelles Gerechtigkeitsgebot sehen, das als normativer Kern des natürlichen Rechts in Frage käme; allerdings deutet Aristoteles selbst auch hierbei keine Verallgemeinerung an, und die Übereinstimmung zur *Rhetorik für Alexander* deutet an, dass es sich dabei erneut um ein Beispiel handelt, das eher den traditionell anerkannten Fällen von überpositivem Rechtsverständnis zuzurechnen ist, als dass es einen systematischen Gedanken des Aristoteles illustrieren würde.

b6.b7.b10 „der Natur gemäß", „von Natur aus": Weil der Begriff der Natur in diesem Zusammenhang ausschließlich als Gegenbegriff zu ‚bloß auf Konvention und Abmachung beruhend' gebraucht ist, setzt er weder die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der entsprechenden Normen noch die Theorie eines angeborenen Wissens von den entsprechenden Regeln voraus. Wo tatsächlich die Natürlichkeit mit der Unveränderlichkeit usw. assoziiert wird (wie zum Beispiel in I 15, 1375a31–b2), handelt es sich offenbar um eine populäre Deutung des Natürlich-Seins. In *EN* V (= *EE* IV) 10, 1134b28–30, spricht Aristoteles ausdrücklich von der Veränderlichkeit des natürlichen Gesetzes für den Menschen. Worauf es beim natürlichen Gesetz lediglich ankommt, ist die Unabhängigkeit von einer *bestimmten* Gemeinschaft; dies schließt aber nicht aus, dass die Auffassungen darüber, was als

überkonventionelles Recht angesehen werden kann, an den etablierten Normen verschiedener Gemeinschaften entwickelt werden. So sind es in einer Passage aus *Politik* III gerade die Gewohnheiten denen eine dem natürlichen Recht analoge Rolle zugesprochen wird (der Hinweis auf die grundlegende Bedeutung dieser Gewohnheiten legt nahe, dass es nicht nur um Fragen des Brauchtums geht); vgl. *Pol.* III 16, 1287b5–8: „Außerdem haben die Gesetze, die auf Gewohnheiten beruhen, eine höhere Autorität als die geschriebenen und regeln Sachverhalte von grundlegenderer Bedeutung. Selbst wenn man demnach einräumt, dass ein Mensch als (unumschränkter) Herrscher zuverlässiger ist als Leute, die nach geschriebenen Gesetzen regieren, so ist er doch jedenfalls nicht zuverlässiger als die, die nach dem Gewohnheitsrecht regieren." (Übersetzung: Schütrumpf)

b12–13 „Denn nicht von jetzt und gestern": Sophokles, *Antigone* 456–457. Vgl. auch I 15, 1375a33 ff., wo die Vorstellung von einem überpositiven Recht mit Bezug auf dieselbe *Antigone*-Stelle eingeführt wird.

b14–17 „Auch Empedokles …": Empedokles Frg. 31B135 (Diels/Kranz). Das Zitat passt in den Kontext von Empedokles' *Katharmoi*; zu den Fragen, die die in dieser Schrift beschriebenen Reinigungsrituale für die Einschätzung des Philosophen Empedokles im Allgemeinen aufwerfen, vgl. W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Bd. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge 1965, 124 ff. Wichtig ist an der vorliegenden Stelle vor allem die Erläuterung, die Aristoteles zu dem Empedokles-Zitat gibt, nämlich dass diese Zeilen das Verbot der Tötung von lebendigen Wesen zum Ausdruck bringen. Diese Forderung steht im Zusammenhang mit Empedokles' pythagoreisch geprägter Reinkarnationslehre. Diese kommt auch in den Fragmenten 31B136, 137, 139 und 117 zum Ausdruck. Vgl. dazu auch den Kommentar zu den Fragmenten 413–417 in: G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield (Hg.), The Presocratic Philosophers, Cambridge 1983; dt.: Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommentare, übers. von K.-H. Hülser, Stuttgart 1994.

b18 „Auch Alkidamas …": Alkidamas, Fragment 1 Sauppe; vgl. dazu die Anm. zu 1397a11. Den Inhalt von Alkidamas' Äußerung hat Anonymos (CAG 74) überliefert: „Gott hat alle Menschen als freie entlassen; keinen hat die Natur zu einem Sklaven gemacht (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν)" (vgl. dazu wiederum in *Pol.* 1254a17 ff. die Fragestellung, ob Sklaverei „wider die Natur" (1254a19) sei). Weil die zuvor genannten beiden Namen jeweils mit einem entsprechenden Zitat versehen wurden, im vorliegenden Fall aber nur der Name genannt wird, gehen einige Herausgeber davon aus, dass nach „Alkidamas" eine Lücke im Text vorliegt, Ross nimmt die von Anonymos überlieferten Worte sogar in den Text auf. Jedoch muss man noch nicht einmal auf eine Lücke schließen, insofern an solche Beispielreihungen öfters ein weiteres Beispiel in abgekürzter Form angehängt ist.

Alkidamas war ein Schüler des Gorgias und Rhetoriklehrer, der sich kritisch gegen Isokrates äußerte; anders als Isokrates scheint er für den Zweig der Gorgiasnachfolge typisch zu sein, der neben den Rhetorikforschungen auch die Tradition der sophistischen Themen weitergeführt hat; vgl. G. Walberer, Isokrates und Alki-

damas, Dissertation, Hamburg 1938. Näheres zu den Schriften des Alkidamas findet sich bei Blass (ND 1979, II 345–364).

1373b18–1373b24 Unrecht kann gegenüber einzelnen Personen oder gegenüber der Gemeinschaft erfolgen.

Im griechischen Rechtssystem gibt es nicht den Unterschied zwischen Zivil- und Strafrecht, sondern die hier genannte Unterscheidung, die den Prozessarten γραφή (Unrecht gegen die Gemeinschaft) und δίκη (Unrecht gegen Einzelne) entspricht. Eine Körperverletzung zum Beispiel ist unter diesen Voraussetzungen Sache einer privat eingebrachten Anklage (vgl. dazu in der Einleitung Kap. II, Abs. 2).

1373b24–1373b29 Was heißt es Unrecht zu erleiden? Ungerechte Dinge (ἄδικα) von jemandem erleiden, der das Unrecht freiwillig tut.

Unrecht erleiden kann man nach dieser Definition nur, wenn jemand ein Unrecht tut. Das ist eine enge Definition, denn erleidet nicht auch der ein Unrecht, der das Opfer einer unfreiwilligen Schädigung wird? In *EN* V (= *EE* IV) 10, 1135a21–23, löst Aristoteles dieses Problem dahingehend, dass ohne Freiwilligkeit zwar ein Unrecht (ἄδικον), jedoch keine Unrecht*stat* (ἀδίκημα) vorliege.

b28–29 „denn es ist zuvor schon definiert worden“: Vgl. I 10, 1368b6f.

1373b29–1373b33 Der Unrechtleidende erleidet einen Schaden unfreiwillig bzw. gegen seinen Willen. Da ein Schaden (βλάβη) ein Übel (κακόν) ist, sind die in dieser Definition verwendeten Grundbegriffe – ‚Schaden‘ und ‚unfreiwillig‘ – schon behandelt worden, so dass das Unrechtleiden an dieser Stelle nicht mehr eigens behandelt werden muss.

b30 „gegen seinen Willen (ἀκουσίως)“: Der Ausdruck „ἄκων/ἀκούσιον“ meint bei Aristoteles oft nicht nur ‚nicht intentional‘, sondern erfordert einen echten Konflikt mit dem, was der Betreffende (wirklich) will; vgl. die Diskussion in *EN* III 2, 1110b19ff.

b31–32 „über die Güter und Übel ... wurde nämlich früher gesprochen“: In Kapitel I 6.

b32–33 „... sowie über das Freiwillige“: In Kapitel I 10, vgl. die Anm. (3.1) zu 1368b6–12. Auf die Behandlung des Freiwilligen wird hier verwiesen, weil sich dadurch eine Behandlung des Unfreiwilligen, das in der Definition des Unrechtleidens erwähnt wurde, erübrigt.

b33 „was wissentlich getan wird“: Dies ist eine undifferenziertere Bestimmung des Freiwilligen als in Kap. I 10; vgl. Anm. (3.1) zu 1368b6–12. Das Kriterium des ‚wissentlichen‘ Tuns allein wäre zur Bestimmung der Freiwilligkeit schon deswegen ungenügend, weil wir etwa auch wissentlich altern und sterben, ohne es deshalb freiwillig (aber auch nicht unfreiwillig) zu tun; vgl. *EN* V (= *EE* IV) 10, 1135a33–b2.

1373b33–1373b36 Klassifikation aller Anklagen: 1. Klassifikationskriterium: Anklagen beziehen sich auf die Schädigung der Gemeinschaft oder von Einzelnen.

2. Klassifikationskriterium: Anklagen beziehen sich entweder auf (i.) Unfreiwilliges oder (ii.) Freiwilliges, und wenn auf Freiwilliges, dann entweder auf (ii.a) Freiwilliges aufgrund einer Entscheidung oder (ii.b) Freiwilliges aufgrund einer Emotion (also entweder aufgrund von Zorn oder aufgrund von Begierden).

Wie in Kapitel I 10 und in Übereinstimmung mit den *Ethiken* wird hier angenommen, dass das Handeln aufgrund einer Entscheidung nur eine Teilklasse des Freiwilligen darstellt; vgl. dazu die Anm. (3.4) zu 1368b6–12. Während in 1368b32–1369a7 das Handeln aus Gewohnheit als eine Möglichkeit des ‚Von-sich-selbst-aus-Tuns' berücksichtigt wird und dieses offensichtlich die Funktion des Freiwilligen übernehmen sollte (vgl. die Anm. (1.) zu 1368b32–1369a7), wird im vorliegenden Abschnitt die Gewohnheit nicht mehr unter den Möglichkeiten des freiwilligen Handelns aufgeführt.

b34–35 „entweder ohne Wissen und unfreiwillig, oder freiwillig und wissentlich": Der Sinn dieser Formulierung scheint zu sein ‚entweder ohne Wissen, d.h. unfreiwillig, oder freiwillig, d.h. wissentlich'. Zur Gleichsetzung des Freiwilligen mit dem Wissentlichen vgl. oben die Anm. zu 1373b33.

b36 „aufgrund einer Emotion (διὰ πάθος)": Weil hiermit die beiden vernunftlosen Strebensweisen aus Kapitel I 10, nämlich Zorn/Wut *und* Begierden, zusammengefasst sein müssen – denn diese beiden Strebensweisen sind neben der Entscheidung als Verwirklichung des rationalen Strebevermögens möglich –, scheint hier eine Verwendung von „πάθος" belegt zu sein, welche Emotionen im engeren Sinn (paradigmatisch hier der Zorn) und Begierden gleichermaßen mit umfasst; derselbe Befund ergibt sich aufgrund von 1369a18.

1373b36–1373b38 Der Abschnitt hat die Aufgabe auszuweisen, an welchen anderen Stellen der *Rhetorik* die in 1373b33–36 genannten Grundbegriffe behandelt sind.

b36 „Über den Zorn (περὶ... θυμοῦ)": Wird ‚θυμός' hier synonym mit ‚ὀργή' (= Zorn) verwendet oder stellvertretend für alle Emotionen? Zum Wechsel zwischen beiden Begriffen vgl. auch die Anm. zu 1369a4.a7 und 1369a7; ein Beispiel für die synonyme Verwendung findet sich in Abschnitt 1369b11–15.

b37 „in den Ausführungen über die Emotionen": Offenbar sind die Kapitel *Rhet.* II 2–11 gemeint; sofern der Hinweis auf den ‚θυμός' in Zeile b36 speziell der Emotion des Zorns gelten sollte, wäre Kap. II 2 gemeint.

b37 „für welche Dinge man sich entscheidet": Nach Kap. I 10, 1369b18–32, sind das die angenehmen und die nützlichen Dinge, sofern man ‚Dinge, für die man sich entscheidet' nur unter ihrem Zielcharakter klassifiziert; entsprechend wird man auf die Behandlung des Nützlichen in I 6 (bzw. des Nützlicheren in I 7) und des Angenehmen in I 11 verwiesen. In I 12, 1373a27–37, werden außerdem Gegenstände des Unrechttuns unter der Fragestellung behandelt, ob man erwarten kann, bei einer entsprechenden Handlung unentdeckt, unbestraft usw. zu bleiben.

b37–38 „... und in welchem Zustand". Vgl. Kap. I 12, 1372a5–b22.

1373b38–1374a9 In der Gerichtsrede ist es oftmals unkontrovers, dass irgend-

eine Tat begangen wurde. Umstritten ist dagegen, ob der in der Anklageformulierung erhobene Vorwurf auf diese Tat zutrifft oder welcher Art die Tat ist, auf die sich die Anklageschrift bezieht, d. h. man streitet vor allem über eine Klassifikation der (bisweilen zugestandenen) Taten, also darüber, ob jemand, der etwas ‚genommen‘ hat (unkontrovers), damit auch ‚gestohlen‘ hat (kontrovers), oder darüber, ob jemand, der ‚gestohlen‘ hat (unkontrovers), damit auch einen ‚Tempelraub‘ begangen hat (kontrovers) usw. Die Empfehlung, die Aristoteles aufgrund dieser Feststellung gibt, ist die, dass man Definitionen über solche Straftatbestände bzw. Unrechtstaten zur Hand haben soll, um durch sie zu zeigen, dass die erforderlichen Merkmale für ein Unrecht erfüllt sind oder nicht.

(1.) *Verschiedene Handlungsbeschreibungen:* Die hier genannten Streitfragen über die Klassifikation einer zugestandenen Tat können entweder durch Verweis auf objektive Merkmale (z. B. ‚es war kein fremdes Gut, das er nahm‘) oder auf die Absicht des Handelnden (z. B. ‚es war zwar ein fremdes Gut, das er nahm, aber er *wollte* kein fremdes Gut nehmen‘) entschieden werden. Der folgende Abschnitt 1374b9–17, der ausdrücklich auf die vorliegende Fragestellung zurückverweist („in allen solchen (Streit-)Fällen“), zeigt, dass es Aristoteles besonders um die Klassifikationskontroversen geht, die sich aus der Absicht des Handelnden ergeben. Vgl. dazu auch unten 1374a12f.: „denn derartige Benennungen bezeichnen zusätzlich die Entscheidung“. Zur Frage, inwiefern die Absicht des Handelnden die Handlungs*beschreibung* beeinflusst, vgl. die Anm. (3.3) zu 1368b6–12.

(2.) *Sprechen Ankläger und Verteidiger von derselben Handlung?* Die Formulierung „dass eine Tat erfolgt ist“, mit der die Faktizität von der Beschreibung einer Tat unterschieden werden soll, wird an späteren Stellen der *Rhetorik* wieder aufgenommen durch die Unterscheidung ‚dass etwas der Fall ist (ὅτι ἔστι)‘ – ‚dass etwas von einer bestimmten Art ist (ὅτι ποῖον) (vgl. 1416b20–21 und die Anm. zu 1416a4–6 sowie die Anm. (2.) zu 1417b21–30), und diese wiederum dient als terminologisches Vorbild für die Entwicklung der Stasis-Lehre in der nach-aristotelischen Schulrhetorik. Sowohl die Formulierung des vorliegenden Abschnitts als auch diejenige der Stasis-Lehre verharmlosen eine Schwierigkeit, die sich ausdrücken lässt durch die Frage: ‚*was* ist eigentlich erfolgt?‘, d. h.: über was für eine Art von Handlung besteht eigentlich Einvernehmen, wenn man versucht auf dieser ersten, rein faktischen Stufe, von der Beschreibung der Handlung abzusehen? Und: Kann es überhaupt dieselbe Handlung sein, über die die Anklageschrift und über die der Angeklagte spricht, wenn die eine von ‚stehlen‘ und der andere von ‚nehmen‘ spricht. Aus den Beispielen des vorliegenden Abschnitts lässt sich etwa folgende Antwort erschließen: Aristoteles stellt den Handlungsbeschreibungen, die ein Unrecht ausdrücken, jeweils *nicht* eine Beschreibung gegenüber, die die betreffende Handlungsweise unter einer legitimen Handlungsabsicht (vgl. dazu oben, Anm. (1.)) präsentiert, wie z. B. ‚stehlen‘ vs. ‚nehmen, in der Absicht, Eigenes zu nehmen‘, oder ‚Ehebruch begehen‘ vs. ‚mit einer Frau schlafen in der Absicht, es mit der eigenen zu tun‘ (vgl. *EE* II 3, 1221b23–25) usw. Vielmehr stellt er den Beschreibungen für Unrechtstaten jeweils Handlungsbeschreibungen gegenüber, die möglichst auf keine bestimmte Handlungsabsicht Bezug nehmen sollen und daher sowohl für Beschreibungen unter guten bzw. neutralen Absichten als auch für Beschreibungen unter schlechten Absichten offen sind: so z. B. ‚nehmen‘

zu ‚stehlen', oder ‚mit jemandem schlafen' zu ‚Ehebruch begehen'. So nimmt sich die ohne Bezug auf Absichten beschriebene Handlung zu der aufgrund intentionaler Kriterien beschriebenen Handlung wie eine Art ‚Basishandlung' aus (von einer echten ‚Basishandlung' im Sinn der modernen Handlungstheorie würde man wohl nur bei noch weiter reduzierten Handlungselementen, wie der Bewegung eines Fingers usw., sprechen wollen; vgl. Aristoteles' Hinweis auf die Bewegung der „werkzeughaften Glieder" in *EN* 1110a16); und diese elementareren Handlungsbeschreibungen garantieren offenbar den Bezug auf ein und dieselbe Handlung, auch wenn eine ‚höhere', weil auf die Absichten des Handelnden Bezug nehmende Beschreibung noch kontrovers ist.

Was das hiermit angesprochene Problem der Identität von Handlungen angeht, so scheint Aristoteles für Handlungen grundsätzlich die Identitätskriterien von Prozessen im Allgemeinen anzunehmen, wie sie in *Physik* III 1–3 und V 4 diskutiert werden, mit dem Ergebnis, dass zwei Handlungen genau dann identisch sind, wenn sie Verwirklichungen derselben δύναμις desselben Agenten zur selben Zeit darstellen; vgl. dazu Charles (1984, 5–44). Die in der vorliegenden Anmerkung gegebene Erklärung setzt voraus, dass für Aristoteles eine Veränderung in der Beschreibung (durch die sieben Faktoren: wer es ist und was es ist, im Bezug worauf, worin, womit, wozu und wie man handelt; vgl. *EN* III 2, 1111a3ff.) einer Handlung nicht notwendigerweise eine numerisch verschiedene Handlung impliziert (für eine Diskussion dieser Frage vgl. Charles (1984, 62ff., besonders 63)), vor allem dann nicht, wenn die veränderte Beschreibung durch den Wechsel der Beschreibungsebenen zustande kommt.

(3.) „Definitionen aufstellen": Diese Empfehlung scheint sich nicht so sehr auf das Procedere innerhalb einer Gerichtsrede als vielmehr auf die Vorleistungen des Redners zu beziehen: der Gerichtsredner tut gut daran, solche Definitionen bereit zu halten. Hier besteht eine Entsprechung zu der Empfehlung für den Dialektiker, er solle Definitionen für verschiedene Sachbereiche erarbeitet haben, bevor er sich in eine dialektische Unterredung begibt (vgl. dazu *Top.* I 14).

a5 „dass einer zwar fremdes Land bebaut habe (ἐπεργάσασθαι) …": Hierbei handelt es sich um einen fest eingeführten Terminus, der die unbefugte Nutzung und Bebauung von fremdem (vgl. Platon, *Nomoi* 843c) und besonders von heiligem (vgl. Lysias, or. VII, 24) Land bezeichnet (vgl. in LSJ: ‚ἐπεργασία').

1374a9–1374a17 Bei den im vorigen Abschnitt genannten Streitfragen geht es letztlich darum, ob jemand ungerecht oder nicht ungerecht ist, d.h. ob er einen solchen Charakter hat. Ob jemand nämlich nur ‚geschlagen' oder einen anderen absichtlich misshandelt hat, kann nur der zugrunde liegenden Entscheidung entnommen werden (und in der Entscheidung drückt sich ein entsprechender Charakter aus; vgl. die Anm. zu 1369a18f.), weil man auf die Absicht bzw. die Entscheidung eines Handelnden Bezug nehmen muss, um zu sagen, er habe einen Diebstahl begangen, eine Misshandlung ausgeführt, usw. (vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1373b38–1374a9).

Obwohl man schon dann von einem ‚Unrecht' sprechen kann, wenn die Tat nur freiwillig, aber ohne Entscheidung begangen wurde, machen die im vorigen Abschnitt genannten Streitfälle eine Diskussion darüber erforderlich, ob die betref-

fende Tat aufgrund einer Entscheidung erfolgt ist; d.h., es geht hierbei nicht mehr (oder jedenfalls nicht mehr so sehr) darum, ob überhaupt ein Unrecht stattgefunden hat, sondern darum, ob das Unrecht nur freiwillig (also etwa aufgrund einer Emotion) oder aufgrund einer bewussten Entscheidung erfolgt ist. Wenn Aristoteles nun andeutet, dies sei eine Frage des guten oder schlechten Charakters, dann schließt er damit die Möglichkeit aus, dass sich jemand ohne den Einfluss von Emotionen bewusst für ein Unrecht entscheidet und dennoch kein ungerechter Mensch bzw. keinen ungerechten Charakter hat. Das heißt: nicht nur wer fortgesetzt Unrecht tut und sich für Unrecht entscheidet, offenbart damit seinen ungerechten Charakter, sondern schon die einzelne emotionslos getroffene Entscheidung gibt Auskunft die Ziele und Einstellung des Betroffenen und somit über seinen Charakter. – Durch diese enge Verknüpfung von Entscheidung und Charakter wird die Tugendhaftigkeit oder Schlechtigkeit des Angeklagten auch zum Thema der Gerichtsrede.

a12–13 „denn derartige Benennungen bezeichnen zusätzlich die Entscheidung“: Vgl. dazu Anm. (1.) zu 1373b38–1374a9.

1374a18–1374b1 Zwei Arten des Gerechten und Ungerechten: Der vorliegende Abschnitt nimmt die Unterscheidung aus Abschnitt 1373b4–18 zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz wieder auf und wendet sich zwei verschiedenen Formen des Gerechten im Sinne des ungeschriebenen Gesetzes zu, nämlich dem so genannten ‚Übermaß an Tugend und Laster‘ (vgl. unten, Anm. (2.)) und der Billigkeit (vgl. unten, Anm. (3.)); allerdings spricht er jetzt nicht mehr von einem ‚ungeschriebenen *Recht*‘, sondern von einem ‚ungeschriebenen *Gerechten*‘ (vgl. unten, Anm. (1.)). Wenn man nach Anm. (2.1) zu 1373b4–18 davon ausgeht, dass in diesem Abschnitt das gemeinschaftsbezogene ungeschriebene Recht nicht mehr aufgegriffen werden soll, dann ginge es im vorliegenden Abschnitt ausschließlich um das gemeinsame ungeschriebene Gerechte.

(1.) *Ungeschriebenes Gesetz und ungeschriebenes Gerechtes:* Am Anfang des Kapitels hatte Aristoteles von zwei Arten des Gesetzes gesprochen. Im vorliegenden Abschnitt heißt es, es gebe zwei Arten „des Gerechten und Ungerechten“. Außerdem wird das ‚Gesetz‘ ausdrücklich dem Ungeschriebenen gegenübergestellt. Auch wenn die Formulierung ‚zwei Arten‘ auf den Anfang des Kapitels anzuspielen scheint, könnten einem doch Zweifel kommen, ob hier nicht etwas anderes differenziert werden soll als am Anfang des Kapitels. Es scheint sich letztlich jedoch nur um eine terminologische Ungenauigkeit zu handeln und nicht um ein andersartiges Begriffspaar zu handeln. Der Grund, warum man davon ausgehen kann, ist der, dass Aristoteles schon in 1373b4–18 bei der Erläuterung des ungeschriebenen Gesetzes beiläufig dazu übergeht, vom ‚gemeinsamen Gerechten und Ungerechten‘ zu sprechen. Dass dabei ‚Gesetz‘ im vorliegenden Abschnitt ohne weiteres mit ‚geschriebenem Gesetz‘ gleichgesetzt wird, dürfte der zur Zeit des Aristoteles üblichen Verwendung des Ausdrucks im Sinne von ‚geschriebenes Statut‘ entsprechen (so Ostwald (1973, 76) mit Bezug auf H. J. Wolff, „‚Normenkontrolle‘ und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie“, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1970, Nr. 2, 68–76). – Aristoteles’ terminologische Nachlässigkeit stärkt die Auf-

fassung derjenigen Autoren, die bestreiten, dass er auf einen festen Terminus für das ungeschriebene Gesetz zurückgreift oder einen solchen prägen will (vgl. dazu Anm. (1.1) zu 1373b4–18).

(2.) „Übermaß an Tugend und Laster“: Die eine Form des ungeschriebenen Gerechten sei das, was einem Übermaß (καϑ' ὑπερβολήν) an Tugend und Laster entspricht. Die Deutung der Formel ist einigermaßen schwierig. Das Wort „ὑπερβολή“ meint bezogen auf die Tugend bei Aristoteles oft die tadelnswerte Übertreibung oder den Exzess, der selbst gerade nicht mehr tugendhaft ist (vgl. etwa *Rhet.* 1367b6f.); jedoch kommt diese Standarddeutung hier gerade nicht in Frage. Die Erklärung der Formel führt daher nur über eine Auswertung der Beispiele.

(2.1) *Die Beispiele:* Als Beispiele für das ungeschrieben Gerechte nennt Aristoteles (i.) Wohltätern dankbar sein, (ii.) Wohltätern gute Taten erwidern, (iii.) Freunden helfen. Man wird annehmen dürfen, dass Aristoteles dies für allgemein anerkannte Gebote hält, die keinem Wandel durch die Zeit und keinen gemeinschaftsgebundenen Differenzen unterliegen. Offenbar handelt es sich bei der Befolgung dieser Handlungsweisen eher um selbstverständliche als um exzeptionelle Leistungen, so dass auch eine Deutung des Ausdrucks „Übermaß (ὑπερβολή)“ ausscheidet, nach der nur herausragende, überdurchschnittliche Handlungsweisen gemeint sein können. Die Beispiele (i.) und (ii.) scheinen einen Bezug zu Gerechtigkeitsgrundsätzen (‚Ausgleich für empfangene Vorteile‘) zu enthalten, jedoch lässt sich Beispiel (iii.) nicht gut unter einen solchen Titel bringen. Auffallend ist schließlich die Übereinstimmung mit den Beispielen, die die *Rhetorik für Alexander* für ungeschriebenes Recht anführt, nämlich (vgl. 1, 1421b36ff.) (i.) Eltern ehren, (ii.) Freunden Wohltaten erweisen, (iii.) Wohltätern einen Gefallen erweisen. Diese Übereinstimmung dürfte dafür sprechen, die Aristotelischen Beispiele eher als Zusammenstellung gängiger Regeln denn als originelle Auswahl (etwa im Sinne des Gerechtigkeitsgrundsatzes) anzusehen.

(2.2) *Bedeutung der Formel:* Nachdem schon zwei mögliche Deutungen ausgeschieden sind, bleiben noch folgende Deutungsoptionen. Die erste wird von Ostwald (1973, 79) vertreten: „The ‚excess of goodness and badness‘ can here only be relative to what the written statutes demand, for surely only under very exceptional circumstances will a person be honoured and rewarded for performing ... acts solely because they are prescribed by the written statutes, and the fact that the excess is described in terms of ἀρετή and κακία shows that Aristotle regards this ἄγραφον as a moral yardstick of right and wrong that a given community applies to those acts of its members which take place outside the legal sphere.“

Ostwalds Erklärungsmodell macht die supererogatorischen Handlungen, diejenigen, die über das gesetzlich Gebotene hinausgehen, zur Sache des ungeschriebenen Gesetzes, weil normalerweise nur diese, nicht aber das gesetzlich Gebotene Lob und Tadel erhalten und Aristoteles ausdrücklich das Gelobtwerden mit dem ungeschriebenen Recht in Verbindung bringt. Daran ist zweierlei auszusetzen: Erstens schätzt Ostwald die Bedeutung von Lob und Tadel falsch ein: Gelobt werden kann nach Aristoteles jedes tugendhafte Verhalten (vgl. die Anm. (2.) zu 1366a23–33); tugendhaft im eigentlichen Sinne ist jedoch nicht der, der wegen des gesetzlichen Zwanges tugendhafte Handlungen vollbringt. Vollbringt er aber

tugendhafte Handlungen auf tugendhafte Weise, dann kann er dafür auch dann gelobt werden, wenn diese Handlungen zugleich gesetzlich geboten sind. Daher liefert das Paar ‚gesetzlich geboten – gesetzlich nicht geboten' kein Kriterium, um einen Bereich für das ungeschriebene Gesetz auszusondern. Zweitens ist bei den Beispielen, die Aristoteles selbst nennt, und erst recht bei denen, die die *Rhetorik für Alexander* nennt, keineswegs klar, ob sie unter keinen Umständen gesetzlich geboten sind.

Bleibt die Erklärung von Salomon (1937, 142): „Einmal haben wir es mit ihm (mit dem νόμος ἄγραφος; d. Verf.) zu tun, wenn Tugend und Laster in ihrer äußersten Polarität gegeben sind, wenn also – das ist wohl der Gedankengang – Meinungsverschiedenheiten über die mit ihnen verknüpften Folgen nicht möglich sind." Die Fomulierung „äußerste Polarität" ist missverständlich; klarer ist die Erläuterung, dass Meinungsverschiedenheiten ausgeschlossen sein müssen. Wenn daher von einer ‚Polarität' bzw. ‚Übermaß' in dem Sinn die Rede ist, dass ein Verstoß gegen eine bestimmte Verhaltensweise ohne die Möglichkeit einer Meinungsverschiedenheit tadelnswert wäre (deswegen weil es sich um ein ‚Übermaß' an nichttugendhaftem Verhalten handeln würde), dann könnte Salomons Erklärung einen wichtigen Punkt treffen: dem Freund zu helfen, den Wohltätern dankbar sein, usw. sind keine Verhaltensweisen, die ein (exzeptionelles) Übermaß an Tugend erfordern würden, sondern im Gegenteil so selbstverständlich, dass ein Verstoß ein Übermaß an Untugend darstellen würde. Dieser unstrittige Bereich des tugendhaften Verhaltens gehörte dann zum ungeschrieben Gerechten.

(3.) *Das Billige (τὸ ἐπιεικές):* Das Billige bzw. die Billigkeit wird als eine Auslassung oder Lücke im geschriebenen Gesetz eingeführt. Daran wird deutlich, dass Aristoteles' Begriff des ungeschriebenen Gerechten (der mit dem Begriff des natürlichen Gesetzes vom Anfang des Kapitels kongruent erscheint; vgl. Anm. (1.) zu 1374a18–28) hier alles umfassen soll, was als gerecht gelten kann (vg. Zeile 1374a26f.: „denn es ist gerecht"), ohne durch die positive Gesetzlichkeit gerecht zu sein und ohne mit dieser übereinzustimmen.

(3.1) *Definition des Billigen:* Die Definition „Billig ist das entgegen dem geschriebenen Gesetz (παρὰ τὸν ... νόμον) Gerechte" enthält in der Präposition ‚παρά' eine Mehrdeutigkeit. Salomon (1937, 143) schreibt dazu: „παρά heißt nicht sowohl: gegen, im Widerspruch zu ..., als vielmehr und hier auf jeden Fall: neben ... hin, entlang; das Billige ist ein Recht, das neben dem νόμος γεγραμμένος her geht, also praeter legem und nicht contra legem gilt." Offenbar möchte Salomon dem Umstand Rechnung tragen, dass das Billige nicht im Widerspruch zum Gesetz steht, sondern dessen Intention auf Fälle ausweitet, die vom Gesetz selbst nicht berücksichtigt sind. Das ist zwar ein richtiges Anliegen, jedoch kann auf diese Weise das Billige nicht definiert werden: um die echten Fälle von Billigkeit zu identifizieren, muss man eine Art des Verstoßes gegen den Wortlaut des geschriebenen Gesetzes oder zumindest einen Verzicht auf dessen Anwendung annehmen; anderenfalls könnten die *Ethiken* auch nicht sagen, das Billige sei eine „Korrektur (ἐπανόρθωμα)" des gesetzlichen Gerechten und „nicht dem Gesetz gemäß (οὐ τὸ κατὰ νόμον)" (vgl. *EN* V (= *EE* IV) 14, 1137b12f.). Daher bedeutet ‚παρά' in der Definition des Billigen ‚gegen/entgegen', was auch mit der Verwendung desselben Wortes in 1375a34f. belegt werden kann, wo es von Antigone

heißt, sie bestatte ihren Bruder *gegen* (‚παρά') das Gesetz des Kreon, aber nicht *gegen* (‚παρά') das ungeschriebene Gesetz. Das Billige befindet sich in Übereinstimmung mit dem Gerechten, und daher auch mit dem gerechten Gesetz, aber eben nicht mit dem Wortlaut des Gesetzes. – Zu dem Problem, wie sich das Billige zum Gerechten verhält, wenn es einerseits als etwas Gutes gelobt wird, andererseits aber vom Gerechten verschieden sein soll, welches auch als etwas Gutes gilt, vgl. *EN* V (= *EE* IV) 14, 1137a33–b5.

(3.2) *Billigkeit als Kompensation für die Allgemeinheit des Gesetzes:* Der Grund, warum das Billige als Abweichung vom Gesetz gerecht sein kann, liegt darin, dass die allgemeine Form von Gesetzen einen grundsätzlichen Mangel aufweist: „wenn zwar die Notwendigkeit besteht, allgemeine Aussagen zu treffen, es sich aber nicht allgemein, sondern nur in der Regel so verhält" (1374a30f.). Das heißt, es wird durch das Gesetz etwa die Verwundung mit einem Eisen allgemein zu einem Unrecht erklärt (genau genommen zu einem Unrecht *von der-und-der Art*, wie etwa ‚bewaffnete Körperverletzung'; denn die Verwundung ohne Eisen könnte ja auch ein Unrecht sein); es verhält sich jedoch nicht allgemein, sondern nur in der Regel so, dass die Verwundung mit einem Eisen ein Unrecht (*von der besagten Art*) ist: wer zufällig beim Schlagen einen Fingerring trägt, begeht nicht das Unrecht, das der Gesetzgeber durch ‚Schlagen mit Eisen' definierte. Die Zuständigkeit des Billigen liegt in einem solchen Fall darin, solche Ausnahmefälle zu erkennen und sie gegen den Wortlaut des Gesetzes zu handhaben, um damit der Gerechtigkeit und in gewisser Weise auch der ‚wahren Intention' des Gesetzes (‚mens legis') zur Durchsetzung zu verhelfen; vgl. dazu auch die Formulierung aus *EN* V (= *EE* IV) 14, 1137b22–24: „... was auch der Gesetzgeber selbst gesagt hätte, wäre er dabei gewesen, und ins Gesetz aufgenommen hätte, wenn er den Fall gekannt hätte." Diese experimentelle Berufung auf den Gesetzgeber versucht zwischen den ungeschriebenen Grundsätzen, die durch die Billigkeit durchgesetzt werden, und dem geschriebenen Gesetz ein Verhältnis zu formulieren, bei dem die ungeschriebenen Grundsätze nicht unabhängig von oder vorgängig zu dem geschriebenen Gesetz bestehen, sondern ein aus dem geschriebenen Gesetz zu erschließendes Anliegen zum Ausdruck bringen.

(3.2.1) *Freiwillige und unfreiwillige Auslassungen:* Aristoteles unterscheidet zwischen Auslassungen des Gesetzes, die der Gesetzgeber mit Absicht hingenommen hat, und solchen, die ihm unfreiwillig unterlaufen sind. Die Erörterung der Billigkeit in *EN* V (= *EE* IV) 14 verzichtet auf diese Unterscheidung. Aristoteles' Beispiel vom Schlagen mit dem Fingerring könnte den Fall der unfreiwilligen Auslassung illustrieren: ‚der Gesetzgeber, der das Schlagen mit Eisen als ein Unrecht von der-und-der Art definierte, hat an Fingerringe nicht gedacht'. Jedoch scheint das Beispiel gerade dazu gedacht, den freiwilligen Fall zu beleuchten, nämlich dass der Richter in vollem Bewusstsein der Unmöglichkeit, alle Sonderfälle auszuschließen (*dieser* Richter scheint daher einen aufgeklärteren Standpunkt einzunehmen als der im oben angeführten *EN*-Zitat, von dem es heißt, er würde diese Sonderfälle aufnehmen, wenn er sie nur kennen würde), darauf verzichtet anzugeben, wie groß und wie beschaffen das Eisen sein muss. Was bleibt dann aber zur Bestimmung des unfreiwilligen Falls übrig? Ob der Gesetzgeber an den Fingerring gedacht hat oder ob ihm dieser Fall „verborgen" war, ob er um die prinzipielle All-

gemeinheit des Gesetzes weiß oder nicht, und ob er in einem dieser Sinne freiwillig oder unfreiwillig Auslassungen hinnimmt, wäre trivial. Wollte man dagegen dem Hinweis auf unfreiwillige Lücken eine nichttriviale Lesart geben, müsste man annehmen, entweder dass die Billigkeit auch solche Lücken kompensieren muss, bei denen der Gesetzgeber vergessen hat, bestimmte Bereiche überhaupt gesetzlich zu regeln, oder dass die Billigkeit auch solche Auslassungen des Gesetzes schließt, in denen der Gesetzgeber über die prinzipielle Unzulänglichkeit allgemeiner Formulierungen hinaus vergessen hat, Beschränkungen und Ausnahmen für eine Gesetzesformulierung vorzunehmen. In dieser nicht-trivialen Deutung würde der billig Urteilende die Gesetzesbestimmungen durchaus kreativ erweitern, und es wäre daher problematischer, zu sagen (vgl. oben Anm. (3.2)), so jemand tue nur das, was der Gesetzgeber auch getan hätte.

a26 „Auslassung (ἔλλειμα)“: Vgl. *EN* V (= *EE* IV) 10, 1137b22, mit Bezug auf die Billigkeit: „das Ausgelassene (τὸ ἐλλειφθέν) richtigstellen“.

a30–31 „Wenn zwar die Notwendigkeit besteht, allgemeine Aussagen zu treffen …“: In dieser Rechtfertigung des billigen, vom Gesetz abweichenden Urteils besteht eine große Übereinstimmung mit den *Ethiken*; vgl. *EN* V (= *EE* IV) 10, 1137b13 ff.: „Der Grund ist, dass jedes Gesetz allgemein ist, über einige Dinge aber keine allgemeinen zutreffenden Aussagen gemacht werden können. Wo nämlich die Notwendigkeit besteht, allgemeine Aussagen zu treffen …“

a32 „wegen der Unendlichkeit“: Nämlich der Unendlichkeit an einzufügenden Qualifikationen.

1374b2–1374b4 Die obige Definition des Billigen vorausgesetzt, wird im Folgenden ausgeführt, welche Dinge und Personen im Einzelnen als ‚billig‘ oder als ‚nicht billig‘ bezeichnet werden können. Zuerst fällt das in den Bereich der Billigkeit, wofür man Verzeihung aufbringen sollte.

Die Ausgangsbestimmung für diesen und die folgenden Einzelfälle soll dem vorigen Abschnitt entnommen werden; die erste dort gegebene Definition des Billigen als das ‚entgegen dem geschriebenen Gesetz Gerechte‘ ist vage genug, um die folgenden Bestimmungen unter sich zu fassen, allerdings ist sie auch nicht sehr aussagekräftig. Die Erläuterung dieser Definition, die dem Billigen eine bestimmte Art der Ergänzung des geschriebenen Gesetzes zuwies, führt hingegen zu einem für die folgenden Fälle etwas zu engen Verständnis der Billigkeit. Eine geeignetere Prämisse für die folgenden Topen könnte eine Definition der Billigkeit als eine personale Eigenschaft bieten; eine solche wird in *Rhetorik* nicht ausdrücklich gegeben; in *EN V (= EE IV)* 14, 1137b35–1138a2: „ … wer es in der Anwendung des Rechts zum Schaden (anderer) nicht zu genau nimmt, sondern auch dann zu einer großzügigen Handhabung bereit ist, wenn er das Gesetz auf seiner Seite hat, der verhält sich billig“. Das Problem beim Übergang zur personalen Definition der Billigkeit ist dies, dass damit zugleich ein Perspektivenwechsel eintritt: Zusätzlich zur Perspektive des Richters, der ein billiges Urteil gegen das Gesetz fällt, wird jetzt auch der Betroffene mit bedacht, der seine Billigkeit durch Verzicht auf eigenen, ihm gesetzlich zustehenden Vorteil unter Beweis stellt.

1374b4–1374b10 Unglücksfälle und Fehler nicht wie Unrecht zu behandeln, ist ein billiges Verhalten.

Warum Unrecht auf Schlechtigkeit beruht, vgl. die Anm. zu 1374a9–17. Unglücksfälle gehören zu den zufälligen Ursachen; zu letzterem vgl. die Anmerkungen zu 1369a32–35. Ein Fehler liegt bei einer Tat vor, die weder ein Unrecht ist noch ein Unglücksfall (daher heißt es auch vom Fehler, er sei nicht unerwartet, um ihn zwischen diesen beiden Fällen zu platzieren; abgesehen davon ist das Merkmal nicht sonderlich aufschlussreich) und muss dem Betroffenen irgendwie zuschreibbar sein, wenngleich nicht so, wie das Unrecht der ungerechten Person zugeschrieben wird: Bei tragischen Figuren kann ein Fehler etwa dadurch zustande kommen, dass sie zum Zeitpunkt ihres Fehlers nicht alle Umstände ihre Tat kennen; vgl. zum Fehler die Anm. (2.) 1372b16–18.

1374b10–1374b11 Menschliche Schwächen nachzusehen ist billig.

Zur Nachsicht vgl. oben Zeile 1374b4. Zu den menschlichen Schwächen (τὰ ἀνθρώπινα) vgl. 1356a30 sowie Thukydides III 40 „ἀνθρωπίνως ἁμαρτάνειν (auf menschliche Weise fehlen)".

1374b11–1374b16 Wenn man nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber, und nicht auf die Formulierung, sondern auf die Absicht des Gesetzgebers sieht, ist es billig. Außerdem ist es billig, wenn man nicht nur auf die Handlung, sondern auf die Entscheidung, nicht auf die einzelne Tat, sondern auf das Gesamtverhalten usw. einer Person blickt.

Der erste Teil des Topos stellt die Bedeutung des Billigen für den Umgang mit geschriebenen Gesetzen heraus; vgl. dazu die Anm. (3.2.1) zu 1374a18–b1. Billig ist demnach, wer zugunsten des Beschuldigten oder unter Inkaufnahme eigener Nachteile das Gesetz so auslegt, dass damit entweder die im Hintergrund des Gesetzes angenommenen Gerechtigkeitsgrundsätze zum Tragen kommen, bzw. so, wie es der Intention des Gesetzgebers entsprochen hätte. Nach dem zweiten Teil des Topos verhält man sich billig, wenn man – wiederum zugunsten des Beschuldigten oder unter Inkaufnahme eigener Nachteile – die Motive des Handelnden in Rechnung stellt (das beinhaltet vor allem eine Beurteilung, die nicht die Konsequenzen, sondern die Absichten in den Vordergrund stellt; vgl. 1374b24–30) oder das übliche Verhalten als Hinweis für eine Einstellung akzeptiert, die der zu beurteilenden Einzeltat entgegengesetzt ist und daher das in der Tat enthaltene Unrecht relativiert.

1374b16–1374b18 Wenn man sich mehr an die guten Dinge erinnert, die man erhalten hat, als an die schlechten.

D.h., man rechnet die guten Dinge nicht gegen die schlechten auf, um das zu beanspruchen, was einem nach der Gerechtigkeit zustünde.

1374b18 Das Standhalten beim Erleiden von Unrecht ist billig.

Hier werden nochmals die beiden Verwendungsweisen des Prädikats ‚billig' deutlich: ‚Billig' ist der Richter der nicht nach dem geschriebenen Gesetz, sondern nach der Gerechtigkeit urteilt; andererseits ist derjenige ‚billig', der Abstriche von dem hinnimmt, was ihm gerechterweise zustehen würde.

1374b19 Wenn man eine Sache eher durch das Wort als durch die Tat entscheidet.

Eher durch das Argument als durch Gewalt? Sich auf das Argument einlassen, selbst wenn man die Macht hätte, sich durchzusetzen?

1374b19–1374b22 Wenn man eher zum Schiedsrichter als zum Richter geht, ist es billig.

Zwar ist klar, dass dem Schiedsrichter im Unterschied zum Richter das billige Urteil obliegt, aber warum ist es billig, zum Schiedsrichter *zu gehen*? Offenbar ist es dann billig, wenn man durch Hinzuziehung des Schiedsrichters ein billiges Urteil in Kauf nimmt, das verglichen mit einem gerechten Urteil nachteilig ausfallen könnte.

1374b23 Schlusssatz zur Definition des Billigen.

Kapitel 14

Auf die Erörterung des Unrechts in den Kapiteln I 10–13 folgt jetzt die Behandlung des größeren Unrechts. Kapitel 14 verhält sich somit zu den vorausgegangenen Kapiteln wie die in I 9, 1368a10ff. Ähnlich folgt auch auf die Behandlung des Guten in I 6 die Behandlung des Besseren in I 7; allerdings handelt es sich dort nicht nur um Steigerungen, sondern um Vergleiche.

Anmerkungen

1374b24–1374b30 Je größer die Ungerechtigkeit ist, umso größer das daraus hervorgehende Unrecht – Umgekehrt ist das, was den größeren Schaden anrichtet, das größere Unrecht.

Den beiden Topen liegen zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen des Unrechts zugrunde; die erste Betrachtungsweise bemisst das Unrecht nach der Charakterhaltung die dafür verantwortlich ist, bzw. nach den Motiven, die zweite bemisst das Unrecht nach dem entstandenen Schaden. Einem billigen Verhalten entspräche nach 1374b11–16 die erste der beiden Betrachtungsweisen.

b26 „Kallistratos …“: Vgl. Kallistratos, Fragment 3 (Sauppe).

b28–29 „wer nämlich drei Halb-Obolien des Tempelschatzes gestohlen hat …“: Vgl. dazu auch in Kap. II 23, Topos Nr. 4.

1374b30–1374b33 Wofür es keine angemessene Strafe (b30f.), keine angemessene Wiedergutmachung (b31–32) oder wofür es kein gerichtliches Verfahren (b32f.) gibt, ist ein größeres Unrecht.

1374b34–1375a2 Das Unrecht ist größer, wenn der, der es erlitten hat, sich selbst eine große Strafe angetan hat.

b36 „Sophokles …“: Vgl. Sophokles, IX (Sauppe).

1375a2–1375a3 Was einer als erster, als einziger oder zusammen mit wenigen usw. getan hat, ist ein größeres Unrecht.

Vgl. I 9, 1368a10–12, für das Lob: „Man soll aber auch viele der Steigerungsmittel verwenden, wie zum Beispiel wenn einer etwas als einziger als erster oder mit wenigen getan hat …“.

1375a3 Wenn man dasselbe Unrecht mehrmals begeht ist es ein größeres Unrecht.

Die entsprechende Steigerung für das Lob lautet: „Auch wenn einer etwas oftmals erfolgreich zuwege gebracht hat“ (I 9, 1368a13f.). Gemeint ist offenbar nicht, dass die verschiedenen Unrechte zusammen ein größeres Unrecht ergeben, sondern dass auch das einzelne Unrecht dadurch größer wird; Grund: Es scheint dann nicht nur zufällig zu sein, sondern geht auf die feste Haltung des Betreffenden zurück; insofern läuft die Begründung auf den ersten Topos in 1374b24–30 hinaus.

1375a4–1375a6 Wofür neue Vorkehrungen und Strafen erfunden werden müssen, ist ein größeres Unrecht wurde.

Vgl. I 9, 1368a15–17: „Auch wenn Dinge, die zum Anreiz ausgesetzt waren, und Ehrerweisungen seinetwegen erfunden und durchgeführt wurden und auf welchen als ersten ein Enkomion gedichtet wurde."

1375a6–1375a7 Eine brutale Tat ist ein größeres Unrecht.

1375a7 Was aus Vorsatz getan wurde, ist ein größeres Unrecht.

Zum Vorsatz (πρόνοια) vgl. die Anm. (1.3) zu 1368b6–12.

1375a7–1375a11 Das, worüber man mehr Furcht als Mitleid empfindet, wenn man es hört.

a8–10 „die rhetorischen Methoden": Aristoteles scheint hier mit ‚rhetorischen Methoden' die Verwendung fertiger Versatzstücke (vgl. dazu die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 1: „Topen als fertige Versatzstücke") mit Bezug auf so genannte kunstfremde Überzeugungsmittel zu meinen.

1375a11–1375a13 Was dort geschieht, wo man bestraft wird, ist ein größeres Unrecht.

1375a13 Das ist ein größeres Unrecht, wobei die Scham am größten ist.

1375a14–1375a15 Ein Unrecht ist größer, wenn man es jemandem zufügt, der einem eine Wohltat erwiesen hat.

Es kommen in einem solchen Fall zwei Versäumnisse zusammen, die sich zu einem größeren Unrecht addieren: Erstens wird die Wohltat nicht erwidert, zweitens kommt noch das Unrecht hinzu.

1375a15–1375a20 Was dem Gerechten im ungeschriebenen Sinn zuwiderläuft, ist ein größeres Unrecht – Was dem Gerechten im geschriebenen Sinn zuwiderläuft, ist ein größeres Unrecht.

Vgl. die entsprechenden Topen in I 15, 1375a25–b26.

1375a20–1375a21 Schlusswort.

Kapitel 15

In diesem Kapitel wird die Behandlung der schon in I 2 angekündigten kunstfremden Überzeugungsmittel eingelöst. Dabei handelt es sich um Gegebenheiten, die zur Überzeugung auch ohne die Anwendung einer rhetorischen Methode beitragen, für deren Vorliegen der Redner als solcher jedoch nicht verantwortlich ist. Weil es sich um Begebenheiten handelt, die nicht durch die rhetorische Kunst hervorgebracht werden, handelt es sich um ‚kunstfremde' Mittel. Dennoch gibt es auch beim Umgang mit diesen Mitteln einen Spielraum, für den die rhetorische Methode zuständig ist, weil auch solche Mittel besser oder schlechter eingesetzt werden können. Mit der Behandlung dieser Überzeugungsmittel nimmt Aristoteles zugleich ein Thema auf, das in den zeitgenössischen Rhetorikhandbüchern eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint, wie auch aus der *Rhetorik für Alexander* deutlich wird (zum Vergleich der entsprechenden Ausführungen bei Anaximenes und Aristoteles vgl. Mirhady (1991)). So liegt mit diesem Kapitel einerseits ein gewisses Zugeständnis an die konventionelle Rhetorik vor, andererseits bleibt die Bedeutung dieser Methoden durch die Gegenüberstellung von kunstgemäßer und kunstfremder Überzeugung streng limitiert. Zur Form der in diesem Kapitel behandelten Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.3)

Inhalt: Es gibt fünf kunstfremde Überzeugungsmittel (1375a22–25). Gesetze (1375a25–b26). Zeugen (1375b26–1376a33). Verträge (1376a33–b31). Durch Folter erlangte Aussagen (1376b31–1377a7). Eide (1377a7–b11).

Anmerkungen

1375a22–1375a25 Die fünf kunstfremden Überzeugungsmittel gehören zur Gerichtsrede. Es handelt sich um Gesetze, Zeugen, Verträge, durch Folter erlangte Aussagen und Eide.

(1.) Zur Unterscheidung von kunstfremden und kunstgemäßen Überzeugungsmitteln vgl. I 2, 1355b35–1356a1, und die Anmerkungen dazu. Die Gemeinsamkeit der hier behandelten Faktoren könnte daher darin vermutet werden, dass sie alle Tatsachen ausnutzen, die unabhängig von der Rede gegeben sein müssen (vgl. dazu die Anm. (3.) zu 1355b35–1356a1). Aber auch dieses Kriterium ist noch nicht spezifisch genug gefasst: In I 2 nämlich hatte Aristoteles selbst angedeutet, dass es ebenfalls nicht kunstgemäß sei, wenn sich der Redner auf eine – unabhängig von der Rede bestehende – Reputation verlässt. Somit ist den fünf im vorliegenden Kapitel behandelten Faktoren lediglich gemeinsam, dass es sich um diejenigen unabhängig von der Rede gegebenen Tatsachen handelt, die üblicherweise für die Gerichtsrede herangezogen werden (eine Schwierigkeit hinsichtlich dieses Merkmals ergibt sich im folgenden Abschnitt; vgl. die Anm. zu 1375a26).

(2.) Welches ist der systematische Ort für die Behandlung der kunstfremden Überzeugungsmittel? Drei Antworten kommen in Frage: (i.) Sie schließen die Behandlung der Gerichtsrede ab, (ii.) sie schließen die Behandlung des argumentativen Überzeugungsmittels ab, (iii.) sie ergänzen die Behandlung der kunstgemäßen

Überzeugungsmittel. Nach der emphatischen Gegenüberstellung von kunstgemäßer und kunstfremder Überzeugung in I 2, 1355b35–1356a1, scheint (iii.) am nächstliegenden. Jedoch müsste dieser systematische Ort seinen Ausdruck darin finden, dass das vorliegende Kapitel zwischen dem Ende des Buches II und dem Anfang des Buches III platziert werden müsste. Für (ii.) spräche die Affinität von Kapitel I 15 zu dem beweisend/argumentierenden Überzeugungsmittel. Natürlich wäre auch hierfür die tatsächliche Position nicht überzeugend; erstens jedoch ist die ursprüngliche Anordnung der auf II 18 folgenden Kapitel aufgrund der dubiosen Gelenkstelle in II 18 alles andere als klar, und zweitens ist das vorliegende Kapitel stilistisch eher an I 4–14, vielleicht auch an II 19, weniger aber an II 26 anzuschließen. Die Beschränkung auf Fragen der Gerichtsrede (mit Ausnahme der umstrittenen Bemerkung in 1375a26; vgl. die Anm. dazu) spricht jedoch für (i.). Als Anhang zu (i.) gelesen, entstünden auch durch die Position im Text keinerlei Schwierigkeiten. Die Verweise von I 15 auf die vorausgegangene Behandlung des Gerechten und damit der Gesetze spricht ebenfalls klar für (i.), wenngleich dieser Zusammenhang – abgesehen von 1375a23f.: „diese sind der Gerichtsrede eigentümlich" – nicht klar genug zum Ausdruck kommt, vor allem nicht in der Vorwegnahme des Kunstfremden in I 2, 1355b35–1356a1.

(3.) Auch wenn man sagen kann, dass bei der kunstgemäßen Überzeugung das Überzeugende an einer Sache erst gefunden werden muss, während Gesetze, Verträge usw. selbst als Überzeugungsmittel dienen, sind diese Dinge offenbar nicht unmittelbar durch sich selbst überzeugend, sondern müssen so eingesetzt werden, dass sie zu dem angestrebten Urteil beitragen. Sobald es eine Kluft zwischen richtiger und unrichtiger, erfolgreicher und nicht erfolgreicher Verwendung gibt, ist aber auch Platz für eine in der Kunst begründete Anleitung. Der Unterschied zu den kunstgemäßen Methoden ist also nicht genau der zwischen einer ganz ohne Kunst und einer genau durch die Kunst erfolgende Überzeugung, sondern erstens der, zwischen einem Vorgehensweisen, die mit oder ohne äußere Hilfsmittel zustande kommen, sowie zweitens der, zwischen dem Auffinden des an einer Sache Überzeugenden und dem richtigen Einbringen eines an sich schon überzeugenden Faktors.

1375a25–1375a29 Erster Bestandteil der kunstfremden Überzeugung: Gesetze (νόμοι). Erster Fall: Die geschriebenen Gesetze stehen der zu vertretenden Sache entgegen. Topos: Das gemeinsame, d.h. ungeschriebene, Gesetz sowie die (ebenfalls ungeschriebenen) Grundsätze der Billigkeit so gebrauchen, als sei es in höherem Maße gerecht.

Von hier an beginnt Aristoteles bei den Verfahrensregeln zu unterscheiden, ob das betreffende Überzeugungsmittel der Sache (τῷ πράγματι) entgegensteht oder sie unterstützt; je nachdem, muss der Redner auf unterschiedliche Weise vorgehen. Das scheint einige Kommentatoren zu bekümmern, wie etwa Arnhart (1981, 108): „Aristotle is not showing how to make the weaker argument the stronger because here neither argument is the stronger. From one perspective, a government of men is better than a government of laws ... From another perspective, a government of laws is better." Arnhart meint offenbar Fälle, die so komplex sind oder in deren Natur es liegt, dass sie sich einer eindeutigen Zuordnung entziehen. Inwiefern es in

einer Gerichtsverhandlung, von der hier die Rede ist, um diese Art philosophischer Fragen gehen könnte, ist aber unbegreiflich. Der Angeklagte in einer Gerichtsverhandlung wird sehr wohl entscheiden können, ob er im wörtlichen Sinne des Gesetzes schuldig ist oder ob er nur durch die Berufung auf ein ungeschriebenes Gesetz schuldig gesprochen werden kann. Ist ersteres der Fall, wird er etwas sagen, um die Geltung des geschriebenen Gesetzes einzuschränken, ist letzteres der Fall, wird er die Abweichung vom geschriebenen Gesetz anprangern. So banal ist das.

Auch Grimaldi (I 319) widersetzt sich dieser einfachen Einsicht mit der Behauptung, „τῷ πράγματι" könne im Sinne der gängigen Übersetzungen nicht „our case" bedeuten, sondern meine „that which took place, the actual fact, the specific action at issue". Seine Begründung: 1375a29–b5 widerlege das gängige Verständnis. Dort findet man aber nur weitere Topen, die der Redner verwenden muss, wenn das Gesetz nicht auf seiner Seite ist. Als Beleg für seine These kommen diese Aussagen nur in Frage, wenn er sie stillschweigend mit „es ist offensichtlich (wahr), dass", oder zwar mit „es muss gesagt werden, dass", jedoch im Sinne von „es muss, um der Wahrheit genüge zu tun, gesagt werden, dass" ergänzt; das ist aber nicht der Fall; vgl. die Anm. zu 1375a29. Dass Grimaldis Behauptung, „τῷ πράγματι" könne nicht ‚die von uns vertretene Sache' meinen, wird auch auf folgende Weise widerlegt. In der Behandlung der übrigen kunstfremden Überzeugungsmitteln ist die Unterscheidung, ob das betreffende Mittel uns oder dem Gegner entgegenkommt, jeweils ein wichtiger strukturierender Faktor: an die Stelle von „τῷ πράγματι" tritt dabei in 1376b6 „οἰκείας μὲν οὔσης (wenn es der eigenen Sache dient)", was in der vorliegenden Frage wohl eindeutig genug ist.

Grimaldis Übersetzung meint offenbar: Nicht wenn das Gesetz dem von mir vertretenen Fall entgegengesetzt ist oder ihm nützt, muss ich so und so verfahren, sondern wenn das Gesetz den Tatsachen, der Wahrheit, entgegengesetzt ist, dann muss ich so und so verfahren. Auf diese Weise wäre die von Autoren wie Arnhart oder Grimaldi bekämpfte Folgerung vermieden, dass Aristoteles hier empfiehlt, je nach Opportunität zu sprechen. Jedoch wäre damit das Problem nur verschoben: Denn es kann kein Zweifel sein, dass Aristoteles einmal etwa empfiehlt, die Formel „nach bestem Dafürhalten" abzulehnen, das andere Mal sie anzunehmen. Kriterien für die Akzeptanz oder Ablehnung dieser Formel werden aber nicht gegeben; also kann es auch nicht darum gehen, ob es in der betreffenden Situation angemessen ist oder nicht, sich auf diese Formel zu berufen. Somit ist der von Grimaldi gefürchtete Fall doch eingetreten: Man verwendet ein Argument nicht, weil es der Wahrheit angemessen ist, sondern weil es dem eingenommenen Standpunkt förderlich ist. Auch Arnharts Ausflucht von der generellen Unsicherheit des Praktischen (1981, 107) ist hier nicht am Platz, denn die als Beispiel herangezogene Formel „nach bestem Dafürhalten" hat einen wohl definierten Anwendungsbereich (vgl. unten, die Anm. zu 1375a29f.).

Dieselbe Art von Diskussion lässt sich mit Blick auf verschiedene Stellen dieses Kapitels führen: Eindeutig ist beispielsweise der in 1375b11–13 diskutierte Fall, wo es für den Fall einer ambigen Gesetzeslage heißt, man müsse erwägen, welche Interpretation des Gesetzes entweder zum Gerechten oder Nützlichen passe, und dann die passende Interpretation gebrauchen. Woran sich die Auswahl an kunst-

fremden Überzeugungsmitteln bemisst, wird auch in 1376a26–28 deutlich: „Wenn man nämlich keines (Zeugnis sc.) hat, das … mit dem eigenen Anliegen übereinkommt oder dem des Gegners entgegensteht, …"; davon, dass diese Mittel der Sache angemessen wären, ist hier nicht die Rede.

a26 „sowohl beim Zu- und Abraten (καὶ προτρέποντα καὶ ἀποτρέποντα)": Dieser Brückenschlag zur politischen Rede scheint der Aussage aus 1375a23f., die kunstfremden Methoden seien der Gerichtsrede eigentümlich, geradewegs zu widersprechen, weswegen Spengel, Roemer und Dufour/Wartelle die Bemerkung als fremden Zusatz einklammern. Das ist wohl zu streng: Denn erstens ist es in der *Rhetorik* nicht ungewöhnlich, dass Aristoteles bei jeder sich bietenden Gelegenheit darauf hinweist, dass das Gesagte auch in beliebigen anderen Zusammenhängen verwendet werden kann, und zweitens kann der Widerspruch auch dahingehend aufgelöst werden, dass zwar die kunstfremden Methoden insgesamt oder genuinerweise der Gerichtsrede zugehören, dass aber die Verwendung von Gesetzen auch der politischen Rede zugehören. Dass der systematische Ort (siehe oben, Anm. (2.) zu 1375a22–25) dieser Mittel dennoch bei der Gerichtsrede liegt, muss von dieser Bemerkung nicht betroffen sein.

a28 „das gemeinsame (τῷ κοινῷ)": D.h. das gemeinsame, ungeschriebene Gesetz; vgl. *Rhet.* I 10, 1368b7–9: „‚Gesetz' ist einmal das eigentümliche, das andere Mal das gemeinsame. ‚Eigentümlich' nenne ich das geschriebene Gesetz, dem gemäß man in einer Stadt lebt, ‚gemeinsam' nenne ich dasjenige, über das bei allen, obwohl es ungeschrieben ist, Übereinstimmung zu bestehen scheint". Vgl. außerdem I 13, 1375b6–18.

a29 „Grundsätze der Billigkeit": Zu dem Gedanke, dass die Billigkeit das geschriebene Gesetz ergänzt oder korrigiert und somit an die Seite des ungeschriebenen Gesetzes tritt, vgl. *EN* V (= *EE* IV) 14.

1375a29–1375a31 Weiterer Topos bei ungünstiger Gesetzeslage: Man muss sagen, die Eidesformel der Richter „nach bestem Dafürhalten" bedeute gerade, dass man das Gesetz nicht Punkt für Punkt anwenden soll.

(1.) Hier wird schon deutlich, welche Art von Verfahrensanleitung die Topen dieses Kapitels so zu einem großen Teil enthalten: Der einzelne Topos gibt an, was man in einer bestimmten Situation wörtlich zu sagen hat, damit das Überzeugungsmittel eine überzeugende Wirkung hat. Dadurch unterscheiden sich die Topen der kunstfremden Überzeugung doch deutlich von den Topen aus I 4–14, die dazu dienen zu einem bestimmten Themenbereich anerkannte Sätze aufzusuchen und aus ihnen einen deduktiven Schluss zu bilden. In der unterschiedlichen Form der Topen konkretisiert sich das in I 2, 1355b39f., genannte Unterscheidungsmerkmal, wonach die kunstgemäßen Mittel zur Überzeugung aufgefunden (εὑρεῖν), während die anderen lediglich richtig eingesetzt werden müssen.

(2.) Vgl. den entgegengesetzten Topos aufgrund derselben Formel in 1375b16f.

a29 „Auch (muss man sagen), dass (καὶ ὅτι)": Das hier und auch im Folgenden regelmäßig auftretende „καὶ ὅτι" ist offensichtlich durch „λεκτέον" (entspre-

chend zu „χρηστέον" in Zeile a28f.) zu ergänzen. Grimaldi erwägt diese Ergänzung ausführlich mit dem Ergebnis, dass „λεκτέον" durchgehend, in den meisten Fällen aber auch „φανερόν" ergänzt werden kann (I 320). „φανερόν" kommt als Ergänzung jedoch nicht in Frage, weil die betreffenden Sätze nicht sagen, was offensichtlich oder was offensichtlich wahr ist, sondern was man in der betreffenden Situation sagen/gebrauchen muss.

a29–30 „nach bestem Dafürhalten": Griechisch: „γνώμῃ τῇ ἀρίστῃ"; diese oder eine sehr ähnliche Formel („γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ") waren Teil des Eides, den die Richter leisten mussten. Zu den Richtereiden vgl. auch *Der Staat der Athener* 55, 5 sowie dazu Rhodes (1981, 620). Im Zusammenhang mit dem Eid des Richters ist die Formel bei Pollux VIII 10 (*Onomastikon*) zitiert: „Der Eid der Richter war der, dass über das, wofür es Gesetze gibt, sie den Gesetzen entsprechend abstimmen werden, über das, wofür es keine Gesetze gibt, nach gerechtestem Dafürhalten." Dass die Formel „nach bestem/nach gerechtestem Dafürhalten" für Fälle vorgesehen ist, in denen es keine gesetzliche Regelung gibt, wird auch aus Demosthenes deutlich: „περὶ δ' ὧν ἂν νόμοι μὴ ὦσι γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ (or. XX 118, XXIII 96). Bei Aristoteles heißt es dazu in *Pol.* III 16, 1287a25–27: „Aber das Gesetz, das (die Bürger) angemessen erzogen hat, überlässt es den Amtsinhabern, das Übrige nach gerechtestem Dafürhalten (τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ) zu beurteilen und zu verwalten." Zum Brechen des Richtereides vgl. Demosthenes, or. XXIV 149. Vgl. zu dieser Art der Eide Bonner/Smith (1938, II 152ff.).

1375a31–1375b2 Weiterer Topos bei ungünstiger Gesetzeslage: Man muss sagen, dass das gemeinsame, ungeschriebene Gesetz sowie das Billige (ἐπιεικές) im Unterschied zum geschriebenen sich niemals ändert.

Auch in I 13, 1375b6–18, führt Aristoteles die Vorstellung von einem gemeinsamen und natürlichen Gerechtigkeitsbegriff durch Verweis auf Antigone ein.

a33–b2 „was in der *Antigone* des Sophokles gesagt wird ...": Vgl. Sophokles, *Antigone* 456 und 458. Zeile b1 gibt wörtlich Vers 456 wieder, jedoch gibt Zeile b2 nicht den nächsten, sondern den übernächsten Vers wieder, und diesen nicht wörtlich; Aristoteles 1375b2: „ταῦτ' οὖν ἐγὼ οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς οὐδενός"; *Antigone* 457–460: „ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη. | τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενός | φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην | δώσειν". Vgl. dagegen das *Antigone*-Zitat in I 13, 1373b12f.

b2 „⟨Gesinnung fürchtend⟩": Zu ergänzen aus Sophokles, *Antigone* 459: „φρόνημα δείσασ'".

1375b3–1375b8 Drei weitere Topen bei ungünstiger Gesetzeslage: Man muss sagen, dass das Gerechte, nicht aber das nur gerecht scheinende, und somit das geschriebene Gesetz, wahr und nützlich ist (1375b3–5), dass der Richter wie ein Silberschätzer die Aufgabe habe, Vorgetäuschtes und Echtes im Bereich des Gerechten zu unterscheiden (1375b5f.), und dass es Zeichen des besseren Menschen ist, eher das ungeschriebene als das geschriebene Gesetz anzuwenden (1375b7f.).

1375b8–1375b11 Weiterer Topos bei ungünstiger Gesetzeslage: Man muss prü-

fen, ob das betreffende Gesetz in Widerspruch zu einem anderen angesehen Gesetz steht.

Die vorliegende Anweisung unterscheidet sich geringfügig von den bisherigen: schon der mit „καὶ εἰ“ gebildete Satzanfang zeigt, dass nicht wie bisher (beim Satzanfang mit „καὶ ὅτι“) ohne weiteres „λεκτέον (man muss sagen)“ ergänzt werden kann; passend ist hier eine Ergänzung durch „σκεπτέον (es muss geprüft werden)“. Was aus der Überprüfung für das weitere Vorgehen folgt, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber einfach zu ergänzen: Man muss, wenn ein solches widersprechendes Gesetz vorliegt, dies genau so sagen – womit sich der vorliegende Topos problemlos in das bisherige Verfahren einreihen lässt.

1375b11–1375b13 Topos bei ambiger Gesetzeslage: Man muss sehen, welche Interpretation des Gesetzes entweder zum Gerechten oder Nützlichen passt, und dann die passende Interpretation gebrauchen.

Hinsichtlich der schon zu Abschnitt 1375a25–29 geführten Diskussion ist die Lehre aus dem vorliegenden Topos klar: Denn, wenn schon ausdrücklich die Alternative zwischen dem Gerechten und dem Nützlichen aufgestellt wird, ist klar, dass bei der Entscheidung zugunsten des Nützlichen der Redner so verfährt, wie es den von ihm vertretenen Fall am ehesten oder am meisten begünstigt. Hinsichtlich der Frage, ob das Kapitel Anleitungen zur sophistischen Argumentation enthalte, ist festzuhalten, dass Aristoteles hier immerhin die beiden Möglichkeiten nennt, entweder nach dem Gerechten oder nach dem Nützlichen zu verfahren. Grimaldi (I 324) ist das aber nicht genug, weil damit sein Resümee „The point ... should be clear: A. is interested in true justice; he is not interested in legal sophistry“ nicht gestützt würde. Sein Hinweis auf *Pol.* 1253a14–17 („Der *logos* ist dazu da, um das Nützliche und Schädliche darzulegen, und in der Folge auch das Gerechte und Ungerechte ...“) soll zeigen, dass Gerechtigkeit und Nützlichkeit eng verwandt sind. Doch ist das für den vorliegenden Zusammenhang natürlich ohne jede Bedeutung, denn die Einrichtung eines an der Gerechtigkeit orientierten Gemeinwesens, um die es an der zitierten *Pol.*-Stelle geht, ist zwar im Allgemeinen zum Nutzen des Menschen, ist aber andererseits gerade die Voraussetzung dafür, dass es im Einzelfall zum Konflikt zwischen Gerechtigkeits- und Nutzengründen kommen kann.

1375b13–1375b15 Weiterer Topos bei ungünstiger Gesetzeslage: Man muss (wenn dies denn der Fall ist) sagen, dass die Dinge, für die das betreffende Gesetz eingeführt wurde, nicht mehr vorhanden sind.

1375b16–1375b25 Zweiter Fall: Das geschriebene Gesetz kommt der zu vertretenden Sache entgegen. Die zu diesem Fall ausgeführten fünf Topen bestehen darin zu sagen, ...

b17–18 „dass die Formel ‚nach bestem Dafürhalten‘ nicht dazu da sei, um Urteile gegen das Gesetz zu fällen“:

Offenbar ist dieser Topos demjenigen aus 1375a29–31 geradewegs entgegengesetzt. Zur Bedeutung der Formel „nach bestem Dafürhalten“ vgl. die Anm. zu 1375a29f. Die hier hinzugefügte Erläuterung, die Formel sei nicht dazu da, Urteile gegen das Gesetz zu fällen, sondern damit der Richter nicht in Konflikt mit seinem

Eid gerät, wenn er nicht weiß, was das Gesetz besagt (τί λέγει ὁ νόμος), kann auf verschiedene Weise verstanden werden; erstens: der Richter kennt die einschlägige Gesetzeslage nicht (im Athenischen System der Laienrichter durchaus nicht abwegig), zweitens: der Richter kann nicht entscheiden, was die ihm bekannte Gesetzeslage für den vorliegenden Fall bedeutet.

b19 „dass keiner das schlechthin Gute wählt, sondern das, was gut für ihn selbst ist“: Dieselbe Unterscheidung wurde schon in I 7, 1365a35, getroffen. Das trägt jedoch für die Frage, welchen Nutzen eine solche Bemerkung im vorliegenden Zusammenhang haben könnte, nichts bei. Vermutlich ist gemeint, dass das diejenigen Prozessbeteiligten, die vom geschriebenen Gesetz abzuweichen versuchen, wie auch jeder andere in erster Linie das für sie selbst Gute im Auge haben, während der Gesetzgeber auf das schlechthin Gute sieht. Dies würde immerhin bestens zu den Aussagen über die Gesetzgeber in I 1, 1354b2–4 und 5–11, passen und in der Tat einen guten Grund dafür darstellen, dass das geschriebene Gesetz beachtet werden soll.

b20–23 „dass es auch in anderen Künsten nichts einbringt, den Arzt zu überlisten“: Offenbar findet hier ein gedanklicher Sprung von den Künsten im Allgemeinen zu einer bestimmten Kunst, nämlich der Heilkunst, statt, wenn Aristoteles unvermittelt über den Arzt zu sprechen beginnt. D. h., dass man auch in Künsten wie der Heilkunst nicht versucht, den Arzt zu überlisten; auf dasselbe liefe es hinaus, wenn man versuchen würde, das geschriebene Gesetz zu überlisten.

b23 „der Autorität“: D. h., der Autorität im jeweiligen Bereich so wie dem Arzt in Fragen der Gesundheit.

b23–25 „dass der Versuch, weiser zu sein als die Gesetze“: Zur Vorstellung, die Gesetze verkörperten eine Art von Weisheit oder Vernunft, vgl. die Anm. zu 1354b2.

1375b26–1375b35 Zweiter Bestandteil der kunstfremden Überzeugung: die Zeugen (μάρτυρες) und Zeugnisse (μαρτύρια). Hier beginnt Aristoteles mit verschiedenen Unterscheidungen:

- seit langer Zeit vorhandene Zeugen (z. B. Dichter) – neu hinzugekommene Zeugen
- von den neu hinzugekommenen teilen die einen das Risiko des Gerichtsverfahrens (wenn sie der Falschaussage überführt werden), die anderen nicht, weil sie nicht am Verfahren beteiligt sind.

Diese erste Unterscheidung hinsichtlich der Zeugen macht schon deutlich, dass Aristoteles nicht nur die in den modernen Strafprozessordnungen vorgesehenen Zeugen mit der Aufgabe, einzelne Tatsachen zu bestätigen, berücksichtigt; vielmehr werden Zeugen allgemein auch als Autoritäten angerufen. Insofern es Zeugen sogar für Zukünftiges gibt, nimmt das abgegebene Zeugnis eher den Charakter einer Expertise an. Das Verhältnis von Zeugnis und Zeugnissen ist terminologisch nicht ganz klar; es scheint jedoch, dass Zeugnisse keine eigene Gattung

neben den Zeugen ausmachen, sondern die Inhalte meinen, die Zeugen bezeugen können.

Vgl. zum Thema der Zeugenaussagen auch die *Rhetorik für Alexander*, Kap. 15.

b28 „das Risiko": Nämlich das Risiko, dem man in einem Gerichtsverfahren ausgesetzt ist.

b30 „Homer als Zeugen ...": Vgl. Homer, *Ilias* II 557f.: „Aias aber führte aus Salamis zwölf Schiffe, Und er führte und stellte sie auf, wo die Reihen der Athener standen."

b31 „und die Tenedier ...": „Vgl. Herodot, *Historiae* V 95.

b32 „Auch Kleophon ...": Kleophon, Fragment 1 (Sauppe), Kritias, 88A8 (Diels/Kranz). Zu Kleophon vgl. auch die Anm. zu 1408a14–16.

b34–35 „Befehlt mir dem rothaarigen Kritias ...": Solon, Fragment 22a (West).

1375b35–1376a7 Während die Dichter, von denen bisher die Rede war, offenbar Beispiel für Zeugen waren, die seit langer Zeit vorhanden sind und Geschehenes beurteilen, gibt es auch Zeugen über das Künftige; dies sind die Orakeldeuter. Außerdem werden Sprichwörter in der Reihe der seit langer Zeit vorhandenen Zeugen eingereiht, wobei nicht ganz klar ist, ob mit oder ohne Bezug zu der Unterscheidung ‚Geschehenes – Künftiges'. Weil es in den angeführten Beispielen darum geht, einen Rat zu erteilen und Ratschläge sich auf Künftiges beziehen, könnte durchaus gemeint sein, dass die Sprichwörter neben den Orakeldeutern eine weitere Art der Zeugnisse über Künftiges darstellen.

a1–2 „wie zum Beispiel Themistokles ...": Vgl. Herodot, *Historiae* VII, 141–143. Es geht in diesem Beispiel darum, wie der Begriff „hölzerne Mauer" des Orakels zu deuten ist: als die Mauern Athens oder die Schiffe der Athenischen Flotte.

a2 „die hölzerne Mauer meine, dass eine Seeschlacht geschlagen werden müsse (ὅτι ναυμαχητέον τὸ ξύλινον λέγειν τεῖχος)": Der übersetzte Text beruht auf einer Konjektur von Kassel (1971, 130), der als erster „λέγειν τεῖχος" einführt, sich dabei aber auf eine Emendation stützen kann, die der vetus translatio vorgelegen haben muss („dicere murum ..."). **β** liest anstelle dessen „λέγει τεῖχος", was sich schwer im Sinne der hier gegebenen Übersetzung konstruieren lässt, während **A** an dieser Stelle „τεῖχος λέγων" enthält (von Spengel bevorzugt), so dass syntaktisch Themistokles das Subjekt zu „λέγων" wird.

a3 „wie gesagt (ὥσπερ εἴρηται)": Wenn das meint ‚wie oben gesagt', trifft es nicht zu. Spengel (196) tilgt daher „εἴρηται" und liest „ὥσπερ μαρτύρια ἐστίν (sind wie Zeugnisse)".

a5 „Erweise niemals ...": Traditionelles Sprichwort.

a6–7 „Einfältig ist ...": *Kypria*, Fragment 23 (Bethe). Die *Kypria* schildern die Vorgeschichte der Ilias; sie galten auch schon in der Antike als Homerisch, während sie von Clemens von Alexandrien (*Stromata* 6, 2, 19) dem Stasinos von Kypros zugeschrieben werden (= fragm. 22 Kinkel).

1376a8–1376a12 In diesem Abschnitt kommt Aristoteles auf die neu hinzugekommenen Zeugen zu sprechen, und zwar – ohne es ausdrücklich zu sagen – zunächst auf die, die nicht selbst in das Gerichtsverfahren involviert sind. Darunter versteht Aristoteles offenbar bekannte Persönlichkeiten, die Urteile zu ähnlichen Fällen abgegeben haben.

a9–11 „wie zum Beispiel Euboulos ...“: Euboulos, Fragment 1 (Sauppe). In den Kommentaren wird diskutiert, ob in diesem Beispiel Platon der Philosoph oder Platon der Komiker gemeint ist. Gaiser (1979) argumentiert, dass der Philosoph gemeint sei. Euboulos ist ein bekannter Athener Politiker (ca. 405–330 v. Chr.).

1376a12–1376a17 Schließlich gibt es neu hinzugekommene Zeugen, die selbst in den Prozess involviert sind und bei nachweisbarer Falschaussage Strafen befürchten müssen. Verglichen mit den bisher genannten Zeugen, haben sie jedoch nur eine eingeschränkte Aufgabe, insofern sie nur bezeugen können, ob etwas stattgefunden hat oder nicht, während es ihnen nicht zukommt, den Vorgang zu bewerten. Außerdem sind sie wegen der Gefahr der Bestechlichkeit nicht so glaubwürdig.

Zur Zulassung von Zeugen im Athener Rechtssystem vgl. Mac Dowell (1963, 101–109).

a15–16 „die außerhalb Stehenden sind auch hinsichtlich dieser Dinge (sc. Zeugen) (οἱ δ' ἄπωθεν καὶ περὶ τοιούτων [πιστότατοι])“: Der folgende Satz beginnt mit „πιστότατοι“, so dass Kassel „[πιστότατοι (am glaubwürdigsten)]“ am Ende des vorliegenden Satzes als Dittographie streicht (1971, 130); wenn der Sinn des Satzes somit nicht mehr der ist, dass die außerhalb stehenden Zeugen am glaubwürdigsten sind, dann muss – was problemlos möglich ist – ergänzt werden, dass sie auch *Zeugen* hinsichtlich solcher Dinge sind, über die die involvierten Zeugen nichts aussagen dürfen.

1376a17–1376a21 Nach den Einteilungen der Zeugen geht es in diesem und im folgenden Abschnitt darum, was man sagt, wenn man keine Zeugen hat, bzw. wenn man für seine Sache Zeugen hat und den Wert der Zeugen herausstellen will. Hat man also zur Bestätigung keine Zeugen zur Verfügung, muss man sagen, (i.) dass man die Urteile aufgrund des Wahrscheinlichen bilden soll, (ii.) dass dies auch der Sinn der Formel „nach bestem Dafürhalten“ sei, (iii.) dass das Wahrscheinliche (im Unterschied zu lebenden Zeugen) nicht bestochen werden, und (iv.) dass das Wahrscheinliche nicht der Falschaussage überführt werden kann.

Nachdem bisher zum Thema der Zeugen, nur unterschiedliche Zeugengruppen unterschieden wurden, kehrt Aristoteles mit diesem Abschnitt zu dem am Anfang des Kapitels eingeschlagenen Verfahren zurück, als Topos unmittelbar das zu nennen, was man sagen muss, um ein entsprechendes Überzeugungsmittel überzeugend zu machen. – Bemerkenswert ist, wie das Urteilen aufgrund von Wahrscheinlichem ganz selbstverständlich als die einzige Alternative zur Anführung von Zeugen eingeführt wird. Dasselbe Muster bestimmt auch den ersten Topos des nächsten Abschnitts, durch welchen das Wahrscheinliche zugunsten von Zeugen diskreditiert werden soll.

1376a21–1376a23 Was man sagen muss, wenn man über Zeugen verfügt. Offenbar sind die in diesem Abschnitt gegebenen Anleitungen nützlich, wenn – wie etwa in Folge von Äußerungen wie den gerade genannten – der Eindruck besteht, dass Zeugen im Allgemeinen gar nicht glaubhaft seien oder weniger glaubhaft als das Wahrscheinliche. Im Einzelnen muss man sagen, dass das Wahrscheinliche für das Gericht gar nicht geeignet sei, und dass es der Zeugen überhaupt nicht bedürfe, wenn es schon genüge die Argumente/die Reden (οἱ λόγοι) zu betrachten.

a23 „wenn es schon ausreichen würde, die Sache aufgrund der Argumente zu betrachten“: Das ist eine überraschende Formulierung, denn man würde aufgrund der Gegenüberstellung von Zeugen und Urteilen aufgrund von Wahrscheinlichem an dieser Stelle einen Hinweis auf das Wahrscheinliche erwarten. Kann man daraus folgern, dass das Wahrscheinliche mit der Argumentation der Rede gleichgesetzt und die Argumentation der Bestätigung durch den Zeugen gegenübergestellt wird? Plausibel wäre das durch die in Kapitel I 2 betonte Dominanz der Wahrscheinlichkeitsschlüsse für die Rhetorik. Ausgenommen wäre dann aber in diesem Hinweis das Argumentieren aufgrund zwingender Indizien (Tekmerien), die – ähnlich wie ein Zeuge – eine von der Wahrscheinlichkeit unabhängige Bestätigung beisteuern. Nun sind solche Rückschlüsse auf die Theorie der rhetorischen Überzeugung wohl eher unstatthaft, weil an dieser Stelle nur der prima-facie-Eindruck ausgenutzt wird, dass die Alternative von Zeugen oder Wahrscheinlichkeitsschlüssen die Möglichkeiten der Gerichtsrede vollständig beschreibt.

1376a23–1376a29 Der vorliegende Abschnitt teilt die Inhalte der verschiedenen Zeugnisse ein: Sie können den Redenden selbst oder den Prozessgegner, und zwar entweder die Sache oder den Charakter der betreffenden Personen zum Inhalt haben. An Zeugnissen braucht daher kein Mangel zu bestehen: Wenn keines über die Sache zur Verfügung steht, sucht man Zeugnisse über die eigene Tüchtigkeit oder die Verdorbenheit des Gegners.

1376a29–1376a33 Die Zeugen könnten noch weiter unterteilt werden: etwa danach, ob sie Freunde oder Feinde sind, oder danach, welches Ansehen sie genießen, usw. Darauf kann jedoch verzichtet werden, weil hierfür dieselben Topen einschlägig sind, aus denen die Enthymeme formuliert werden.

Das Verfahren, eine anfallende Unterscheidung mit Verweis auf entsprechende Ausführungen an einer anderen Stelle auszusparen, ist in der *Rhetorik* üblich. Die nähere Formulierung dieser Stelle gibt aber Anlass zu Fragen. Erstens wirkt der Hinweis auf die Topen, aus denen die Enthymeme gebildet werden, so, als wolle er die vorliegenden Ausführungen von der Behandlung der Enthymeme distanzieren. Kann man den Schluss ziehen, dass die Formeln, die dem Redner im vorliegenden Kapitel an die Hand gegeben werden, nicht als enthymembildend angesehen werden? Das hätte einen angenehm klärenden Effekt für den Begriff des Enthymems, denn in der Tat scheint die Betonung der meisten Topen in I 15 nicht darauf zu liegen, dass von bestimmten Prämissen zu bestimmten Konklusionen übergegangen wird. Oft genügt die Anführung vorgefertigter Feststellungen, wie z.B. ‚Es zeichnet den besseren Menschen aus, eher das ungeschriebene als das geschriebene Gesetz zu gebrauchen‘ (wobei das Vorgefertigtsein der in I 15 empfohlenen Bemer-

kungen neben der fehlenden Prämissen-Konklusions-Form natürlich ein eigenes Merkmal darstellt). Zweitens sind die angeführten Themen ‚Freunde, Feinde' und ‚guter Ruf, schlechter Ruf' bisher so gut wie gar nicht behandelt worden; ‚so gut wie gar nicht' heißt: mit Ausnahme kurzer Bemerkungen in I 5. Der Vorverweis auf die Behandlung der Feindschaft in II 4 (wie ihn Grimaldi gibt), ist nicht unproblematisch, weil es bei den Topen zur Emotionserregung gerade nicht oder nicht unmittelbar um Enthymeme geht.

1376a33–1376b2 Dritter Bestandteil der kunstfremden Überzeugung: Verträge (συνθῆκαι): Man kann sie mit Hilfe von Argumenten (mit Hilfe der Rede?) in ihrer Bedeutung steigern oder herabsetzen und sie glaubwürdig oder unglaubwürdig machen. Dabei muss unterschieden werden, ob sie uns oder dem Gegner nützen.

1376b2–1376b5 Um einen Vertrag glaubwürdig oder unglaubwürdig zu machen, muss man dasselbe beachten, wie bei den Zeugen, denn die Glaubwürdigkeit eines Vertrags hängt vom Unterzeichnenden oder vom Hüter des Vertrages ab.

1376b6–1376b11 Ist das Bestehen eines Vertrages, der der eigenen Sache dient, anerkannt, muss seine Bedeutung gesteigert werden. Dazu sagt man, der Vertrag sei ein eigentümliches, eingeschränkt gültiges Gesetz, und *Nomoi* machten die dem Gesetz entsprechenden Verträge gültig, und überhaupt sei der Vertrag eine Art von Gesetz, so dass man durch die Aufhebung desselben *Nomoi* aufhebt.

Während die früheren Abschnitte des Kapitels, die vom Redner zu benutzenden Äußerungen durch die Formulierung „καὶ ὅτι" mit einem zu ergänzenden „λεκτέον" einführten, geht Aristoteles hier wie in den folgenden Abschnitten dazu über, das, was der Redner sagen soll, in einfacher direkter Rede darzustellen. Dabei handelt es sich um eine vereinfachte, vielleicht auch durch Flüchtigkeit entstandene, sprachliche Form. Dass es aber darum geht anzuführen, was der Redner sagen soll, und nicht darum, was die Meinung des Autors über Verträge usw. ist, bleibt jedem ernst zu nehmenden Zweifel entzogen: Schließlich wird die Bedeutung des Vertrags als Mittel der Überzeugung oder Beweisführung nur dadurch gesteigert, dass man *sagt*, Verträge seien Gesetze usw.

1376b11–1376b14 Außerdem sagt man, um die Bedeutung eines Vertrags zu steigern, dass die meisten und gerade die freiwilligen Übereinkünfte auf Verträgen beruhen, so dass man, wenn die Verträge ungültig würden, den geschäftlichen Verkehr zwischen den Menschen aufhebt.

1376b15–1376b19 Die folgenden Topen sind für den Fall bestimmt, dass ein Vertrag der von uns zu vertretenden Sache entgegensteht. Dafür kann man zunächst an die oben ausgeführten Topen bei einer widrigen Gesetzeslage anknüpfen: Man muss nämlich sagen, dass es abwegig wäre, wenn wir nicht richtig abgeschlossene Verträge notwendig befolgen müssten, während wir uns an nicht richtig erlassene Gesetze nicht zu halten brauchen.

1376b19–1376b23 Man muss sagen, (i.) dass der Richter wie ein Schiedsrichter sei und deswegen auf die größtmögliche Gerechtigkeit und nicht auf Dinge wie

Verträge achten müsse und (ii.) dass das Gerechte nicht aus Betrug und Zwang zustande kommt, Verträge aber schon.

1376b23–1376b29 Man muss prüfen, (i.) ob dem betreffenden Vertrag (der unserer Sache entgegengesetzt ist) ein geschriebenes oder ungeschriebenes Gesetz, und zwar im ersten Fall entweder in der eigenen oder in einer fremden Stadt entgegensteht, (und dies dann sagen), (ii.) ob dem betreffenden Vertrag ein früher oder später geschlossener Vertrag entgegensteht. Im ersten Fall kann man sagen, dass der frühere Vertrag der gültige ist, im zweiten Fall, dass der spätere auf Betrug beruht.

1376b29–1376b30 Man muss auf das Nützliche sehen und prüfen, ob der betreffende Vertrag irgendwie den Interessen der Richter entgegensteht, und was es dergleichen noch gibt.

1376b31–1377a1 Vierter Bestandteil der kunstfremden Überzeugung: Die Folterungen (βάσανοι) bzw. die durch Folterung erlangten Aussagen. Weil bei der Folterung Zwang im Spiel ist, scheint an den dadurch erlangten Aussagen etwas Glaubhaftes zu sein. Es ist daher leicht zu sehen, welche Möglichkeiten der Redner hat, um die Bedeutung solcher Aussagen zu steigern oder zu verringern.

Unterstützt eine solche Aussage die eigene Sache, muss man sagen, dass allein durch Folterung erlangte Zeugnisse glaubwürdig seien.

Vgl. zum Thema Folter auch die *Rhetorik für Alexander*, Kap. 16.

1377a1–1377a7 Steht eine solche Aussage der eigenen Sache entgegen oder nützt sie der gegnerischen Seite, kommt man auf die unter Folterung erlangten Aussagen im Allgemeinen zu sprechen. Man muss sagen, dass solche Aussagen um nichts mehr glaubhaft seien als andere, weil die einen standhaft ausharren (und daher nicht die Wahrheit sagen) und die anderen eher bereit sind zu lügen. Am besten hält man für beide Arten von Fällen tatsächlich geschehene Exempel bereit, die die Richter kennen.

a2 „[ihre Wahrheit (τἀληθῆ)]“: In **ω** enthalten, von Muretus ausgelassen, und von Kassel als fremder Zusatz eingeklammert.

a4 „[als dass man die Wahrheit sagt (ἢ τἀληθῆ)]“: In **ω** enthalten, von Kassel eingeklammert.

1377a7^{a}–1377a7^{d} Ausschmückende Wiederholung von 1377a3–6: Durch Folter erlangte Aussagen sind nicht wahr, denn die einen halten die Torturen aus, weil sie eine steinerne Haut und eine starke Seele haben, die Feigen dagegen beschuldigen den erst besten, noch bevor sie die Torturen erblickt haben.

Diese Zeilen sind in der zuverlässigsten Handschrift, nämlich in **A**, enthalten; auch Anonymos (CAG 84) kommentiert diese Ausführungen. Indes handelt es sich ganz offenbar nur um eine Ausschmückung der vorangehenden Zeilen in einer für Aristoteles ungewöhnlichen Sprache. So gelangten seit Petrus Victorius u. a. Editoren wie Spengel, Bekker, Cope (1867, 201), Kassel zu der Auffassung, dass der Text nicht authentisch sein kann. Grimaldi (I 340) möchte zwar nicht mit derselben Sicherheit wie Ross und Freese die Zeilen in den Text mit aufnehmen, äußert aber zugleich Bedenken, die Zeilen ganz aus dem Text zu streichen, u. a.

weil er Victorius' Argument, Ausdrücke wie „mit steinerner Haut (λιθόδερμοι)" seien unaristotelisch, nicht als zwingend ansieht. Tatsächlich aber kann an der Einschätzung des Petrus Victorius kein ernsthafter Zweifel bestehen.

1377a7–1377a11 Fünfter Bestandteil der kunstfremden Überzeugung: Eide (ὅρκοι): Hinsichtlich der Eide gibt es zunächst zwei Möglichkeiten: Entweder man bietet dem Gegner eine Eidformel an, die dieser beschwören soll oder man lässt sich selbst unter Eid nehmen. Je nachdem, ob man nun beides oder keines von beiden tut, oder ob man das eine, aber nicht das andere davon tut, ergeben sich vier Möglichkeiten. (Vgl. zum Thema Eide auch die *Rhetorik für Alexander*, Kap. 17.)

Die größte Schwierigkeit beim Verständnis dieser Ausführungen liegt in den griechischen Ausdrücken „ὅρκον διδόναι (wörtl.: einen Eid geben)" und „ὅρκον λαμβάνειν (wörtl.: einen Eid nehmen)"; das Vokabular für die Verwendung von Eiden unterliegt nämlich aufgrund der unterschiedlichen Gesetzeskontexten starken Schwankungen (vgl. zum Thema und der wechselnden Terminologie: Bonner/ Smith (1938, II 162ff.)). Weitere Information zu den Eiden bei Mordanklage in: Mac Dowell (1963, 90–100). So ist die Formulierung „ὅρκον λαμβάνειν" bei LSJ nur mit Bezug auf die vorliegenden Ausführungen nachgewiesen (vgl. λαμβάνειν: A. II. 1. f. und ὅρκος). Es geht an dieser Stelle um Eide der beiden Prozessparteien; die folgenden Ausführungen beziehen sich offenbar auf die Rechtspraxis, dass dem Gegner eine Formulierung für den Eid vorgelegt werden kann (ὅρκον διδόναι – den Eid geben), die die Gegenpartei entweder akzeptiert oder zurückweist. Die Zurückweisung bedeutet, dass kein Eid geleistet wird, die Annahme des Eides, dass der Eid auf die vorgelegte Formel ablegt wird (ὅρκον λαμβάνειν – einen Eid nehmen). Schwierigkeiten bereitet diese Sprachregelung unter anderem deshalb, weil das deutsche ‚einen Eid leisten' eine Aktivität ausdrückt und dies dieselbe Aktivität zu sein scheint, die durch die wörtliche Übersetzung ‚einen Eid geben' bezeichnet wird, während die Formulierung ‚einen Eid nehmen' einen eher passiven Vorgang auszudrücken scheint. Ein heilloses Durcheinander ist auf diese Weise in der Übersetzung von Sieveke entstanden, der „ὅρκον διδόναι" abwechselnd mit „einen Eid leisten" und „einen Eid bieten/anbieten" und „ὅρκον λαμβάνειν" zunächst mit (der mehrdeutigen Formulierung) „einen Eid entgegennehmen" übersetzt, dann aber dazu übergeht, „ὅρκον λαμβάνειν" als „einen Eid leisten lassen" und „einen Eid akzeptieren" wiederzugeben.

Die vorliegende Übersetzung bedient sich also der folgenden Sprachregelung:

ὅρκον διδόναι = einen Eid bieten/anbieten (engl.: to dictate, to administer an oath); d.h. dem Gegner eine Formulierung mit der Aufforderung, sie zu beeiden, vorlegen

ὅρκον λαμβάνειν = einen Eid leisten, i.S.v. einen Eid auf die vorgelegte Formulierung ablegen

Damit kann das Programm für die nächsten Abschnitte wie folgt strukturiert werden:

Man bietet keinen Eid an	(1377a11–15)
Man leistet keinen Eid	(1377a15–21)

Man leistet einen Eid	(1377a21–25)
Man bietet einen Eid an	(1377a25–29)
Kombinierte Fälle	(1377a29–b3)

a7–8 „eine vierfache Unterscheidung“: Damit sind nicht die vier elementaren Möglichkeiten ‚einen Eid leisten/nicht leisten, einen Eid bieten/nicht bieten‘ gemeint, sondern die vier Kombinationsmöglichkeiten, die in 1377a29–b3 erneut und ohne weitere Kommentare aufgelistet werden. Nach der Behandlung der vier elementaren Möglichkeiten wird nämlich klar sein, woraus man seine Bemerkungen für die vier Kombinationsmöglichkeiten zusammensetzen muss. Aristoteles scheint also davon auszugehen, dass man sich hinsichtlich des Eides immer in einer ‚kombinierten‘ Situation befindet.

1377a11–1377a15 Man bietet keinen Eid an. Dann muss man sagen, (i.) dass die Leute leichthin falsche Eide abgeben, (ii.) dass der, der den Eid geleistet hat, selbst keinen Eid anbieten wird, weil er hofft, dass man den, der keinen Eid geleistet hat (weil ihm keiner angeboten wurde) verurteilen wird, (iii.) dass man den Richtern mehr traue als dem anderen.

Nach diesem Abschnitt ist bereits klar, worin das Risiko beim Anbieten eines Eides besteht: Wenn der Gegner den Eid leistet, gewinnt seine Position dadurch an Glaubwürdigkeit; das ist ein Vorteil, den man nicht wieder einholen kann, wenn der Gegner einem nicht seinerseits einen Eid anbietet.

a11 „(dann muss man sagen), dass (ὅτι)“: Hier wie in den folgenden mit „ὅτι“ eingeleiteten Bemerkungen muss man „λεκτέον“ oder eine andere Form von „λέγειν“ ergänzen, was auch Grimaldi (I 341) bestätigt. Ein deutlicher Beleg ist unten, 1377a29f.: „Weil also für jeden einzelnen Fall deutlich ist, wie man reden soll“. Vgl. dazu die Anmerkung zu 1375a29. Unsinnig wäre es, in diesem Abschnitt „keinen Eid leisten“ zu übersetzen (wie es Sieveke tut), während der Topos selbst Äußerungen nennt, die den Nachteil desjenigen thematisieren, der keinen Eid leisten kann, während der andere ihn geleistet hat. Diesem offenkundigen Widerspruch weicht Sieveke aus, indem er „ὅτι“ nicht im Sinne von „man muss sagen, dass“, sondern mit „weil“ übersetzt, so als gebe das Folgende den objektiven Grund dafür an, warum man keine Eide leisten soll. Das wäre eine noch erwägenswerte Übersetzungsalternative, wenn sie sich auch für die folgenden Abschnitte durchhalten ließe; schon im folgenden Abschnitt geht Sieveke jedoch zum Konjunktiv der indirekten Rede über, womit er zugesteht, dass es um das geht, was als Begründung *gesagt* werden soll. Das müsste aber mit demselben Recht auch für den vorliegenden Abschnitt gelten. Wenn das wiederum zugestanden ist, kann es unmöglich darum gehen, dass der Redner das Leisten eines Eides verweigern würde.

a13–15 „dass das bessere Risiko das bei Richtern ist ...“: Wie passt das zum vorliegenden Fall? Möglicherweise so: Man bietet dem Gegner keinen Eid an, sondern vertraut den Fall ohne Eid der Entscheidung der Richter an, weil das Risiko, dass sie ihr Urteil missbräuchlich (d.h. möglicherweise: unter Verstoß gegen den Richtereid) fällen, geringer ist als das Risiko, dass der Gegner einen Meineid leistet (was

deswegen ein Risiko darstellt, weil sich die Richter durch einen geleisteten Eid gebunden fühlen).

1377a15–1377a21 Man leistet keinen Eid. Dann muss man sagen, (i.) dass ein Eid für Geld zu bekommen ist, (ii.) dass man den Eid geleistet hätte, wenn man ein verkommener Mensch wäre, (iii.) dass die Aufforderung, einen Eid zu leisten, ungleich ist, wenn man sie an einen Frommen oder wenn man sie an einen Gottlosen richtet.

(1.) Wer den Eid nicht leistet, muss, wie hier deutlich wird, den Eindruck vermeiden, er wolle nur dem Meineid entgehen. Dafür muss er die Glaubwürdigkeit von Eiden allgemein herabspielen.

(2.) Der in (iii.) vorausgesetzte Gedanke, dass die Praxis der Beeidung unter gottlosen Bürgern die wenigen Frommen benachteiligt, findet sich auch in Platon, *Nomoi* XII 948b-e, wo die Einrichtung des Eides auf Rhadamanthys zurückgeführt wird: unter gottesfürchtigen Bürgern konnten Prozesse durch Eide nämlich rasch erledigt werden. Unter den gegenwärtigen Umständen, wo die Mehrzahl der Bürger gar nicht mehr an Götter glaubt, sollten Eide dagegen verboten werden; vgl. *Nom.* 948d-e: „Denn es wäre doch schrecklich, wenn man angesichts der vielen Prozesse, die in einem Staat vorkommen, genau wüsste, dass fast die Hälfte der Bürger Meineidige sind und dass sie trotzdem bei den gemeinsamen Mahlzeiten ganz ungeniert miteinander zusammentreffen und auch bei sonstigen Versammlungen und bei privaten Zusammenkünften einzelner Bürger." (Übersetzung: Schöpsdau/Müller)

a16–19 „Und dass man den Eid geleistet hätte, wenn man ein verkommener Mensch wäre … nicht aber wegen eines Meineids": Die Äußerung, mit der hier die Verweigerung eines Eides erklärt werden soll, ist kompliziert und schwer nachvollziehbar („obscure": Cope/Sandys (I 288)). Ein Vorschlag zur Klärung wäre der: Man hätte den Eid geleistet, wenn man schlecht wäre, nun ist man aber tugendhaft und leistet den Eid daher nicht. Wie das? Man nimmt mit besseren Gründen an, dass jemand um eines Gewinnes willen schlecht ist, als dass er ohne Aussicht auf Gewinn schlecht ist. Der Gewinn wäre der Vorteil im Prozess oder das Bestechungshonorar, wenn man den Eid leistet. Durch das Verweigern des Eides zeigt man, dass man nicht auf den Vorteil aus ist. Der Verzicht auf den Vorteil, den man durch das Leisten eines Eides gehabt hätte, bezeugt gerade die Tugendhaftigkeit. Zugespitzt formuliert, handelt es sich also um einen Fehlschluss, zu dem man die Richter verleiten will: Wer einen Eid leistet, tut es um des Vorteils willen und ist daher schlecht; *daher* verzichtet der, der keinen Eid leistet, auf einen möglichen Vorteil, und beweist damit seine Tugend. – Hinsichtlich der im Anschluss an Kapitel I 9 geführten Debatte über den Inhalt der populären Moral, ergibt sich aus dieser Stelle auf erfreulich unzweideutige Weise, dass die Verbindung von Tugend mit dem Verzicht auf Vorteilnahme ohne jeden Kommentar vorausgesetzt werden kann.

a19–21 „der Ausspruch des Xenophanes …": Xenophanes 21A14 (Diels/Kranz). Die Verwendung dieses Topos scheint zunächst dann sinnvoll, wenn man den Eid verweigert, während der Gegner ihn geleistet hat. Auch ohne dies wäre eine solche

Äußerung möglich, wenn man sie nicht zum Vergleich mit einem wirklichen Gegner, sondern zum Vergleich mit einer anderen gedachten Person in derselben Situation vorbringt: ‚Wenn an meiner statt ein Gottloser stünde, dann würde er den Eid leisten; nicht damit zu vergleichen ist, wenn ich hingegen ...".

a19–20 „nicht gleich für einen Gottlosen, wie wenn sie an einen Frommen ergeht (πρὸς εὐσεβῆ)": Die Übersetzung erfolgt in Übereinstimmung mit Kennedy und Grimaldi; vgl. Grimaldi (I 344): „A challenge made to a god-fearing man is not itself the same challenge to a godless man." Die traditionelle Auffassung findet sich beispielsweise bei Freese: „it is unfair for an impious man to challenge a pious one".

1377a21–1377a25 Man leistet einen Eid. Dann muss man sagen, (i.) dass man sich selbst traut, dem Gegner aber nicht, (ii.) dass es für einen Frommen das Gleiche bedeutet, ob er den von einem Gottlosen oder den von irgendeinem anderen angebotenen Eid leistet, (iii.) dass es schlimm ist, wenn man keinen Eid für Dinge leisten will, für die man von den Richtern fordert, nur nach abgelegtem Eid zu richten.

a22–24 „den Ausspruch des Xenophanes": siehe oben, Xenophanes, Fragment 21A14 (Diels/Kranz).

1377a25–1377a29 Man bietet einen Eid an. Man muss sagen, (i.) dass es fromm ist, sich durch den Eid den Göttern anzuvertrauen, (ii.) dass der andere keine weiteren Richter verlangen soll (außer den Göttern, denen er sich im Eid anvertraut?), (iii.) dass es abwegig ist, keinen Eid für die Dinge ablegen zu wollen, für die man von anderen einen Eid verlangt.

1377a29–1377b3 Kombinierte Fälle. Was man sagen muss, wenn (i.) einer einen Eid leistet, aber keinen anbietet, (ii.) wenn einer einen Eid anbietet, aber keinen leistet, (iii.) wenn einer den Eid sowohl anbietet als auch leistet, (iv.) wenn einer keines von beidem tut, kann aus der Behandlung der einzelnen Fälle zusammengesetzt werden.

1377b3–1377b7 Wie schon in 1377a10f. bemerkt, muss man in Betracht ziehen, ob ein bereits geleisteter Eid – von einem selbst oder vom Gegner – vorliegt. Zunächst wird der Fall betrachtet, dass ein Eid, den man zuvor selbst geleistet hatte, der zu vertretenden Sache entgegensteht. Ist dieser Fall gegeben, muss man zwar das zuvor Beeidete zurücknehmen, dabei jedoch klar stellen, dass es sich um keinen Meineid handelt. Dazu muss man sagen, dass der Meineid ein Unrecht sei, dass zum Unrecht aber das Freiwillige gehöre, was man aber unter Zwang und Täuschung getan habe, sei nicht freiwillig, und somit kein Unrecht und also auch kein Meineid.

b4 „denn das Unrechttun erfolge freiwillig": Vgl. I 10, 1368b6f.: „‚Unrechttun' soll also definiert sein als: freiwillig jemandem gegen das Gesetz schaden".

b5 „was man aber unter Zwang und aufgrund von Täuschung tut ...": Vgl. I 10, 1368b9f.: „‚Freiwillig' tut man alles das, was man wissentlich und ohne Zwang tut".

1377b7–1377b11 Wenn ein vom Gegner zuvor geleisteter Eid der Sache des Gegners entgegensteht, muss man sagen, (i.) dass man alles aufhebt, wenn man nicht bei dem bleibt, was man geschworen hat, sowie (ii.) zu den Richtern, dass die Gegner von ihnen verlangen bei dem zu bleiben, was sie geschworen haben, während sie es selbst nicht tun. Weitere Steigerungsmittel lassen sich hinzuziehen.

ZWEITES BUCH

Kapitel 1

Inhalt: Schematischer Rückblick auf Buch I (1377b16–20). Weil die Rhetorik auf das Urteil des Hörers gerichtet ist, muss sie sich auch der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel, der Charakterdarstellung des Redners und der Emotionserregung, bedienen; rhetorische Funktion der Charakterdarstellung (1377b21–29). Vergleich der nicht-argumentativen Methoden im Hinblick auf die Gerichts- und die Beratungsrede (1377b29–31). Die rhetorische Funktion der Emotionserregung; der Einfluss der Emotionen auf das Urteil (1377b31–1378a6). Bei der Charakterdarstellung geht es darum, dass der Redner glaubwürdig erscheint; für die Glaubwürdigkeit gibt es genau drei Ursachen: Klugheit, Tugend und Wohlwollen (1378a6–20). Definition der Emotionen. Man muss bei jeder Emotion drei Momente unterscheiden, über die der Redner verfügen muss, wenn er die Emotion erregen will (1378a20–30).

Anmerkungen

1377b16–1377b20 Der erste Absatz fasst schematisch die Ausführungen des vorangegangenen Buches zusammen: Behandelt wurden die Elemente, aus denen (ἐκ τίνων) man zuraten/abraten, loben/tadeln, anklagen/verteidigen muss. Eigens angeführt werden auch die „Meinungen und Sätze", über die die Enthymeme handeln und aus denen sie gebildet werden.

(1.) *Meinungen und Sätze:* Die drei Paare „zuraten/abraten", „loben/tadeln", „anklagen/verteidigen" vertreten klarerweise die drei Redegattungen: es handelt sich um dieselben Sprechhandlungen, mit denen in Kapitel I 3 die Dreiteilung der Redegattungen gerechtfertigt wurde (1358b9–13), und auch der letzte Satz des Abschnitts hebt hervor, dass im ersten Buch die besonderen Elemente der einzelnen Redegattungen behandelt wurden. Dass die „Meinungen und Sätze (δόξαι καὶ προτάσεις)" eigens als Thema des ersten Buches angeführt werden, lässt verschiedene Deutungen zu: Sind sie von den „Quellen, aus denen" man zuraten/abraten, loben/tadeln, anklagen/verteidigen muss, verschieden oder handelt es sich um eine andere Formulierung für dieselbe Sache? Der flexible und wechselnde Wortgebrauch im ersten Buch lässt beide Möglichkeiten offen. So könnte man im Sinne

der ersten Möglichkeit vermuten, Aristoteles wolle zwischen Topen und Sätzen („Protasen") unterscheiden, doch scheint er auch in Buch I nicht sehr bemüht, beides auseinander zu halten, und die besondere Form der Topen in diesem Buch legt nicht nur die enge Verbindung zwischen einem einzelnen Topos und einem bestimmten Satz oder einer Meinung nahe, sondern lässt äußerstenfalls sogar zu, dass auf dasselbe Argumentationselement, wie es im Text aufgeführt ist, einmal als „Topos" Bezug genommen wird – nämlich dann, wenn im Vordergrund die Funktion steht, zu einem Falltyp und der angestrebten Konklusion eine passende Prämisse zu finden – das andere Mal aber als „Satz" – und das immer dann, wenn nicht der Topos als Instrument zur Auffindung einer geeigneten Prämisse, sondern die aus einem bestimmten Topos jeweils resultierende Prämisse selbst gemeint ist.

(2.) *Kap. II 1 als Gelenkstelle zwischen spezifischen und gemeinsamen Sätzen?* Indem Aristoteles an dieser Stelle betont, dass die Ausführungen des ersten Buches den spezifischen Elementen der drei Redegattungen gegolten haben, scheint er hier eine Gelenkstelle zwischen der Behandlung der einzelnen Gattungen bzw. der gattungsspezifischen Überzeugungselemente und der Behandlung der gattungsübergreifenden Überzeugungsmittel einrichten zu wollen. Dies entspricht einerseits dem tatsächlichen Aufbau der Schrift, insofern die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel der Emotionserregung und der Charakterdarstellung, die im Anschluss an das erste Kapitel behandelt werden, tatsächlich keine gattungsspezifischen Einschränkungen mit sich führen. Andererseits hat man Anlass, die Behandlung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel an dieser Stelle als Einschub anzusehen; denn erstens wurde in der Disposition am Ende von I 2 (1358a26–35) angekündigt, dass zunächst die spezifischen und dann die übergreifenden Topen behandelt werden sollen, weshalb man erwarten konnte, dass sich die Behandlung der übergreifenden Topen an die der spezifischen Topen oder Sätze, also an die Ausführungen von I 14 oder I 15, anschließen würde. Zweitens wird, nachdem die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel vollständig abgehandelt sind, die Behandlung der allgemeinen Topen in Kapitel II 18 mit einer Bemerkung eingeleitet, die offenbar ebenfalls als Gelenkstelle zwischen spezifischen und allgemeinen Topen konzipiert ist; vgl. 1391b23–28: „… weil aber über alle von ihnen die Meinungen und Sätze erfasst sind, aus denen man die Überzeugungen hervorbringt, wenn man eine beratende Rede, eine vorführende Rede hält und wenn man Streitfälle behandelt, (weil) aber ferner auch darüber Bestimmungen gegeben wurden, woraus man die Reden charaktervoll machen kann, bleibt uns jetzt nur noch, die gemeinsamen Dinge durchzugehen". Zwar spricht Aristoteles an dieser Stelle auch davon, dass gezeigt wurde, „woraus man die Reden charaktervoll (ἠθικός) machen kann", jedoch ist bei dieser Formulierung ebenfalls Vorsicht geboten: Aufgabe der „Charakter"-Kapitel II 12–17 ist es nicht zu zeigen, wie man einer Rede eine charaktervolle Färbung gibt oder wie man ihr durch verschiedene Charaktere unterschiedliche Färbungen gibt: dies mag zwar ein sekundärer Zweck dieser Kapitel sein, jedoch entspricht die so beschriebene Aufgabe nicht dem Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung.

(3.) *Die Aufgabe des vorliegenden Abschnitts:* Eine Deutung der vorliegenden Stelle, die außerdem dem tatsächlichen Aufbau des zweiten Buches entspricht, könnte daher etwa so lauten: Zu Beginn des zweiten Buches geht es an erster Stelle

darum, die Behandlung aller gattungsspezifischen Überzeugungselemente als beendet zu erklären und den Übergang zu gattungsübergreifenden Aspekten der Überzeugung herzustellen. Letztere können sowohl die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel als auch die am Schluss von Kapitel I 2 angekündigten allgemeinen Topen umfassen (wobei daran zu erinnern ist, dass darunter nicht allein die Topen aus den Kapiteln II 23–24, sondern u.a. auch die Topen über das Mögliche/Unmögliche usw. fallen). Weil aber aus irgendeinem, uns nicht bekannten Grund, die Behandlung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel der Behandlung der allgemeinen Topen vorgezogen wird, muss der Anfang des zweiten Buches nicht nur den Übergang von spezifischen zu nicht-spezifischen Aspekten herstellen, sondern (entgegen der Disposition von I 2) auch eine Parenthese eröffnen, in der die Behandlung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel ihren Platz hat. Dies zu tun ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts 1377b21–29.

b16 „Die Quellen, aus denen (Ἐκ τίνων ...)“: Die Präposition „ἐκ“ hat für die Interpretation der *Rhetorik* daher Bedeutung erlangt, weil Solmsen (1927) darauf beharrte, dass Enthymeme entweder *aus* Protasen/Prämissen oder *aus* Topen gebildet sein müssten (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6, Rubrik (ix.)). Wenn nun aber ein Topos ein Instrument zur Ermittlung von Prämissen ist, dann spricht nichts dagegen, dass Enthymeme in dem einen Sinn aus Prämissen, und in einem anderen Sinn aus Topen gebildet sind. Die Präposition „ἐκ“ kann beide Verhältnisse zum Ausdruck bringen, aber sie meint dabei jeweils etwas anderes. Vgl. dazu Raphael (1974, 164f.): „He (Solmsen; d. Verf.) is wrong to imply that an argument can come *either* ἐκ τόπων *or* ἐξ εἰκότων καὶ σημείων but not from both. In fact ἐκ τίνων is ambiguous between ‚constituted by something‘ and ‚dependent on something‘. ... An enthymeme is a syllogism ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων (*Rhet.* I.2.1357 a 31) because it is composed of premises which are probabilities or signs. But when Aristotle says that enthymemes are derived ἐκ τόπων (*Rhet.* I.2.1358 a 30), he means that enthymemes can be justified by certain grounds.“

b19 „Überzeugungen (πίστεις)“: Während der Plural zu „πίστις“ sonst im Text der *Rhetorik* vorzüglich dazu gebraucht wird, die Mehrzahl der Überzeugungsmittel zu kennzeichnen, womit in der Regel die Lehre von den drei kunstgemäßen Methoden (Charakter, Emotion, Argument) gemeint ist, scheint sich der Plural hier auf die Überzeugungsweisen in den verschiedenen Redegattungen zurückzubeziehen, so dass nicht der Unterschied zwischen Charakterdarstellung, Emotionserregung und beweisender Argumentation gemeint sein kann. Von den drei in der *Rhetorik* dominierenden Bedeutungen von „πίστις“ (der Vorgang des Überzeugens – der daraus resultierende Zustand bei der überzeugten Person – Weise, Methode oder Mittel der Überzeugung) kommt hier also der Verweis auf eine Mehrzahl von Überzeugungsvorgängen oder auf eine Mehrzahl von Überzeugungsweisen in Frage, wobei im letzteren Fall lediglich ein Unterschied zwischen der argumentativen Überzeugung in den verschiedenen Gattungen, nicht aber der (sonst gemeinte) Unterschied zwischen der argumentativen und den beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln gemeint sein kann.

b19–20 „Enthymeme“: Hier wird „Enthymem“ offenbar als pars pro toto für

den ganzen Bereich der beweisenden Überzeugung gebraucht, wozu neben dem Enthymem auch die rhetorische Induktion, das Beispiel, gehört.

1377b21–1377b29 Bereits in Kapitel I 2 hatte Aristoteles die Lehre von den drei kunstgemäßen Überzeugungsmitteln (Charakterdarstellung, Emotionserregung, Argumentation) eingeführt, sich dann aber für den Rest des ersten Buches ganz der argumentierend-beweisenden Methode, die „durch das Argument selbst" zustande kommt, zugewandt. Im vorliegenden Abschnitt werden nun die beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel, die Charakterdarstellung des Redners und die Erregung von Emotionen beim Hörer, erneut eingeführt und ihre Bedeutung für das Ziel des Redners kurz erläutert. Um diese thematische Erweiterung vorzunehmen, erinnert Aristoteles daran, dass es in der Rhetorik um ein Urteil geht und dass es deswegen nicht genügt, auf das Argument selbst und seine Beweiskraft zu sehen. Im Hinblick auf das Urteil, das der Redner beim Zuhörer bewirken will, kommt es ebenfalls darauf an, welche Meinung der Hörer über den Redner hat und in welchem emotionalen Zustand sich der Hörer befindet.

(1.) „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht (ἐπεὶ δ' ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική)": Diese deutliche Ausrichtung der Rhetorik auf das Urteil des Zuhörers könnte man als Inkonsistenz gegenüber Aussagen aus Kapitel I 1 und I 2 ansehen, wo es heißt, das Werk der Rhetorik sei nicht das Überzeugen, sondern die Betrachtung des an jeder Sache Überzeugenden (vgl. 1355b10f.). In den Anmerkungen zu diesem Textabschnitt wurde eine Interpretation vorgeschlagen, in der die beiden Aussagen nicht als unvereinbar angesehen werden müssen; eine Akzentverschiebung gegenüber dem Anliegen der Kapitel I 1 und I 2, die Rhetorik als eine analytische Wissenschaft des Überzeugendseins zu etablieren versuchen, mag man trotzdem sehen.

Andererseits ist die Ausrichtung der Rhetorik auf das Urteil des Hörers nicht neu; schon in Kapitel I 3 hieß es „Notwendig aber ist der Zuhörer entweder einer, der betrachtet, oder einer, der urteilt – und zwar einer der entweder über Geschehenes oder über Zukünftiges urteilt. Einer, der über Zukünftiges urteilt, ist zum Beispiel das Mitglied der Volksversammlung, einer der über Geschehenes urteilt, ist zum Beispiel der Richter. Derjenige, der über die Fähigkeit urteilt, ist der Betrachtende." (1358b2–6) Unmittelbar zuvor wurde dieser entweder urteilende oder betrachtende Zuhörer als das Ziel des Redens festgemacht: „und das Ziel (des Redens) bezieht sich auf diesen letzteren, ich meine den Hörer". Allerdings lässt sich das Urteil als Ziel der rhetorischen Bemühung nur für zwei Redegattungen, die beratende und die gerichtliche Rede nachvollziehen, während für die darstellende Rede bzw. Lobrede ausdrücklich gesagt wird, dass der Zuhörer darin „betrachtet". Dass Aristoteles bei der Anwendung des Grundsatzes, es komme allgemein auf das Urteil des Hörers an, im Fall der Lobrede in Schwierigkeiten gerät, passt zu dem Umstand, dass auch im vorliegenden Abschnitt die Lobrede stillschweigend umgangen wird.

(2.) „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht ..., ist es notwendig, nicht nur auf das Argument zu sehen": Die Art des Zusammenhangs, der hier behauptet wird, ist unklar; mindestens folgende Interpretationen kommen in Betracht:

(i.) Für ein Urteil im vollen und eigentlichen Sinn des Wortes ist es erforderlich, nicht nur die Beweiskraft des Arguments, sondern auch die nichtargumentativen Aspekte zu berücksichtigen. Die hier beschriebene Notwendigkeit ist also nicht durch Besonderheiten der Überzeugungssituation, sondern durch die Natur des Urteilens begründet.

(ii.) Bestimmte Merkmale der menschlichen Praxis, über die in Zusammenhängen der öffentlichen Rede geurteilt werden soll, etwa ihre Komplexität und Unbeständigkeit, machen es erforderlich, in die Urteilsbildung nicht nur die Beweiskraft des Arguments, sondern auch bestimmte nicht-rationale Aspekte einfließen zu lassen (etwa weil die Allgemeinheit des beweisenden Arguments den besagten Merkmalen der menschlichen Praxis nicht gerecht wird).

(iii.) Um die Urteilsbildung bei den Zuhörern zu lenken, ist es in jedem Fall erforderlich, nicht nur auf die Beweiskraft des Arguments, sondern auch auf bestimmte nicht-argumentative Aspekte zu sehen. Anders als in (i.) und (ii.) ist die behauptete Notwendigkeit hier nicht in erster Linie durch die Natur des Urteilens oder durch die Natur des zu beurteilenden Gegenstandes, sondern durch die Umstände der rhetorischen Überzeugungsbemühung bedingt. Dies gilt auch für die folgende Interpretation:

(iv.) Um die Urteilsbildung bei den Zuhörern möglichst in jedem Fall erfolgreich beeinflussen zu können, ist es erforderlich, nicht nur auf die Beweiskraft des Arguments, sondern auch auf bestimmte nicht-argumentative Aspekte zu sehen. Anders als in (iii.) geht es in dieser Interpretation nicht darum, dass für jede Urteilsbildung eine Ergänzung von argumentativen und nicht-argumentativen Aspekten erforderlich ist. Es geht allein darum, dass der Redner bei Vernachlässigung der nicht-argumentativen Aspekte in vielen Fällen nicht das von ihm intendierte Urteil erzeugen wird, obwohl es ihm bei einer vollständigen Verwendung der kunstgemäßen Überzeugungsmittel möglich wäre, ein solches Urteil zu erreichen.

Vergleich der vier Interpretationen: Der entscheidende Unterschied zwischen den Interpretationen (i.) und (ii.) einerseits und (iii.) und (iv.) andererseits besteht darin, dass die ersten beiden Interpretationen annehmen, allgemein sei zu einer richtigen, vollständigen oder angemessenen Urteilsbildung die Berücksichtigung der nicht-argumentativen Aspekte erforderlich, während die letzten beiden Interpretationen lediglich zur Kenntnis nehmen, dass die Urteilsbildung faktisch unter dem Einfluss solcher Faktoren steht, und von diesem Einfluss Gebrauch machen, sich aber einer Einschätzung darüber enthalten, ob diese Faktoren das Urteil in irgendeiner Weise besser, angemessener usw. machen. Während also (iii.) und (iv.) nur auf die Prinzipien der Überzeugung im Rahmen der öffentlichen Rede bezogen sind, setzen (i.) und (ii.) eine allgemeinere und grundsätzlichere Theorie des praktischen Urteilens voraus. Weil daher (i.) und (ii.) in Anbetracht des rhetorischen Rahmenthemas eine nicht unerhebliche Verschiebung der Fragestellung voraussetzen, liegt die Beweislast zunächst bei den Vertretern von (i.) und (ii.): Gibt es bei der Einführung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel irgendwel-

che Hinweise dafür, dass Aristoteles auf eine allgemeine Theorie des praktischen Urteilens zurückgreifen möchte, die besagt, auf welche Faktoren ein Urteil zurückgreifen *soll*, um ein richtiges, vollständiges, dem praktischen Gegenstand angemessenes usw. Urteil zu sein? Die einzige Auskunft, die Aristoteles an der vorliegenden Stelle wie auch bei der Einführung der drei Überzeugungsmittel in I 2 zur Rechtfertigung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel gibt, lautet, dass es einen Unterschied für das Urteil ausmache, in welchem emotionalen Zustand sich der Hörer befindet und für was für einen Menschen er den Redner hält. Die Formulierung, dass die nicht-argumentativen Faktoren einen Unterschied für das Urteil ausmachen, entspricht nun genau der rein beschreibenden Behauptung, dass diese Faktoren faktisch die Urteilsbildung beeinflussen, besagt aber nichts darüber, dass die Natur des praktischen Urteils oder des zu beurteilenden Gegenstandes die Berücksichtigung der nicht-argumentativen Faktoren erforderlich machen würde. Somit haben wir zumindest ein wichtiges Indiz, das für die Interpretationen (iii.) und (iv.) spricht.

(iii.) oder (iv.)? Gegen (iii.) spricht, dass sich Aristoteles in III 17, 1418a12–17, explizit für eine getrennte Verwendung der drei Überzeugungsmittel ausspricht, und zwar mit dem Argument, dass sich bei einer vermischten Verwendung die drei Methoden in ihrer Wirkung aufheben würden. Selbst wenn man sich nicht auf diese Feststellung berufen möchte, kann man sich auf die verschiedenen Funktionsbeschreibungen der Überzeugungsmittel berufen, die keine Hinweise zugunsten der These einer starken Interdependenz zwischen den drei Methoden enthalten. Zum Beispiel kann eine starke Emotion auf Seiten des Zuhörers eine spezifische Wirkung auf das anstehende Urteil entfalten, ohne dass dafür zusätzlich Annahmen über die Glaubwürdigkeit des Redners erforderlich wären, und umgekehrt kann die Glaubwürdigkeit des Redners den urteilenden Zuhörer dazu veranlassen, dessen Auffassung zu folgen, auch wenn keine außerordentliche Emotionslage gegeben ist. Auch die Beschreibung, die Aristoteles allgemein von dem beweisenden oder argumentativen Überzeugungsmittel gibt, nämlich dass man dann am meisten überzeugt ist, wenn man glaubt, dass etwas bewiesen worden sei (I 1, 1355a5 f.), lässt keinen Anhaltspunkt dafür erkennen, dass die beweisende Argumentation nicht in der Lage sein sollte, autark eine bestimmte Überzeugung zu bewirken.

Die Deutung des Satzes im Lichte von (iv.): Akzeptiert man also Interpretation (iv.), dann lässt sich die mehrdeutige Bemerkung, dass man wegen des Urteils auf die nicht-argumentativen Aspekte sehen müsse, folgendermaßen paraphrasieren: ‚Weil es in der Rhetorik nicht nur – wie etwa in der Dialektik – um die akzeptablen und folgerichtigen Argumente geht, sondern darum, dass die Adressaten der Rede am Ende auch tatsächlich Urteile fällen, die der vorgetragenen Argumentation entsprechen, und weil für die Urteilsbildung bei der Praxis des Urteilens nicht nur das bessere Argument, sondern auch die besagten nicht-argumentativen Aspekte eine Rolle spielen, ist es notwendig, …'. Die entscheidende Formulierung, dass es in Rhetorik *um das Urteil* gehe, besagt nach dieser Interpretation, dass es nicht darauf ankommt, wie der Hörer urteilen *müsste*, falls er dem besseren und folgerichtigen Argument entsprechend urteilen würde, bzw. nicht darauf, dass er – wie im dialektischen Streitgespräch – gezwungen werden könnte, einer bestimmten Kon-

klusion zu folgen, wenn er entsprechende Prämissen anerkannt hat, sondern darauf, dass er auch tatsächlich das Urteil abgibt, zu dem ihm die argumentative Folgerichtigkeit zwingen würde, und dass er nicht von äußerlichen Faktoren davon abgehalten wird, so zu urteilen.

Inwiefern ist es notwendig, auf die nicht-argumentativen Aspekte zu sehen? Für den Theoretiker der Rhetorik, der die Aufgabe der Rhetorik darin sieht, die Prinzipien des Überzeugendseins zu untersuchen, geht es hierbei zunächst einfach um das Erfordernis, eine vollständige Theorie zu formulieren: Wenn nämlich die faktische Unterschiedlichkeit der Urteile zeigt, dass der Charakter des Redenden und die Emotionen des Zuhörers die Urteilsbildung der Adressaten beeinflussen, dann ist vom Theoretiker der Rhetorik zu untersuchen, warum und auf welche Weise sie das tun – anderenfalls blieben bestimmte Ursachen und Prinzipien des Überzeugens unbehandelt und die Theorie unvollständig. Wenn man außerdem nach I 1, 1355b10–14 und nach *Topik* I 3, 101b5–10 Theorien wie die Rhetorik und ihre Vertreter danach beurteilen muss, ob sie keine der (durch die Theorie erfassbaren) Möglichkeiten auslassen, dann wäre einer Rhetorik, die die nicht-argumentativen Aspekte der Überzeugung nicht berücksichtigt, vorzuwerfen, den Bereich des kunstgemäß Machbaren nicht ausgeschöpft zu haben. Anders zu beurteilen ist die hier behauptete Notwendigkeit für den Anwender der rhetorischen Theorie: Für ihn ist es zunächst *möglich*, die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel immer dann anzuwenden, wenn er meint, sein Ziel dadurch eher, schneller oder sicherer zu erreichen. Weil sich hingegen bei der Abwägung zwischen Interpretation (iii.) und (iv.) keine Anhaltspunkte für die These einer starken Interdependenz zwischen den drei Überzeugungsmitteln ergeben hatten, kann auch nicht gemeint sein, dass es für den Redner notwendig ist, immer alle Überzeugungsmittel zu kombinieren bzw. immer alle drei Aspekte der Überzeugung (Argument – Charakter des Redners – Emotionen des Zuhörers) zu bedienen. Jedoch ergibt sich für den Anwender die Notwendigkeit, die nicht-argumentativen Faktoren zu berücksichtigen, auf folgende Weise: Nach der hier favorisierten Interpretation (iv.) müssen die nicht-argumentativen Faktoren berücksichtigt werden, um in der größtmöglichen Anzahl von Fällen das erwünschte Urteil zu bewirken; dafür wiederum ist zwar nicht erforderlich, dass er bei allen Gelegenheiten von allen Überzeugungsmitteln Gebrauch macht, jedoch ist erforderlich, dass bei allen Gelegenheiten bedacht wird, ob nicht-argumentative Aspekte (z.B. emotionale Präokkupationen, Voreingenommenheiten gegenüber dem Redenden usw.) vorliegen, die dem Erfolg der argumentativen Überzeugungsbemühung entgegenstehen könnten. Das ist das Mindeste. Darüber hinaus ist es bei allen Gelegenheiten erforderlich zu bedenken, ob es irgendwelche anderen Faktoren gibt, die die Heranziehung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel erforderlich machen; dies wäre etwa dann der Fall, wenn die zur Verfügung stehenden Argumente als zu schwach erscheinen, die Argumentationslage widersprüchlich ist, der vorliegende Fall nicht durch Argumente allein zu entscheiden ist, usw.

(3.) *Argument – Redner – Zuhörer:* Die ‚Triangulierung' des Überzeugungsvorganges, die in diesem Abschnitt unterstellt wird, ist bereits aus der Herleitung der drei Redegattungen in I 3 bekannt vgl. 1358a37–b1. Unterstellt ist diese Triangulierung insofern, als ohne weiteres klar zu sein scheint, dass, wenn das Argu-

ment allein (das hier den Gegenstand, über den gesprochen wird, vertritt) nicht ausreicht, die zusätzliche Berücksichtigung von Redner und Zuhörer den Überzeugungsprozess vollständig beschreibt. Obwohl die Lehre von den drei Überzeugungsmitteln sich offenbar des Dreiecks Sache-Redner-Hörer bedient und Aristoteles selbst an der genannten Stelle dieses Dreieck einführt und auf die Situation der Rede bezieht, macht die erste Einführung der Lehre von den drei Überzeugungsmitteln in I 2, 1356a1–21, ausdrücklich keinerlei Gebrauch davon. Eine weitere Triangulierung wird auch bei der Behandlung der Emotionen unterstellt, wo jede Emotion daraufhin untersucht werden soll, aufgrund welcher Dinge sie entsteht, wem gegenüber sie sich einstellt, und in welchem Zustand sich derjenige befindet, der sie hat. Für die Erzeugung der Emotionen betont Aristoteles nun ausdrücklich (II 1, 1378a25–27), dass man sie nicht erzeugen könnte, wenn man nicht über alle drei Momente verfügen würde. Für die drei Überzeugungsmittel sagt er dies aber nirgendwo, und das Fehlen einer solchen Bemerkung fällt umso mehr auf, als sich die beiden Dreiecke ansonsten durchaus entsprechen und im vorliegenden Kapitel aufeinanderfolgend zur Sprache kommen. Daher sind Vermutungen darüber, dass Aristoteles einen „unauflösbaren Zusammenhang" (so Wörner (1990, 381)) zwischen den drei Überzeugungsmitteln angenommen haben könnte, vor diesem Hintergrund unbegründet.

b22 „notwendigerweise (ἀνάγκη)": Riccobonus (1579, 249) bringt dieses „notwendig" in Verbindung mit der Formulierung „nicht richtig, aber notwendig" aus III 1, 1404a3.

1377b29–1377b31 In diesem kurzen Einschub wird die Charakterdarstellung des Redners für die bevorzugte Verwendung in der Beratungsrede, die Emotionserregung für die Gerichtsrede empfohlen.

Kassel kennzeichnet diese Zeilen als einen späteren, durch Aristoteles selbst vorgenommenen Einschub; vgl. Kassel (1971, 131 f.); ebenso schon Thurot (1861, 302 f.). Dass es sich um einen Einschub oder zumindest eine Parenthese handelt, ist klar, weil dadurch die zuvor begonnene Erörterung der rhetorischen Funktion von Charakterdarstellung und Emotionserregung unterbrochen und erst im nächsten Absatz fortgesetzt wird. Dass es sich um einen Einschub durch Aristoteles selbst handelt, ist möglich, weil die vorliegende Bemerkung durch mindestens zwei weitere Textstellen aus der *Rhetorik* gestützt wird: Die Bemerkung, dass der emotionale Zustand des Zuhörers für die Gerichtsrede nützlicher ist als für die Beratungsrede, stimmt mit I 1, 1354b22–1355a3, überein, wo Aristoteles die auf die Emotionserregung begrenzte Vorgehensweise der bisherigen Rhetoriklehrer dafür verantwortlich macht, dass diese nur das Auftreten vor Gericht, nicht aber die Beratungsrede behandeln. Weil nämlich die Zuhörer vor Gericht fremde, und bei der öffentlichen Beratschlagung eigene Angelegenheiten beurteilen, habe die Emotionserregung nur im ersten, nicht aber im zweiten Fall Erfolg. Die Bemerkung, dass die Charakterdarstellung des Redners eher für die Beratungsrede in Betracht kommt, könnte wiederum mit der Bemerkung in I 2, 1356a7f., übereinstimmen, dass es auf die Tugendhaftigkeit des Redners besonders in solchen Fällen ankommt, in denen es nichts Genaues, sondern nur geteilte Meinungen gibt.

Verglichen mit der erwähnten Stelle in Kap. I 1 ergibt sich im vorliegenden Ab-

schnitt dann aber doch eine bemerkenswerte Akzentverschiebung: Während in I 1 anscheinend die Ansicht vertreten wird, dass die Emotionserregung in der Beratungsrede ganz ohne Nutzen ist, geht es hier nur um eine graduelle Differenz zwischen den beiden Gattungen, so dass die Emotionserregung auch in der Beratungsrede einen gewissen Nutzen nicht zu verfehlen scheint. Vgl. dazu auch Anmerkung (1.) zu Abschnitt 1377b31–1378a6.

1377b31–1378a6 Nachdem der vorletzte Abschnitt bereits die rhetorische Funktion der Charakterdarstellung ausgewiesen hatte, wird – nach der Unterbrechung, die der vorige Abschnitt erbrachte – jetzt die Funktion der Emotionserregung genannt: Die zur Beurteilung anstehenden Dinge scheinen für Urteilende, die sich in entgegensetzten emotionalen Zuständen befinden, nicht dieselben zu sein.

(1.) Die Funktionsbeschreibung der Emotionserregung in diesem Abschnitt stimmt exakt mit der Darstellung in I 2 überein: „Durch die Hörer (erfolgt die Überzeugung), wenn sie durch die Rede in einen emotionalen Zustand versetzt werden; wir fällen unsere Urteile nämlich nicht in gleicher Weise, wenn wir trauern und wenn wir uns freuen oder wenn wir lieben und wenn wir hassen" (1356a14–16). Für Hinweise zur rhetorischen Umsetzung der allgemeinen Theorie der Emotionserregung vgl. die Anmerkungen zu Abschnitt 1379b37–1380a4.

Im Vergleich mit der Darstellung in I 2 enthalten die Beispiele des vorliegenden Abschnittes jedoch eine bemerkenswerte Erweiterung: Während in I 2 nur Lieben und Hassen als Beispiel für entgegengesetzte emotionale Zustände mit Auswirkungen auf ein zu fällendes Urteil genannt werden, heißt es im vorliegenden Abschnitt außerdem: „dem Begehrenden und Hoffnungsvollen scheint, wenn das Künftige angenehm ist, dass es wirklich eintreten und dass es ein Gut sein wird, dem Gleichgültigen und Missmutigen scheint das Gegenteil der Fall zu sein". Während nun Liebe und Hass offenbar Emotionen sind, die bei der Beurteilung von Personen ins Gewicht fallen und somit am ehesten für die Gerichtsrede von Bedeutung sein dürften, soll das hier genannte Beispiel offenbar die Bedeutung der Emotionen in der Beratungsrede vertreten, weil erstens die Beurteilung von Künftigem und zweitens das Gute oder Nützliche als Ziel der Beurteilung in Kapitel I 3 ausdrücklich als spezifische Merkmale der Beratungsrede genannt werden. Damit wird der Emotionserregung ein Nutzen auch für die Beratungsrede zuerkannt.

(2.) Die Theorie der rhetorischen Emotionserregung umfasst zwei notwendige Bestandteile: erstens eine Theorie darüber, wie eine bestimmte Emotion im Zuhörer ausgelöst werden kann, zweitens eine Theorie darüber, welche Art von Einfluss eine bestimmte Emotion auf die Urteilsbildung ausübt. Die erste Teiltheorie wird im allgemeinen Umriss in Abschnitt 1378a20–28 des vorliegenden Kapitels skizziert und für die einzelnen Emotionen in den Kapiteln II 2–11 ausgeführt. Über die zweite Teiltheorie dagegen erfährt man in der *Rhetorik* überraschenderweise nichts, was wesentlich über den vorliegenden Abschnitt hinausgehen würde. Eine solche Theorie wird in der Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 5 rekonstruiert.

1378a6–1378a16 In diesem Abschnitt wendet sich Aristoteles erneut der Charakterdarstellung zu: Ziel dieses Überzeugungsmittels ist es, glaubwürdig (πιστός: 1378a6; ἀξιόπιστος: I 2, 1356a5, I 9, 1366a28) zu erscheinen, und glaubwürdig er-

scheint man aufgrund von Klugheit (φρόνησις), Tugend (ἀρετή) oder Wohlwollen (εὔνοια). Aristoteles behauptet ausdrücklich, dass diese Liste – abgesehen von den Beweisen – eine vollständige Aufzählung derjenigen Faktoren darstellt, durch die wir etwas glauben (πιστεύομεν). Er beweist die behauptete Vollständigkeit indirekt, indem er die Faktoren auflistet, aufgrund deren man getäuscht werden kann; dazu gehören: (i.) dass jemand zu dumm ist, um die richtige Meinung zu vertreten, (ii.) dass jemand zwar die richtige Meinung vertritt, sie aber aufgrund eines moralischen Defizits, seiner Schlechtigkeit, nicht mitteilt, (iii.) dass jemand weder dumm noch schlecht ist, die richtige Meinung aber nicht mitteilt, weil er gegen die betreffenden Zuhörer nicht wohlwollend eingestellt ist. Weil Faktor (i.) durch Vernünftigkeit, Faktor (ii.) durch Tugend und Faktor (iii.) durch Wohlwollen ausgeschlossen ist, muss jemand, der über diese drei Merkmale verfügt, notwendigerweise glaubwürdig erscheinen.

Sieht man davon ab, dass im unmittelbar folgenden Abschnitt zwei mögliche Differenzierungen des hier vorgestellten Modells gewissermaßen an andere Hauptteile der Schrift delegiert werden, dann enthält der vorliegende Abschnitt die vollständige Behandlung der Charakterdarstellung.

(1.) *Die drei Ursachen der Glaubwürdigkeit:* Vgl. zum Charakter und dem Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung die Anm. (1.) zu 1356a1–20. Bei der vorliegenden Darstellung dieses Überzeugungsmittels wird der Begriff des Charakters dem Ziel des Glaubwürdig-Seins untergeordnet, wodurch der Charakter im engeren Sinn (einer tugendhaften bzw. schlechten Einstellung) zu einem Moment neben anderen wird. Wie die Formulierung „muss notwendig glaubwürdig erscheinen“ zeigt, wird hier angenommen, dass der Zuhörer so rational reagiert, dass er jemanden als glaubwürdig ansieht, wenn er keinen Grund hat, ihn nicht als glaubwürdig anzusehen. Um seinen Charakter im umfassenden Sinn bzw. seine Glaubwürdigkeit darzustellen, muss der Redner aufgrund der drei unterschiedlichen Faktoren auch unterschiedliche Mittel ergreifen. Klugheit zeigt sich, wenn man aus Überlegung spricht (1417a21 ff.; zum Begriff der Klugheit in der *Rhetorik* vgl. die Anm. (9.) zu 1366b9–22). ‚Überlegung (λογισμός)‘ meint in der *Rhetorik* stets, dass man den Nutzen zu kalkulieren und herbeizuführen versteht; überhaupt ist es ein Merkmal des Klugen, das Nützliche herbeizuführen (vgl. 1417a26f.). Insofern dürfte man sich als klug und überlegt darstellen, indem man über den Nutzen spricht und Überlegungen vorführt, wie der Nutzen am besten zu erreichen ist. Daher scheint auch der Gebrauch von rhetorischen Beweisen den Eindruck der Klugheit zu unterstützen, denn wer beweisend spricht, scheint ‚genau in der Argumentation‘ (vgl. 1418b1) zu sein und unterstreicht damit eher seine intellektuellen als seine moralischen Qualitäten.

Was die Darstellung der Tugend angeht, so ist der Hinweis auf *Rhet.* I 9, wo die einzelnen Tugenden definiert werden, für die rhetorische Durchführung einer solchen Darstellung noch nicht sehr nützlich. Einige der konkreteren Hinweise, die die *Rhetorik* zu diesem Thema gibt, betreffen die sprachliche Form, nicht den Gedanken (διάνοια). Welche Möglichkeiten zur Darstellung der Tugend ergeben sich aber im Bereich des Gedankens? Der Hinweis auf *Rhet.* I 9 scheint zu implizieren, dass der Redner dieselbe Darstellungsweise, die man auf andere zu lobende Personen anwendet, auch auf seine eigene Personen anwenden soll; er müsste also darauf

hinweisen, dass er sich tapfer in Gefahren, großzügig im Umgang mit Geld usw. verhält. Das ist sicherlich eine Möglichkeit; diese hat aber ihre Grenzen, denn, wenn man zuviel über sich selbst sagt, erweckt das Neid, ist weitschweifig und fordert eine Gegenrede heraus (vgl. 1418b24ff.). Man könnte daher eine Person in die Rede einführen, die man die entsprechenden Qualitäten rühmen lässt (vgl. 1418b24–33); ein solcher Kunstgriff ist aber auch nicht fortgesetzt brauchbar, weswegen die Darstellung der Tugend vor allem damit zu tun zu haben scheint, dass man das sagt, was Tugendhafte sagen; d.h. dass man wertende Urteile vorbringt, die Einstellungen des Tugendhaften offenbaren (vgl. auch 1417a16f.). Eine Form solcher Werturteile stellen die Sentenzen dar (vgl. II 21), deren Gebrauch daher für die Darstellung der Tugend wichtig ist.

Die Darstellung von Wohlwollen (vgl. dazu auch die Anm. zu 1378a16–20) scheint sich am ehesten der Topen zur Freundesliebe aus II 4 bedienen zu können. Der Redner muss demnach zum Ausdruck bringen, dass er für die Zuhörer Gutes will (vgl. 1380b34–1381a3), dass er sich über das Wohlergehen der Zuhörer mitfreut und bei ihrem Unglück mitleidet (vgl. 1381a3–8), dass er bereit ist, ihnen Wohltaten zu erweisen (vgl. 1381a14–20), dass er sich ihnen gegenüber bemüht und nicht gleichgültig verhält (vgl. 1381b10–14), dass er ihnen ähnlich ist (vgl. 1381b14–19), usw. Entgegengebrachtes Wohlwollen stellt nach der Definition der Freundesliebe in II 4 gewissermaßen den ersten Schritt und das Angebot zu einer Freundschaft dar; zur Freundschaft wird es erst durch erwidertes Wohlwollen.

(1.1) *Vorbilder für die Aristotelische Lehre?* Wisse (1989, 31, Fußn. 110) bezweifelt, dass es Vorbilder für den Aristotelischen Begriff des ἦθος in der vor-aristotelischen Rhetorik gegeben hat: „we know of no such theories". Schütrumpf (1993) versucht dagegen, verschiedene Vorbilder für die Aristotelische Lehre von der Charakterdarstellung nachzuweisen, die nach dem vorliegenden Abschnitt in die Darstellung der drei Momente Klugheit, Tugend und Wohlwollen zerfällt. Die *Rhetorik für Alexander* führt zwar die δόξα τοῦ λέγοντος als ein Hilfsmittel der Überzeugung an (1431b9ff.) und erwähnt öfters das Ziel, Wohlwollen zu erzeugen (z.B. 1436a37); außerdem empfiehlt sie, darauf zu achten, dass kein Widerspruch der Rede zum Charakter des Sprechenden auftrete (1430a26–30), eine systematische Zusammenstellung der drei Charaktermomente nach Aristoteles findet sich hier jedoch noch nicht. Schütrumpf (a.a.O., 15) weist jedoch auf das gemeinsame Auftreten dieser drei Momente in der Pseudo-Xenophontischen Schrift *Der Staat der Athener* I 7 hin, wo es über das politische Auftreten eines Vertreters der Menge heißt: „seine mangelnde Bildung (ἀμαθία), seine Schlechtigkeit (πονηρία) und sein Wohlwollen (εὔνοια) nützen ihm mehr." Aber auch Schütrumpf behauptet nicht, dass es sich hierbei um die direkte Quelle für Aristoteles handle, meint aber mit Verweis auf Isokrates, or. 2, 21, wo Tugend, Wohlwollen und Klugheit als Qualitäten genannt werden, die das Leben des Königs schützen, zeigen zu können, dass die Liste dieser drei Qualitäten verbreitet war (vgl. auch unten die Anm. zu 1378a8f.).

Dass es Vorbilder für die drei von Aristoteles angeführten Momente des Charakters gegeben hat und dass diese – wie Pseudo-Xenophon I 7 zeigt – auch mit Blick auf die Wirkung von Personen angeführt wurden, die in der Öffentlichkeit auftreten, ist somit klar. Jedoch ist damit kein Vorbild für die systematische Be-

gründung der Glaubwürdigkeit durch diese drei Faktoren gefunden, wie sie sich bei Aristoteles findet. Es verhält sich also nicht anders wie etwa bei Aristoteles' Umgang mit einem etablierten Katalog an Tugenden: Sein origineller Beitrag ist weniger in der Zusammenstellung solcher Listen als vielmehr in ihrer Neubegründung zu suchen.

(1.2) *Enger und weiter Charakterbegriff:* In der Literatur findet sich eine Kontroverse über einen engeren und einen weiteren Begriff des Charakters, wobei der engere Begriff ausschließlich moralische Qualitäten im Sinne von ‚tugendhaft' oder ‚schlecht' beinhaltet; vgl. Schütrumpf (1970), Held (1985), Wisse (1989, 31) u.a. Mit Blick auf die *Rhetorik* lässt sich zu dieser Kontroverse wie folgt Stellung nehmen: Genau genommen ist im vorliegenden Abschnitt von der Glaubwürdigkeit und nicht vom ‚Charakter' die Rede. Nun dienen diese Ausführungen aber offenbar dazu, das Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung zu explizieren, so dass hier ‚Darstellung der Glaubwürdigkeit' und ‚Darstellung des Charakters' synonym erscheinen; dafür spricht auch, dass Aristoteles an zwei weiteren Stellen, an denen er die Charakterdarstellung erwähnt, diese mit der Glaubwürdigkeit verbindet (πιστός: 1378a6; ἀξιόπιστος: I 2, 1356a5, I 9, 1366a28). Weil nun aber die Tugend nur ein Aspekt der gesamten Glaubwürdigkeit ist, haben wir einen weiten Begriff von Charakter, der neben der Tugend auch Klugheit und eine gegenüber dem jeweiligen Zuhörer wohlwollende Haltung einschließt. Immer wenn Aristoteles jedoch davon spricht, dass man die Rede ‚charaktervoll' machen oder seine Einstellung zum Ausdruck bringen soll, meint er damit den engen, auf Tugend eingeschränkten Charakterbegriff. Dieser eng gefasste Charakter gerät sogar öfters in Konflikt mit der Klugheit (vgl. 1417a21 ff.).

(2.) *Verschiedene Theorien der Charakterdarstellung?* Eine erste Mehrdeutigkeit hinsichtlich der Theorie der Charakterdarstellung ergibt sich aus dem oben, in (1.2) beschriebenen Wechsel zwischen engem und weitem Charakterbegriff. Nur an den Stellen, an denen Aristoteles ausdrücklich vom kunstgemäßen Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung spricht, setzt er Charakter mit Glaubwürdigkeit gleich, und gebraucht somit einen weiten Charakterbegriff. An fast allen anderen Stellen fällt er in den üblichen, auf Tugend eingeschränkten Charakterbegriff zurück, so dass alle seine Hinweise, wie die Rede charaktervoll zu machen sei, darauf hinauslaufen, wie man *tugendhaft* erscheinen kann, während die ‚offizielle', im vorliegenden Abschnitt explizierte Lehre der Charakterdarstellung, mehr Momente als nur die Tugend enthält. Weil Tugend und Klugheit in der *Rhetorik* in Konflikt geraten können, könnte man ein Problem darin sehen, diese verschiedenen Merkmale in der Darstellung der Glaubwürdigkeit zugleich zu berücksichtigen. Es scheint nun aber die Pointe bei der Aristotelischen Analyse der Glaubwürdigkeit zu sein, dass es dem Redner gelingen muss, die (durchaus gegenläufigen) Aspekte der Glaubwürdigkeit zu berücksichtigen, um so jede Art von Zweifel an der Glaubwürdigkeit auszuschließen.

Ein zweites Problem hinsichtlich der Einheit der Aristotelischen Lehre von der Charakterdarstellung kommt dann ins Spiel, wenn man versucht, die Ausführungen aus II 12–17 als direkten Beitrag zu der hier explizierten Lehre zu lesen; vgl. aber zur Funktion dieser Kapitel die Vorbem. zu Kap. II 12–17. Ein drittes Problem ergibt sich dann, wenn man auch noch versucht, die sporadisch in

1390a24–28 erwähnte Theorie, dass alle solche Reden aufnehmen, die ihrem eigenen Charakter ähnlich sind, in die offizielle Lehre der Charakterdarstellung zu integrieren. Nun ist die in II 1 dargelegte Theorie der Charakterdarstellung autark und bedarf der Angleichungstheorie nicht; im Gegenteil scheint die Angleichungsthese nicht zur offiziellen Lehre zu passen; vgl. dazu die Anm. zu 1390a24–28. – Einen Versuch, die verschiedenen Theorien zu integrieren, unternimmt Sprute (1991, 284): „Da beispielsweise Jugendliche gewöhnlich andere Charakterzüge zeigen als alte Leute ..., muss sich der Redner den jeweiligen Charakterzügen in seiner Rede angleichen, sofern er vor Angehörigen der unterschiedenen Klassen spricht. Die Angleichung kann der Redner dadurch erreichen, dass er ähnliche Vorsätze oder auch Gefühle und Neigungen erkennen lässt, wie sie für seine Zuhörer typisch sind. Und das ist bei der Selbstdarstellung des Redners deshalb empfehlenswert, weil nach Aristoteles alle Menschen die ihrem Charakter entsprechenden sowie die ihm ähnlichen Reden beifällig aufnehmen."

Die Angleichungstheorie, die Sprute hier expliziert, ist jedoch nicht mit der offiziellen Lehre der Charakterdarstellung aus II 1 vereinbar. Nach der offiziellen Lehre ist der Redner nicht glaubwürdig, weil er *gleiche* Charakterzüge offenbart, sondern weil er dem Zuhörer jeden möglichen Grund nimmt, um an seiner Glaubwürdigkeit zu zweifeln. Ähnliche Neigungen und Gefühle zu erkennen zu geben, kann als Instrument für eines der Darstellungsziele Klugheit, Tugend, Wohlwollen nützlich sein, die Angleichung zusammen mit dem in 1390a24–28 beschriebenen Effekt kann aber nicht die Aufgabe ersetzen, den Zuhörer dazu zu bringen, dass er den Redner für klug, tugendhaft und wohlwollend hält. Die Angleichungstheorie stellt daher einen Fremdkörper in der offiziellen Theorie der Charakterdarstellung dar, so dass man sich zwischen einer der beiden Theorien entscheiden muss; weil die Angleichungstheorie nur einen äußerst flüchtigen und peripheren Auftritt hat, fällt diese Entscheidung nicht schwer.

a7–8 „so viele Gründe nämlich gibt es außer den Beweisen, weswegen wir etwas glauben": Auffällig ist hier, dass nur die drei Faktoren der Charakterdarstellung auf der einen und der Beweis auf der anderen Seite als Ursachen der Überzeugung berücksichtigt werden; die Emotionen dagegen, das dritte noch fehlende Überzeugungsmittel, werden nicht erwähnt. Dass die Emotionen hier nur vergessen wurden oder dass gar eine vom Kanon der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel abweichende Theorie am Werk sein könnte, wäre in Anbetracht der Behandlung der Emotionen im selben Kapitel eine abwegige Erklärung. Plausibler scheint, dass hier ein sonst nicht weiter diskutierter Unterschied in der Funktionsweise der beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel zum Ausdruck kommt. Nach dem Wortlaut der vorliegenden Stelle könnte diese Differenz etwas damit zu tun haben, dass zwar ein Beweis ein Grund dafür ist, dass wir eine Überzeugung akzeptieren, und ebenso die in drei Faktoren aufgegliederte Glaubwürdigkeit des Redners einen solchen Grund darstellt, dass aber die Emotionen, die in einen Überzeugungsbildungsprozess involviert sind, nicht in derselben Weise einen solchen Grund darstellen. Um diese Sonderrolle der Emotionen zu begründen, müsste man eine Annahme wie die folgende machen: Emotionen des Urteilenden verändern das Urteil, das auf der Grundlage eines vorgebrachten Beweises gefällt werden soll,

stellen aber nicht selbst einen solchen Grund dar; vgl. etwa die folgenden beiden Situationen:

(i.) Jemand fällt aufgrund des Nachweises, dass ein Unrecht geschehen ist, ein (emotionsloses) Urteil, das einen Akt der Vergeltung billigt.

(ii.) Jemand fällt aufgrund seines Zorns das Urteil, dass ein Akt der Vergeltung stattfinden soll.

In Fall (i.) würde der Urteilende als Gründe angeben können, dass das Vorliegen eines Unrechts feststehe und solche Situationen allgemein nach einer Vergeltung verlangen. Setzt man nun voraus, dass in Fall (ii.) dasselbe Urteil nicht ohne die Emotion des Zorns zustande gekommen wäre, so unterscheiden sich beide Urteile durch ihre Vorgeschichte, denn der Zorn ist in Fall (ii.) zumindest eine der Mitursachen dafür, dass genau *dieses* Urteil zustande kam. Dennoch wird auch der Urteilende in Fall (ii.) in der Regel nicht den Zorn als Grund für sein Urteil nennen (selbst wenn man sagte ‚er urteilt so, *weil* er zürnt', würde darin der weil-Satz offenbar nicht dieselbe Rolle spielen wie in ‚er urteilt so, *weil* das Unrecht nachgewiesen wurde'); bisweilen wird er sogar ähnliche Gründe angeben wie der Urteilende in Fall (i.), also dass ein Unrecht vorliegt und dies Vergeltung verdient, wenngleich er sich vom emotionslos Urteilenden dadurch unterscheidet, dass er aufgrund seines Zorns andere oder mehr Dinge als Unrecht einstuft und für geringfügigere Anlässe eine Vergeltung fordert. – Als klarer Unterschied, der für die Erklärung der vorliegenden Stelle herangezogen werden kann, bleibt aber, dass Emotionen Urteile modifizieren, jedoch nicht im Sinne von Gründen, die zur Rechtfertigung eines Urteils herangezogen werden. Dies letztere kann für die durch Charakterdarstellung erfolgte Überzeugung durchaus behauptet werden:

(iii.) Jemand fällt aufgrund seines Vertrauens in den Redner ein Urteil, dass der vom Redner gegebenen Einschätzung oder Empfehlung entspricht.

In diesem Fall kann man analog zu (i.) die Glaubwürdigkeit des Redners als einen Grund für sein eigenes Urteil – hier gewissermaßen als indirekte Evidenz – anführen, besonders dann, wenn in einer Sache gar keine oder wenigstens keine entgegenstehenden Beweise verfügbar sind.

a8–9 „Klugheit, Tugend und Wohlwollen": Dieselben drei Faktoren sind bei Thukydides in einer Perikles-Rede enthalten (wenn die Verführbarkeit durch Geld, als Zeichen mangelnder Tugend angesehen wird): „Wer nämlich etwas erkannt hat, es aber nicht klar darstellt, verhält sich gleich wie der, der keinen Gedanken gehabt hat. Wer dies beides hat, der Stadt aber übelwollend ist, wird nicht wie ein Freund sprechen. Wenn aber auch das (das Wohlwollen) vorhanden, er aber durch Geld verführbar ist, dürfte er alles zusammen für das eine verkaufen" (Thukydides, *Historiae* II 60, 6). Für weitere Verwendungen dieser drei Faktoren vgl. oben die Anm. (1.1).

a12–13 „zwar vernünftig und tugendhaft (φρόνιμοι μὲν καὶ ἐπιεικεῖς)": Weil „φρόνιμος" klarerweise die Eigenschaft der Klugheit (φρόνησις) vertritt, bezeichnet „ἐπιεικής" offenbar jemanden, der über Tugend verfügt.

1378a16–1378a20 In diesem Nachtrag zur Charakterdarstellung delegiert Aristoteles noch ausstehende Differenzierungen an andere Hauptteile der Schrift: Weil dieselben Mittel vom Redner dazu gebraucht werden können, um andere und sich selbst als tugendhaft, vernünftig usw. darzustellen, wird für die Aspekte Tugend und Klugheit auf die Ausführungen zur Tugend und für den Aspekt des Wohlwollens auf die Ausführungen zu den Emotionen verwiesen.

Bei den Ausführungen, auf die man zum Thema Tugend und Klugheit verwiesen wird, handelt es sich offenbar um Kapitel I 9. Jedoch findet sich dort zur Klugheit nicht viel mehr als eine Definition (1366b20–22). Obwohl es keinen Zweifel gibt, dass das betreffende Kapitel in erster Linie der Erörterung der Lobrede dient, findet sich auch dort schon ein Hinweis auf die Brauchbarkeit des Kapitels für die Methode der Charakterdarstellung : „Indem wir nämlich über diese Dinge sprechen, wird sich zugleich Klarheit über jene Aspekte einstellen, aufgrund derer wir als Menschen von einer bestimmten Charakterqualität angesehen werden, worin ja, wie wir sagten, das zweite Überzeugungsmittel besteht; aufgrund derselben Dinge nämlich werden wir uns selbst und einen anderen mit Blick auf die Tugend glaubwürdig machen können" (I 9, 1366a25–28). Abgesehen von diesem Hinweis jedoch deutet nichts darauf hin, dass das Kapitel mit dem Ziel verfasst worden wäre, die Charakterdarstellung des Redners anzuleiten.

Auf welche Kapitel Aristoteles den Leser für den Aspekt des Wohlwollens (εὔνοια) verweisen möchte, ist nicht eindeutig zu sagen, auch wenn klar ist, dass es sich dabei um eine Emotion handelt und dass sich die entsprechenden Ausführungen in den Kapiteln II 2–11 finden müssen. Die Emotion des Wohlwollens (εὔνοια) aber behandelt Aristoteles in diesen Kapiteln keineswegs. Gemeint sein könnte der dem Wohlwollen oft als verwandt angesehene Aspekt der χάρις, der in Kapitel II 7 behandelt wird. Für die mit ‚χάρις' bezeichnete Emotion kommt im Deutschen ebenfalls die Übersetzung ‚Wohlwollen' in Frage; jedoch wird diese Art von Wohlwollen oder Freundlichkeit in II 7 eng mit Hilfeleistungen in bestimmten Notsituationen verknüpft, womit die Emotion für die Erzeugung von Glaubwürdigkeit zu eng gefasst sein dürfte. Die Anmerkungen zu II 7 begründen, warum dieser Begriff ohnehin besser mit ‚Dankbarkeit' übersetzt werden sollte. Nun spricht Aristoteles an der vorliegenden Stelle von „Wohlwollen und Freundschaft", so als sei die Freundschaftlichkeit eine weitere Ursache der Glaubwürdigkeit; weil das nicht der Fall ist, liegt es nahe, das „und" explikativ zu verstehen: ‚Über Wohlwollen beziehungsweise Freundschaft muss aber in den Ausführungen über die Emotionen gesprochen werden'. In diesem Fall wäre klar, dass die Abhandlung der Freundschaft bzw. der freundschaftlichen Empfindung (φιλία) in Kapitel II 4 gemeint sein muss. Legt man eine weite Interpretation dieser Emotion zugrunde, nach der alle Formen der Sympathie und des Zugetanseins darunter fallen, dann ist der auf diese Weise hergestellte Zusammenhang von Wohlwollen und Freundschaft auch durchaus plausibel. Versteht man dagegen die φιλία als eine Emotion, die eine engere Verbindung und außerdem eine gewisse Gegenseitigkeit voraussetzt, dann erscheint dieser Verweis eher als Verlegenheitslösung.

a16–17 „vernünftig und rechtschaffen (φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι)": Hier bezeichnet „σπουδαῖος" offenbar denjenigen, der über die Tugend verfügt. In Zeile

1378a12f. wurde dafür „ἐπιεικής" verwendet, es entspricht aber dem Wortgebrauch der *Rhetorik*, dass beide Ausdrücke austauschbar gebraucht werden.

a17–18 „aus den zu den Tugenden gemachten Unterscheidungen genommen werden": Gemeint ist Kapitel I 9; der korrespondierende Hinweis dort findet sich in 1366a27f.

1378a20–1378a28 Mit diesem Abschnitt beginnt Aristoteles die Behandlung der Emotionen mit einer Definition derselben sowie der Unterscheidung dreier Momente, die für die Erregung jeder Emotionsempfindung erforderlich sind. Die Definition der Emotionen (πάθη) enthält zwei Bestandteile: Erstens bewirken Emotionen in den betroffenen Personen eine Veränderung, durch die sie sich in ihren Urteilen unterscheiden; zweitens sind die Emotionen mit einer Lust- oder Schmerzempfindung verknüpft.

Wer eine bestimmte Emotion erregen will, muss drei Momente der entsprechenden Emotion erfasst haben: (i.) in welchem Zustand sich derjenige empfindet, der von der jeweiligen Emotion betroffen ist, (ii.) gegenüber welchen Personen die betreffende Emotion entsteht, (iii.) aufgrund welcher Dinge die betreffende Emotion besteht. Die Behandlung der einzelnen Emotionen wird sich daher an diesen drei Momenten orientieren.

(1.) *Die Emotionen:* Als Beispiele nennt Aristoteles Zorn, Mitleid, Furcht; in Abschnitt 1377b31–1378a6 hatte er als Beispiele außerdem Liebe und Hass, sowie indirekt Begehren und Hoffnung genannt. Der erste Hinweis der *Rhetorik* auf die Möglichkeit der Emotionserregung (und deren Missbrauch) durch die Rede hatte als Beispiele „Beschuldigung ..., Mitleid, Zorn und solche Emotionen der Seele" (I 1, 1354a17) und wenige Zeilen später „Zorn, Neid oder Mitleid" (1354a24f.) genannt. Tatsächlich behandelt werden dann in den Kapiteln II 2–11 die Emotionen Zorn (Kapitel 2), Sanftmut (Kapitel 3), Lieben und Hassen (bzw. die der Freundschaft und Feindschaft entsprechenden Emotionen: Freundschaftlichkeit und Feindseligkeit) (Kapitel 4), Furcht (Kapitel 5), Zuversicht/Zuversichtlich-Sein (Kapitel 5), Scham (Kapitel 6), Dankbarkeit (Kapitel 7), Mitleid (Kapitel 8), Entrüstung, namenlose Emotion$_1$, namenlose Emotion$_2$ (Kapitel 9), Neid (Kapitel 10), Eifer (Kapitel 11) – außerdem finden sich Hinweise auf den der Dankbarkeit entgegengesetzten Zustand (der namenlos bleibt und möglicherweise eher im Sinne der Abwesenheit von Dankbarkeit als im Sinne einer eigenständigen Emotion zu verstehen ist) (Kapitel 7), auf die der Scham entgegengesetzte Emotion der Schamlosigkeit (Kapitel 6) sowie auf die Schadenfreude (Kapitel 10) und die Verachtung (Kapitel 11). Im Vergleich mit Kapitel I 10 fällt an dieser Liste das Fehlen der Begierde (ἐπιθυμία) auf, denn in diesem Kapitel tauchen mehrmals Zorn und Begierde als offenbar gleichberechtigte Handlungsursachen auf.

(2.) *Die Definition der Emotionen:* Mit der Bemerkung, Emotionen seien das, wodurch sich die Menschen hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden, will Aristoteles offenbar keine eigentliche Definition geben, sondern er will die Emotionen unter demjenigen Gesichtspunkt einführen, der sie für die *Rhetorik* wichtig macht. Die Formulierung „worauf Lust oder Schmerz folgt" stellt dagegen zumindest ein definitorisches Merkmal der Emotionen dar; vgl. *EN* II 4, 1105b23: „überhaupt, welchen Lust oder Schmerz folgt (ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη)" und *EE* II 2,

1220b13 f.: „überhaupt, welchen als solches in der Regel eine wahrnehmbare Lust oder Schmerz folgt (ὅλως οἷς ἕπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὑτά)". Die Rolle von Lust und Schmerz für die Emotionen wird in Abschnitt 1.2 der Vorbem. zu Kap. II 2–11 diskutiert.

(3.) *Die drei Momente zur Erzeugung von Emotionen:* Um eine Emotion zu erregen, muss man die typischen Zielpersonen einer solchen Emotion, den Gegenstand der betreffenden Emotion und den Zustand kennen, in dem man normalerweise eine solche Emotion empfindet. Zielpersonen und Gegenstände gehören auf unterschiedliche Weise zu dem, worauf sich eine Emotion richtet (vgl. dazu in der Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 1.2: „Emotionen können durch ihren Gegenstand definiert werden"). Unter dem Zustand, in dem man eine Emotion empfindet, verbergen sich in den nachfolgenden Kapiteln ganz unterschiedliche Dinge: Oft wird dieser Zustand nur durch eine bestimmte Relation zur Zielperson bestimmt, manchmal handelt es sich nur um notwendige Bedingungen für das Empfinden einer Emotion, manchmal handelt es sich um (zusammen mit der geeigneten Zielperson und dem geeigneten Gegenstand) hinreichende Bedingungen. An manchen Stellen scheint klar, dass Aristoteles mit dem Zustand nur eine allgemeine Disposition oder Neigung zu der betreffenden Emotion beschreiben möchte (‚man ist zur Entrüstung geneigt': vgl. die Anm. zu 1378b4), an anderen Stellen scheint er von der aktuellen Empfindung zu sprechen (‚man zürnt aber, wenn ...'). Manchmal scheint es zu genügen, dass sich der Betreffende in einem entsprechenden Zustand *befindet*, manchmal muss er offenbar der Meinung sein (d.h. sich bewusst sein darüber), dass er sich in einem solchen Zustand befindet (vgl. dazu in der Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 2).

Etwas verwirrend scheint außerdem der Umstand, dass sprachlich gelegentlich die Zielpersonen als Ursache der Emotion erscheinen, während üblicherweise die Gegenstände als eine solche Ursache behandelt werden. Dies hat zu Fehlübersetzungen und Missverständnissen geführt; vgl. dazu die folgende Übersicht:

	Zustand	Zielpersonen	Gegenstand	Emotion
II 1, 78a24 f.	πῶς διακείμενοι	τίσιν	ἐπὶ ποίοις	z. B.: ὀργίλοι εἰσί
II 2, 79a9 f.	πῶς ἔχοντες αὐτοί	τίσι	διὰ ποῖα	ὀργίζονται
II 3, 80a6 f.	πῶς ἔχοντες	πρὸς τίνας	διὰ τίνων	πρᾶοί εἰσι
II 4, 80b34 f.		τίνας	διὰ τί	φιλοῦσι καὶ μισοῦσι
II 4, 82a19 f.	πῶς ἔχοντες	τίνας	ποῖα	φοβοῦνται
II 6, 83b12 f.	πῶς ἔχοντες	πρὸς τίνας	ποῖα	αἰσχύνονται καὶ ἀναισχυντοῦσιν
II 7, 85a16 f.	πῶς αὐτοί ἔχοντες	τίσι	ἐπὶ τίσιν	χάριν ἔχουσι
II 7, 85b11 f.	πῶς αὐτοί ἔχοντες	τίνας	ποῖα	ἐλεοῦσι
II 9, 86b6 f.	πῶς ἔχοντες αὐτοί	τίσι	ἐπὶ τίσι	νεμεσῶσι
II 9, 87b2 f.		οἷς	διὰ τί	νεμεσῶσι
II 10, 87b21 f.	πῶς ἔχοντες	τίσιν	ἐπὶ τίσι	φθονουσι
II 10, 88a23 f.	πῶς ἔχοντες	ἐπὶ τίσι	ἐφ' οἷς	χαίρουσιν
II 11, 88a29	πῶς ἔχοντες	ἐπὶ τίσι	τὰ ποῖα	ζηλοῦσιν

(3.1) Die starke Interdependenzthese: Nach den Aussagen des vorliegenden Abschnitts lässt sich eine Emotion nur dann erzeugen, wenn alle drei Momente einer Emotion gegeben sind. Diese starke These wird im Lauf der folgenden Kapitel dadurch relativiert, dass die drei Momente gar nicht bei allen Emotionen deutlich unterschieden werden können oder dass die Merkmale der verschiedenen Momente sich gegenseitig implizieren; vgl. dazu etwa die Anm. (2.) zu 1380b34–1381a3 und Anm. (2.) zu 1382a21–27.

1378a28–1378a30 Die Schlussbemerkung stellt eine methodische Kontinuität zum vorgehenden Buch fest: So wie bei der Behandlung der spezifischen Topen Sätze (προτάσεις) aufgestellt wurden, so soll auch bei den sich anschließenden Ausführungen verfahren werden.

Diese Feststellung ist problematisch und hat in der Forschungsliteratur zu Kontroversen geführt. Erblickt man nämlich – was durchaus nahe liegt – die methodische Kontinuität im endoxisch-hypothetischen Status der „Sätze“, von denen hier die Rede ist, und identifiziert man diese Sätze in der nun folgenden Emotionsabhandlung als die Definitionen, die von den einzelnen Emotionen gegeben werden (was durch die mit „ἔστω δή“ eingeleitete Form dieser Definitionen nahe gelegt wird), dann steht man vor folgendem Problem: Der besondere Status der Sätze (προτάσεις) im ersten Buch rührte daher, dass der Redner bei seiner Argumentation von Prämissen ausgehen muss, die von den Hörern anerkannt sind; um die unter diesen Umständen angemessenen Sätze von den für wissenschaftliche Beweise (ἀποδείξεις) hinreichenden Prämissen zu unterscheiden, wird ihr nichtwissenschaftlicher (sondern nur ‚endoxischer‘) Charakter eigens gekennzeichnet. Warum sollte Aristoteles aber – falls seine Bemerkung tatsächlich auf diesen Aspekt abhebt – bei der Behandlung der Emotionen auf dieselbe Weise fortfahren? Denn zur Erzeugung von Emotionen kommt es nicht darauf an, dass der Adressat der Emotionserzeugung von der Definition der Emotion überzeugt ist (um beispielsweise Zorn zu empfinden, braucht man überhaupt keine Meinung über das Wesen des Zorns zu haben), sondern allein darauf, dass der Emotionserzeuger die *richtige* Definition der jeweiligen Emotion zugrunde legt, weil er anderenfalls unter Umständen sein Ziel verfehlt. – Die Auflösung dieses Problems hat vermutlich mit den verschiedenen Rollen zu tun, die die anerkannten Sätze (ἔνδοξα) (in Entsprechung zu den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „ἔστω“: vgl. die Anm. zu 1360b14) in der *Rhetorik* spielen können: Einerseits handelt es sich um Sätze, die man wählt, weil sie vom Publikum anerkannt sind, andererseits handelt es sich aber auch um die durchaus ernst zu nehmenden Resultate dialektischer Forschung, auf deren nähere Begründung es in einem gegebenen Zusammenhang nicht ankommen soll.

Vorbemerkung zu Kap. II 2–11: Die ‚Emotionen'

Dem am Ende des ersten Kapitels gegebenen Programm entsprechend beginnt Aristoteles im zweiten Kapitel mit der Behandlung der Emotionen. Die folgenden Bemerkungen geben einen allgemeinen Überblick zu Aristoteles' Konzeption der Emotionen.

1. Der Begriff der πάθη bei Aristoteles

Aristoteles bezeichnet Emotionen als ‚πάθη' bzw. ‚πάθη τῆς ψυχῆς', also als ‚Widerfahrnisse' bzw. ‚Widerfahrnisse der Seele'. Es handelt sich dabei allerdings um einen Ausdruck, der keineswegs auf die Emotionen im Besonderen Bezug nimmt; selbst die Einschränkung auf ‚Widerfahrnisse *der Seele*' meint nicht ausschließlich Emotionen, weil etwa auch Wahrnehmungseindrücke Widerfahrnisse sind, die der Seele zukommen.

1.1 Die verschiedenen Bedeutungen von ‚πάθος'

Der Ausdruck ‚πάθος (*pathos*)' ist gebildet aus πάσχειν (leiden, erleiden) und meint in der Grundbedeutung ‚das, was einem widerfährt', ‚was man erleidet', also das Ergebnis (ἔργον) oder Ziel (τέλος) des Leidens bzw. einer in der Regel von außen her veranlassten Veränderung. Im Einzelnen nimmt der Ausdruck die Bedeutungen: Eigenschaft, Qualität, qualitative Veränderung, akzidentelle Eigenschaft, Widerfahrnis, schmerzliches Widerfahrnis, Unglück, (perzeptiver) Eindruck, besonders aber auch die psychologische Bedeutung ‚Affekt, Emotion, Gefühl' an. Oft werden die Ausdrücke ‚*pathos*' und ‚πάθημα' austauschbar verwendet (z.B. *EE* 1220b11, 1221b36, *Rhet.* 1396b33); als Ergebnis des Leidens ist das *pathos* in der Regel von dem entsprechenden Vorgang (πάθησις) unterschieden (z.B. *Phys.* 202a23f.), wird aber auch anstelle von ‚πάθησις' gebraucht. Als passives Widerfahrnis ist das *pathos* der πρᾶξις und der ποίησις entgegengesetzt. Nach Aristoteles selbst sind folgende Verwendungsweisen zu unterscheiden; vgl. *Met.* V 21, 1022b15–21: „‚*pathos*' meint (i.) in der einen Bedeutung eine Qualität (ποιότης), hinsichtlich welcher Veränderung möglich ist, wie zum Beispiel weiß und schwarz, süß und bitter, schwer und leicht, und was es dergleichen sonst noch gibt, (ii.) in einer anderen Bedeutung aber die Aktualität (ἐνέργειαι) von diesen, d.h. die schon vollzogenen Veränderungen (ἀλλοιώσεις). (iii.) Von diesen ferner eher die schädlichen Veränderungen und Bewegungen, und am meisten die schmerzlichen Schäden. (iv.) Ferner werden die großen Unglücksfälle [und Leiden] ‚*pathê*' genannt."

Die zitierte *Met.*-Stelle führt die *pathê* in den beiden Grundbedeutungen (i.) und (ii.) als eine Unterklasse der qualitativen Eigenschaften (ποιόν/ποιότης) ein. Insofern überwiegend nur solche Qualitäten als *pathê* bezeichnet werden, in Be-

zug auf die sich das betreffende Subjekt verändern kann, bezeichnen *pathê* nicht den artbildenden Unterschied (διάφορα; vgl. *Top.* 145a3–12, *Phys.* 226a27–29). Es finden sich allerdings auch Stellen, die gerade dies zulassen (*PA* 678a33 f.), so dass *pathos* im weitesten Sinn vom Qualitativen (ποιόν) im weitesten Sinn nicht zu unterscheiden ist. Gelegentlich bezeichnet ‚*pathos*' aber auch eine Unterklasse des Qualitativen: In *Cat.* 9a28–b9 werden die *pathê* zusammen mit den so genannten ‚passiven Qualitäten' (παθητικαὶ ποιότητες) bzw. zunächst gleichbedeutend mit ihnen als eine von vier Unterklassen der Kategorie des Qualitativen eingeführt. Beispiele sind Süßigkeit, Bitterkeit, Säure, aber auch Wärme, Kälte, Weiße, Schwärze. Um Qualitäten handelt es sich dabei, weil das aufnehmende Subjekt entsprechend der Eigenschaft als ein ‚so-und-so beschaffenes' bezeichnet werden kann. ‚Passiv' werden sie aber nicht genannt, weil dieses Subjekt etwas erleiden würde (der Honig erleidet durch das Süßsein nichts), sondern weil sie in der Sinneswahrnehmung ein *pathos* bewirken. In *Cat.* 9b19–10a10 unterscheidet Aristoteles zwischen *pathos* und der passiven Qualität (im engeren Sinn): z.B. kommt jemandem, der aus Scham rot wird, ‚rot' nicht als Qualität, sondern als *pathos* zu. Allgemein ist demnach nur das ein ‚*pathos*', was auf ‚leicht auflösbaren' und ‚schnell beizulegenden' Faktoren beruht, während passive Qualitäten auf schwer zu verändernden und permanenten *pathê* (im weiteren Sinn) beruhen. Obwohl Aristoteles in *Cat.* die *pathê* einerseits zusammen mit der Kategorie des Qualitativen behandelt, nennt er ‚erleiden' (πάσχειν) und ‚bewirken' (ποιεῖν) als eigenständige Kategorien (*Cat.* 2a3 f., 11b1–8), wie z.B. geschnitten und gebrannt werden ein Leiden darstellen, dem ein Bewirken (schneiden, brennen) entspricht. Auch bei der Gegenüberstellung von Substrat (ὑποκείμενον) und Eigenschaften, die demselben zukommen, spricht Aristoteles bevorzugt von ‚*pathê*': „Das eine ist Substrat, das andere, was von Natur aus von einem Substrat ausgesagt wird, ist das *pathos*" (*Gen.Corr.* 319b8 f.). „... so ist für die *pathê* das Substrat Mensch, Körper und Seele, *pathos* aber ist musisch und weiß" (*Met.* 1049a29 f.). Schließlich meint ‚*pathos*' auch das, mit Bezug worauf Veränderung (ἀλλοίωσις, μεταβολή) stattfindet: Werden die *pathê* bisweilen mit Hilfe der Veränderung definiert, so wird umgekehrt auch die (substraterhaltende) Veränderung mit Hilfe der *pathê* von solchen Prozessen unterschieden, die die Existenz einer Sache berühren (= Entstehen, Vergehen): „Veränderung (ἀλλοίωσις) ist der Wechsel hinsichtlich der *pathê*" (*Met.* 1069b12; vgl. *Gen.Corr.* 319b10 f. und 33).

Auch der Seele kommen verschiedenartige *pathê* zu. So wie die sinnlichen Qualitäten ‚*pathê*' in *Cat.* genannt werden, weil sie die Sinnesorgane affizieren, werden zunächst die Wahrnehmungen als ‚*pathê*' oder ‚παθήματα' bezeichnet: das αἴσθημα, der Wahrnehmungsinhalt, ist „ein *pathos* des Wahrnehmenden" (*Met.* 1010b33). Dieser Sprachgebrauch gilt auch für nicht-sinnliche Perzeptionen. In *Int.* 16a3 und 6 spricht Aristoteles von ‚παθήματα' der Seele oder in der Seele, die durch die Schrift- und Sprachzeichen symbolisiert werden und die ihrerseits Ähnlichkeitsbilder (ὁμοιώματα) der Dinge darstellen, wobei ‚πάθημα' nichts anderes als ‚Denkinhalt' (νόημα: 16a10, 14) meint. Während dieser Sprachgebrauch bei der Erklärung älterer, materialistischer Wahrnehmungstheorien ein wirkliches Leiden impliziert, ist nach *De An.* II 5 fraglich, ob die Wahrnehmungen ein gewöhnliches Erleiden voraussetzen (vgl. dazu auch S. Everson, Aristotle on Perception, Oxford

1997, 89–96). Bei der Verwendung von ‚πάθημα‘ mit Blick auf das Denken ist klar, dass kein buchstäbliches Erleiden stattfindet, da die Denkinhalte nicht durch kausale Einwirkung der gedachten Gegenstände auf die Seele zustande kommen; vielmehr befinden sich die Allgemeinbegriffe als eigentliche Gegenstände des Denkens „in gewisser Weise *in* der Seele“ (*De An.* II 5, 417b23–24). Eine Art von *pathê* der Seele bilden nun die Emotionen. Dabei impliziert nach der vorgeführten Bedeutungsanalyse die Bezeichnung ‚*pathê*‘ nicht mehr, als dass es sich um Widerfahrnisse handelt, die der Seele als Träger zukommen; die Wortwahl legt nahe, dass die betreffenden Zustände – anders als Handlungen – passiv bzw. ohne Zutun der betroffenen Personen zustande kommen. Außerdem sind die Emotionen durch diese Bezeichnung als flüchtige im Unterschied zu beständigen Zuständen der Seele charakterisiert.

1.2 Definitorische Merkmale der Emotionen

Ein Umstand, der die Behandlung der Emotionen erschwert, ist, dass es keine zusammenhängende Behandlung dieses Themas in den erhaltenen Schriften gibt. Über die Existenz einer Schrift mit dem Titel ‚περὶ παθῶν‘ wird spekuliert: vgl. Moraux (1951, 74–80). Die ausführlichste Behandlung von Einzelemotionen ist die von *Rhet.* II 2–11, jedoch wird gerade hier kein Anspruch auf eine philosophisch hinreichende Behandlung gelegt, und außerdem bleiben in der *Rhetorik* Fragen der Hintergrundstheorie ausgeschlossen. Indirekt werden Einzelemotionen außerdem in den *Ethiken* im Rahmen der Analyse verschiedener Tugenden nach der *mesotês*-Struktur behandelt. Das Problem einer allgemeinen Bestimmung der Emotionen bleibt hierbei aber außer Betracht; die wenigen Bemerkungen zu den gemeinsamen Charakteristika aller Emotionen fallen sowohl in *EN* als auch in *EE* im Zusammenhang mit der Frage, warum Tugenden *keine* Emotionen sind. Ähnlich wie bei der Behandlung der Lust (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1369b33–35) stellt sich auch für die Emotionen das Problem, dass die Evidenzen der *Ethiken* zum Begriff der Emotionen sowie zur Erläuterung einzelner Emotionen, nicht Bestandteile einer allgemeinen Theorie der Emotionen sind, sondern bestimmte moralphilosophische Fragestellungen zu beantworten versuchen, weswegen die Emotionen auch nur mit Blick auf die hierfür relevanten Wirkungen beleuchtet werden. Obwohl in *De An.* I 1 die Emotionen als Paradigma für solche Zustände eingeführt werden, die der Seele und dem Körper gemeinsam sind und somit die seelisch-körperliche Doppelnatur der Emotionen ein Modell für Aristoteles’ hylemorphistische Erklärung der Seele gibt, enthält auch *De An.* keine eigene Abhandlung über die Emotionen. Die gelegentlichen Hinweise auf Emotionen in *MA*, *De Ins.* und anderen Schriften der *Parva Naturalia* erwähnen die Emotionen nur, um durch sie andere Phänomene zu erklären. Daher fehlt im Corpus Aristotelicum eine eigenständige Behandlung der Emotionen, so dass die wichtigsten Merkmale des Emotionsbegriffs indirekt aus der *Verwendung* der Emotionen erschlossen werden müssen. Dieses Fehlen einer ‚offiziellen‘ Behandlung der Emotionen veranlasst in der Forschung eine gewisse Erwartungshaltung gegenüber den immerhin ausführ-

lichen Einlassungen von *Rhet.* II 2–11, jedoch sind diese erstens nicht an den theoretischen Hintergründen interessiert, konzentrieren sich zweitens aufgrund des Anlasses auf einen bestimmten eingeschränkten Aspekt der Emotionen und entsprechen drittens möglicherweise nicht dem Erkenntnisstand der reifen psychologischen Schriften. – Zu den Emotionen bei Aristoteles im Allgemeinen vgl. Ricken (1976, 49–62), Fortenbaugh (1970) und (1975), Leighton (1982), Rorty (1984), Belfiore (1992), Sherman (1995) und (1997, 52–98), Buddensiek (1997); zu den Emotionen in der *Rhetorik* vgl. Solmsen (1938), Conley (1982), Cooper (1996), Frede (1996), Striker (1996).

Anstatt einer Definition: Aristoteles führt die Emotionen immer durch Aufzählung, nicht durch Definition ein; vgl. *EN* II 4, 1105b21–23:

> „Unter ‚*pathos*' verstehe ich Begierde (ἐπιθυμία), Zorn (ὀργή), Furcht (φόβος), Zuversicht (θάρσος), Neid (φθόνος), Freude (χαρά), Freundschaftlichkeit (φιλία), Hass (μῖσος), Sehnsucht (πόθος), Eifer (ζῆλος), Mitleid (ἔλεος), überhaupt alles, das Lust und Schmerz zur Folge hat."

Entsprechende Einführungen finden sich in *EE* II 2, 1220b12–14, *De An.* I 1, 403a16–18; vgl. auch *Rhet.* I 1, 1354a16f.: „... Mitleid, Zorn und solche *pathê* der Seele". Das Fehlen einer vollständigen Definition mag Zeichen dafür sein, dass Aristoteles einen vielschichtigen und variablen Gegenstand vor Augen hat. Auch geben sich die Emotionslisten, mit denen Aristoteles eine explizite Definition umgeht, als vorläufig und unvollständig zu erkennen. Was einer Definition am ehesten nahe kommt, ist die den verschiedenen Listen beigegebene Bemerkung, Emotionen seien mit Lust und Schmerz verbunden; vgl. neben *EN* 1105b21–23 auch: „*pathê* sind durch Lust und Schmerz bestimmt" (*EE* 1221b36f.); sie sind das, „dem *in der Regel* durch Wahrnehmung vermittelte Lust oder Schmerz zukommt" (*EE* 1220b12–14), bzw. diejenigen Dinge, „welchen Lust oder Schmerz folgt" (*Rhet.* II 1, 1378a21f.). (Vgl. zu Lust und Schmerz auch unten „Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen".) Bei der in *Rhet.* 1378a20f. formulierten Charakterisierung der Emotionen durch ihren Einfluss auf die Urteile („Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden.") handelt es sich ebenfalls um keine wirkliche Definition, sondern um den Aspekt, der die Emotionen für die Rhetorik interessant macht.

Wechselnde Listen: Die fehlende Definition der Emotionen wird noch nicht einmal durch eine konstante Liste ersetzt. Regelmäßig werden die Beispiele Zorn, Furcht und Mitleid angeführt; bei den längeren Listen gibt es hingegen Schwankungen. Die ausführlichste Auflistung von πάθη in der *Nikomachischen Ethik* enthält die Emotionen Begierde (ἐπιθυμία), Zorn (ὀργή), Furcht (φόβος), Zuversicht (θάρσος), Neid (φθόνος), Freude (χαρά), Zuneigung/Freundesliebe (φιλία), Hass (μῖσος), Sehnsucht (πόθος), Eifer (ζῆλος), Mitleid (ἔλεος) (II 4, 1105b21–23). Verglichen mit dieser Liste fällt das Fehlen der Begierde bzw. des Begehrens in II 2–11 auf; die Erwähnung der Freude (χάρα) hat ebenfalls keine Entsprechung in II 2–11. Die Begierde (ἐπιθυμία) wird auch in der *Eudemischen Ethik* II 2, 1220b13, als Emotion angeführt. In der *EN*-Liste fehlen verglichen mit Buch II der *Rhetorik* zunächst die Sanftmut (was nicht überrascht, weil die Sanft-

mut in der *Nikomachischen Ethik* als Tugend und nicht als Emotion behandelt wird), dann die Scham (die aber in *EN* IV 15 ausdrücklich als Emotion bezeichnet wird), die Dankbarkeit und die Entrüstung. Eine entsprechende Auflistung in *Über die Seele* enthält wie die *Nikomachische Ethik* die Freude, und wie die *Rhetorik* die Sanftmut, verzichtet aber wie Buch II der *Rhetorik* auf die Erwähnung der Begierde (ἐπιθυμία); insgesamt enthält sie: θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, χαρά, φιλεῖν, μισεῖν (I 1, 403a17 f.). Neben den offiziellen Listen werden sowohl in den *Ethiken* als auch in der *Rhetorik* bestimmte namenlose Emotionen behandelt, die sich jeweils aufgrund der zugrunde gelegten Systematik herleiten lassen. – Zum Fehlen der ἐπιθυμία in *Rhet.* II 2–11 vgl. unten Abschnitt 4.

Emotionen können durch ihren Gegenstand definiert werden: Emotionen richten sich auf einen Gegenstand, von dem die betreffende Person meint, dass er existiert. So richtet sich etwa der Zorn auf eine vermeintlich erfahrene Herabsetzung; in diesem Sinn handelt es sich bei den Emotionen um so genannte ‚intentionale' Zustände, die über einen ‚Gehalt' verfügen. Ob dabei der Gegenstand, auf den sich die Emotion richtet, wirklich existiert, ist unerheblich, jedoch kommt z.B. keine wirkliche Furcht zustande, wenn man an etwas Furchterregendes nur hypothetisch denkt, ohne von der Existenz desselben überzeugt zu sein (*De An.* 427b21 ff.). Einige Gegenstände von Emotionen sind klar von propositionaler Natur („dass etwas der Fall ist"), was jedoch nicht für die Gegenstände aller Emotionen zu gelten braucht. Bei der Bestimmung der Einzelemotionen in *Rhet.* II 2–11 wird dieses Gerichtet-Sein der Emotionen ausgenutzt, um durch die verschiedenen Gegenstände, auf die Emotionen gerichtet sind, die Emotionen voneinander zu unterscheiden und zu definieren.

Nun sagt Aristoteles in *Rhet.* II 1 selbst, man müsse dreierlei bei jeder Emotion unterscheiden: worüber, wem gegenüber und in welchem Zustand man die Emotion empfinde. Der Gegenstand, durch den eine Emotion definiert wird, ist nun nicht einfach das Moment des Worüber; vielmehr wird eine Emotion durch ein allgemeines bzw. formales Objekt, wie beim Zorn durch die ‚Erniedrigung von jemandem, dem es nicht zusteht', definiert, aus dem sich die drei Momente herleiten lassen: Ist das allgemeine formale Objekt bestimmt, dann ergibt sich daraus erstens der (geeignete) Gegenstand etwa des Zorns, zweitens die (geeignete) Zielperson und drittens ergeben sich zumindest notwendige Voraussetzungen für den Zustand, in dem man die betreffende Emotion empfindet, insofern dieser Zustand aus der Relation zum Gegenstand und zur Zielperson der betreffenden Emotionen hergeleitet werden kann. Es können auch Dinge und Personen zum Gegenstand einer Emotion werden, die die im formalen Objekt gegebenen Merkmale nicht erfüllen; in diesem Fall handelt es sich jedoch um keine *geeigneten* Gegenstände oder Zielpersonen; nicht geeignete Gegenstände und Zielpersonen wären kein Gegenstand der betreffenden Emotion, wenn der Betroffene über alle relevanten Informationen verfügen würde. Der Gegenstand eines konkreten emotionalen Zustands ist daher in der Regel ein Ding oder ein Sachverhalt, das oder der einer Person so gegeben ist, dass die Merkmale des formalen Objekts erfüllt zu sein scheinen: Gegenstand meines Zorns ist der Umstand, dass mir A einen Akt der Misshandlung zugefügt hat, wobei es A nicht zusteht, mir eine Misshandlung zuzufügen, und eine Misshandlung das Merkmal der Erniedrigung aufweist, das im formalen Ob-

jekt des Zorns gegeben ist; oder – um die vielleicht zu falschen Schlussfolgerungen verleitende propositionale Form zu vermeiden – Gegenstand meines Zorns ist die erniedrigende Misshandlung meiner selbst durch die dazu unbefugte Person A.

Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen: „pathê sind durch Lust und Schmerz bestimmt" (*EE* 1221b36f.); sie sind alles das, „was Lust und Schmerz zur Folge hat" (*EN* 1105b23) und das „was in der Regel durch Wahrnehmung vermittelte Lust oder Schmerz zur Folge hat" (*EE* 1220b12–14). Während aber Platon die *pathê* als Arten des Schmerzes bezeichnet (*Philebos* 47e; auch *MM* 1186a33f.), scheint Aristoteles Lust und Schmerz nicht als Gattung der *pathê* anzusehen. Zwar ist die Terminologie, durch die Aristoteles ‚Lust und Schmerz' mit den Emotionen in Verbindung bringt, nicht konstant, aber die Formulierung ‚zur Folge haben' drückt in keinem Fall ein Art-Gattungs-Verhältnis aus, sondern lässt Raum für verschiedene Formen der Verknüpfung. Nach *Top.* 125b28ff. geht Schmerz im Fall einer bestimmten Emotion dieser sogar voran und verursacht sie, so dass der Schmerz sicher nicht die Gattung darstellt. Im Falle von Emotionen, die wie der Zorn aus lustvollen und schmerzhaften Anteilen gemischt sind, könnte die Verwendung von Lust und Schmerz als Gattung ebenfalls Probleme aufwerfen: vgl. dazu auch Striker (1996, 292).

Lust und Schmerz sind die *fühlbaren* Aspekte einer jeden Emotion. Außerdem kommt in ihnen zum Ausdruck, dass man bestimmte Merkmale des betreffenden Gegenstandes ablehnt oder billigt: „Wenn man nämlich etwas als lustvoll oder schmerzlich wahrnimmt, erstrebt oder meidet man es, wie wenn man zustimmt oder ablehnt" (*De An.* 431a9f.). D.h. durch Lust und Schmerz ist auch das Strebevermögen in eine Emotion involviert, und zwar nicht insofern jede Emotion einen direkten Handlungsimpuls in sich haben würde, sondern insofern sich im Streben und Vermeiden positive und negative Einstellungen zu verschiedenen Objekten ausdrücken, ohne die es kein Lust- oder Schmerzempfinden geben könnte. Ob den verschiedenen Emotionen wahrnehmbare qualitative Unterschiede in der Lust oder dem Schmerz entsprechen, ist unklar: Zwar spricht Aristoteles in der reiferen Lust-Konzeption der *EN* (1175a21–28) von verschiedenen Arten der Lust, die der Vollendung verschiedenartiger Tätigkeiten entsprechen, jedoch wird diese Konzeption auf die Beschreibung der *pathê* in *Rhet.* nicht angewandt.

Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Unproblematische Fälle: Auch wenn eine offizielle Definition der Emotionen fehlt, scheint die Verbindung mit Lust und Schmerz aufgrund der dargelegten Funktionen dieser Empfindungen einen quasi-definitorischen Charakter zu haben. Wenn Aristoteles daher in *Rhet.* II 2–11 die meisten Emotionen mit Bezug auf Lust und Schmerz definiert, dann wird auf diese Weise nicht nur ein Zusammenhang mit den entsprechenden Bemerkungen der *Ethiken* hergestellt, sondern es scheint sich dadurch überhaupt erst ein einheitliches Merkmal aller Emotionen abzuzeichnen. Leider ist er auch in dieser Hinsicht inkonsequent; aber zunächst die unkontroversen Fälle: Furcht, Scham, Mitleid, Entrüstung, Neid und Eifer werden als „λύπη τις" oder als Schmerzempfindung „λυπεῖσθαι" definiert, so dass bei *diesen* Emotionen auch nichts im Wege stünde, den Schmerz als Gattung zu betrachten. Entsprechend werden die beiden namenlosen Emotionen aus II 9 (vgl. die Anm. zu 1386b25–33) als Arten der Freude (und damit auch der Lust?) angesehen; dasselbe gilt für die Schadenfreude

aus II 10 (vgl. die Anm. zu 1388a23–25). Die Emotionen Furcht und Scham werden – genau genommen – nicht nur als Schmerz, sondern als „eine Art von Schmerz und/oder Beunruhigung (ταραχή)“ bestimmt. Dies stellt jedoch noch keine problematische Ausnahme dar, weil zunächst nichts im Wege steht, die Beunruhigung ihrerseits als eine bestimmte Art von Schmerz zu verstehen, wobei diese Modifikation möglicherweise damit zu tun haben könnte, dass ‚Beunruhigung‘ die Form von Schmerz sein könnte, die in Anbetracht eines künftigen Schmerzes empfunden wird (vgl. dazu die Anm. zu 1382a21[1] und die Anm. (5.) zu 1383b12–17). Der Zorn enthält zugleich lustvolle und schmerzliche Anteile. Der Schmerz hängt mit der erlittenen Erniedrigung, die Lust mit der Erwartung einer künftigen Vergeltung zusammen (vgl. zur Konzeption derart gemischter Emotionen Frede (1996) sowie die Anm. zu 1370b19–25); daher kann der Zorn nicht in gleicher Weise als Art von Schmerz angesehen werden. Mit Bedacht scheint Aristoteles für diese Emotion die unverbindlichere Formulierung „verbunden mit Schmerz (μετὰ λύπης)“ gewählt zu haben. Der Zorn stellt daher zwar ein Hindernis für die Auffassung dar, *jede* Emotion könnte eindeutig als eine Art von Schmerz oder eine Art von Lust definiert werden, aber immerhin blieb bis hierher die These unberührt, dass alle Emotionen Lust und Schmerz als wesentlichen Bestandteil enthalten: problematischer sind die folgenden Fälle:

Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Schwierige Fälle I: Zunächst enthalten die Emotionen Sanftmut, Schamlosigkeit und Zuversicht keinen expliziten Bezug zu Lust und Schmerz. Jedoch handelt es sich dabei um diejenigen Gegen-Emotionen, die nur für die Auflösung einer jeweiligen Grund-Emotion von Bedeutung zu sein scheinen; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1380a5–8. Diese ‚auflösenden‘ Emotionen können entweder als bloße Abwesenheit der jeweils korrespondierenden Grund-Emotion angesehen werden (Schamlosigkeit als die Abwesenheit von Scham, Sanftmut als die Abwesenheit von Zorn ...), dann enthalten sie weder Lust noch Schmerz, stellen aber auch keine wirklich emotionalen Zustände dar, oder man versteht sie als den Übergang von der schmerzvollen Emotion in einen schmerzlosen Zustand, was evtl. nach der in Kapitel I 11 angeführten Lust-Konzeption als lustvoll angesehen werden kann (vgl. dazu die Anmerkungen zu 1369b33–35). Als nächstes wird die Dankbarkeit (χάρις) ohne Bezug auf Lust und Schmerz definiert: Dankbarkeit ist der Zustand dessen, dem ein Gefallen getan wurde. Nun ist Aristoteles allerdings auffallend darum bemüht zu betonen, dass die wichtigsten Gefallen diejenigen sind, die einen von einem Schmerz befreien (vgl. 1385a22 ff.). Auf diese Weise enthält die Dankbarkeit wenigstens einen indirekten Bezug zu Lust und Schmerz, insofern nämlich die Befreiung von einem schmerzlichen Zustand als diejenige Konstellation angesehen wird, auf die man besonders mit dem Gefühl der Dankbarkeit reagiert (die Deutung der χάρις als Dankbarkeit ist unkonventionell; vgl. dazu Anm. (2.) zu 1385a16–19; dasselbe Problem für die traditionelle Deutung der χάρις diskutiert Cooper (1996, 242–243)).

Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Schwierige Fälle II: Schließlich werden auch die Freundesliebe und ihr Gegenteil, das Hassen, ohne Bezug auf Lust und Schmerz definiert; zusätzlich heißt es vom Hassenden ausdrücklich, er empfinde im Unterschied zum Zornigen keinen Schmerz (vgl.

1382a13). Wenn das Lieben als eine Art von ‚Wünschen/Wollen' (βούλεσθαι) definiert wird, ist klar, dass Lust und Schmerz hier nicht unmittelbar als Gattung der Emotion herangezogen werden können, jedoch ist Aristoteles auch hier bemüht, einen Zusammenhang mit der Empfindung von Lust und Schmerz herzustellen: Nach der Definition der Freundesliebe und des Freundes wird nämlich als erstes hervorgehoben, dass der Freund derjenige sei, der sich über die guten Dinge mitfreut und bei den schmerzlichen Dingen mitleide (vgl. 1381a3ff.). Überhaupt steckt auch im Wünschen oder Wollen ein Streben, das erfüllt oder enttäuscht werden kann, was Lust oder Schmerz zur Folge hat. In I 11, 1371a17ff., heißt es, dass sowohl das Lieben als auch das Geliebtwerden zu den angenehmen, also mit Lust verbundenen Dingen gehören. Somit ist klar, dass auch bei der Emotion der Freundesliebe ein vielschichtiger Zusammenhang mit Lust und Schmerz gegeben ist, wenngleich dieser nicht in der Definition zum Ausdruck kommt; und die Formulierung, dass auf eine Emotion Lust oder Schmerz *folge* (im Sinne des Implikationsverhältnisses: wo Emotion ist, ist auch Lust/Schmerz), verlangt gar nicht mehr als irgendeinen Zusammenhang zur Empfindung von Lust und Schmerz. – Es bleibt somit das Hassen als derjenige Fall zurück, der sich einem Zusammenhang mit Lust und Schmerz am ehesten zu widersetzen scheint (eine gute Diskussion dieses Problems, die aber auch ohne letztlich zwingendes Ergebnis bleibt, findet sich in Cooper (1996, 247–249)). Aristoteles' kategorische Feststellung, der Hassende empfinde keinen Schmerz, fällt jedoch innerhalb eines Vergleichs mit dem Zorn, weshalb die Möglichkeiten einer relativierenden Interpretation zu prüfen sind, die darauf beruht, dass Aristoteles meinen könnte, der Hassende empfinde nicht in derselben Weise Schmerz wie der Zürnende; ein Unterschied zwischen dem Hassenden und dem Zürnenden in dieser Hinsicht ergibt sich nämlich schon daraus, dass der Zürnende immer selbst von bestimmten Handlungsweisen eines anderen betroffen ist, während der Hass ohne persönliche Betroffenheit, allein aufgrund einer bestimmten allgemeinen Eigenschaft, hervorgerufen werden kann. Richtig ist daher in jedem Fall zu sagen, dass der Hass nicht wie der Zorn das Ergebnis eines schmerzlichen Zustandes ist, der einem von einem anderen zugefügt wurde. Aber insofern der Hass wie die Freundesliebe eine Art von Wünschen/Wollen ist (in Analogie zur Freundesliebe wünscht man nämlich beim Hass dem anderen das, was man für ein Übel hält), müssten die mit der Erfüllung oder Enttäuschung solcher Wünsche gegebenen Lust-/Schmerzempfindungen auch beim Hassenden anzutreffen sein.

Emotionen als gemeinsame Zustände von Seele und Körper: In *De Anima* I 1 begründet Aristoteles seine These, dass es Zustände gibt, die dem Körper und der Seele gemeinsam sind, anhand der *pathê*; vgl. 403a16–27:

> „Es scheinen aber auch alle *pathê* zusammen mit dem Körper zu bestehen: Zorn, Sanftmut, Furcht, Mitleid, Zuversicht, ferner Freude und das Lieben und Hassen. Denn zugleich mit diesen erleidet (πάσχειν) der Körper etwas. *[Erstes Indiz]* Das zeigt sich daran, dass manchmal *[i.a]* starke und klare παθήματα (Widerfahrnisse, Erlebnisse) bestehen, ohne dass man erregt wird oder sich fürchtet, *[i.b]* manchmal aber von kleinen und undeutlichen bewegt wird, wenn der Körper zürnt und in einem Zustand ist, wie wenn er zürnte. *[Zweites Indiz]*

> Noch deutlicher ist dies: *[ii.]* ohne dass etwas Furchterregendes vorliegt, gerät man in diejenigen *pathê*, die man erlebt, wenn man sich fürchtet. Wenn sich das aber so verhält, dann ist klar, dass die *pathê* in der Materie befindliche Begriffe (λόγοι ἔνυλοι) sind. Daher werden ihre Definitionen wie folgt sein: Das Zürnen ist eine Art von Bewegung/Veränderung (κίνησις) des so-und-so beschaffenen Körpers – oder eines Teils oder einer Fähigkeit (von diesem) – aufgrund dieser-und-jener Ursache und zu diesem-und-jenem Zweck."

Die These des Abschnitts ist, dass die Emotionen (obschon man hierbei von ‚*pathê* der Seele' spricht), sowohl der Seele als auch dem Körper zukommen, d.h. dass sie geeignete seelische *und* geeignete körperliche Vorgänge voraussetzen; das beweist Aristoteles durch folgende Konstellationen: [i.a] Manchmal liegen diejenigen seelischen Eindrücke vor, die normalerweise eine bestimmte Emotion verursachen, und es kommt dennoch die entsprechende Emotion nicht zustande, weil die körperlichen Voraussetzungen fehlen. Wenn z.B. der Zorn eine bestimmte Erhitzung des Blutes voraussetzt, der Betreffende aber in Anbetracht einer zornerregenden Situation die für den Zorn erforderliche Körperwärme nicht mitbringt, dann bleibt der Zorn aus, obwohl ein ‚starker und klarer Eindruck' von einer erlittenen Erniedrigung durch jemanden, dem es nicht zukommt, vorliegt. [i.b] Umgekehrt kann es sich zutragen, dass ‚der Körper zürnt', d.h. dass die körperlichen Voraussetzungen des Zorns gegeben sind (etwa aufgrund eines vorausgegangenen, zornerregenden Ereignisses, oder weil der Körper aus bestimmten physiologischen Gründen die mit dem Zorn verknüpften somatischen Vorgänge durchläuft), so dass geringfügige und undeutliche Erlebnisse (die mit zornerregenden Konstellationen nur entfernte Ähnlichkeit haben) genügen, um die betreffende Emotion auszulösen. Die beiden Fälle zeigen, dass bestimmte seelische Voraussetzungen (z.B. das Erlebnis, der Eindruck einer erlittenen Erniedrigung) und bestimmte körperliche Voraussetzungen (z.B. das Sieden des Blutes rund ums Herz) zusammenkommen müssen, damit die betreffende Emotion entsteht. Der Fall [ii.] soll die Körperlichkeit der ‚*pathê* der Seele' dadurch demonstrieren, dass Emotionsanaloge Erlebnisse auch ohne äußeren Grund auftreten können. Ohne dass der Eindruck von einem furchterregenden Ding o.ä. vorliegt, verhält sich der Körper so, als ob er sich fürchtete; weil aber ein Gegenstand fehlt, auf den sich diese Veränderung richten könnte, ist der Zustand nur so, wie ‚wenn man sich fürchtet'. Vgl. dazu folgende Darstellung aus Thomas Manns *Der Zauberberg*: „Man konnte jetzt nicht mehr sagen, dass es (Hans Castorps Herz) auf eigene Hand, grundlos und ohne Zusammenhang mit der Seele klopfte. Ein solcher Zusammenhang war vorhanden oder doch unschwer herzustellen; eine rechtfertigende Gemütsbewegung ließ sich der exaltierten Körpertätigkeit zwanglos unterlegen. Hans Castorp brauchte nur an Frau Chauchat zu denken – und er dachte an sie –, so besaß er zum Herzklopfen das zugehörige Gefühl." Das Herz klopft, ohne dass Hans Castorp an Frau Chauchat denkt: Emotions-analoges Verhalten des Körpers, aber keine Emotion (= [ii.]). Das Herz klopft, wenn Hans Castorp an Frau Chauchat denkt: d.h. – aristotelisch gesagt – die *phantasia*, die Frau Chauchat als Inhalt (*phantasma*) hat, macht als Grund des Herzklopfens zusammen mit dem Herzklopfen erst die Emotion der Verliebtheit aus. (Die Auslegung des zitierten *De An.*-Ab-

schnitts ist natürlich kontrovers; für eine sehr gute Diskussion der Stelle (wenn auch mit anderem Ergebnis) vgl. M. Wedin, „Keeping Matter in Mind: Aristotle on the Passions and the Soul", in: F. A. Lewis/R. Bolton (Hg.), Form, Matter and Mixture in Aristotle, Oxford 1996, 1–38.)

Diese seelisch-körperliche Doppelnatur der Emotion hat Konsequenzen für die Definition der einzelnen Emotionen, denn eine Definition kann sowohl die formalen wie auch die materiellen Aspekte einer Emotion aufgreifen. Der für die formalen Aspekte zuständige Dialektiker würde eine Emotion aufgrund der Ursachen und Zwecke nach dem Vorbild ‚Streben nach Vergeltung einer erlittenen Erniedrigung', der Physiologe aufgrund der körperlichen Vorgänge wie etwa ‚Sieden des Blutes und des Warmen um das Herz herum' definieren. Die vollständige Definition einer Emotion ist daher vom Typ der ‚Form-in-Materie'-Definition, wie sie auch in den Substanzbüchern der *Metaphysik* eingeführt wird (was ist das Haus? ‚eine Bedeckung aus so-und-so angeordneten Backsteinen' vgl. *Met.* VIII 3, 1043a31 f.): ‚Zorn ist die Bewegung eines so-und-so beschaffenen Körpers … aus diesem Grund zu jenem Ziel'.

Die Bestimmung des formalen Objekts einer Emotion, durch die in der *Rhetorik* die einzelnen Emotionen definiert werden (vgl. dazu oben „Emotionen können durch ihren Gegenstand definiert werden"), können nun leicht mit dem identifiziert werden, was Aristoteles in *De An.* als die Definition des Dialektikers bezeichnet; was aber ist mit dem materiellen Teil der Definition? Die *Rhetorik* spricht bei der Bestimmung der einzelnen Emotionen nie von den materiellen Voraussetzungen; muss man daher annehmen, dass sie eine andere Auffassung über die seelisch-körperliche Doppelnatur der Emotionen vertritt? Es gibt nahe liegende Gründe, warum die körperlichen Bedingungen einer Emotion in der *Rhetorik* keine Rolle spielen. Erstens würde es dem Rhetor nichts nützen, wenn er über die physiologischen Voraussetzungen einer Emotion besser Bescheid wüsste, denn worauf er Einfluss hat, das sind nur die formalen Bedingungen einer Emotion. Zweitens deutet Aristoteles mit der Form-in-Materie-Definition für die unterschiedlichen Emotionen ein Projekt an, von dem nicht klar ist, ob er es selbst je vollständig durchgeführt hat oder durchführen wollte. Da nun die *Rhetorik* ohnehin nur provisorische Definitionen der einzelnen Emotionen geben möchte (wie in dem ständigen Gebrauch von ‚ἔστω' angedeutet; vgl. die Anm. zu 1360b14), wäre es eher überraschend, wenn das ambitionierte Projekt der *vollständigen* Bestimmung aller Emotionen in der *Rhetorik* Widerhall finden würde. Teil des provisorischen, nicht-wissenschaftlichen Charakters der in der *Rhetorik* gegebenen Definitionen scheint es vielmehr zu sein, dass sie eben darauf verzichten, die physiologischen Grundlagen zu erwähnen. Schließlich ist die Form-in-Materie-Definition eine theoretische Errungenschaft, die sich in den frühen Schriften des *Organon* noch gar nicht findet, so dass auch für die Entstehungszeit der *Rhetorik* nicht sicher mit diesem Definitionstyp gerechnet werden kann. – Das alles bedeutet aber nicht, dass die *Rhetorik* keine körperlichen Voraussetzungen der Emotionen hätte; das wird etwa in Abschnitt 1389b29–32 deutlich, wo die Feigheit der älteren Menschen mit deren ‚Erkaltung' erklärt wird, d.h. um Emotionen wie Furcht und Zuversicht zu empfinden, erfüllen die Alten nicht mehr die physiologischen Voraussetzungen (entsprechend Fall [i.a] aus *De An.* I 1).

1.3 Die Rolle der Emotionen

Aristoteles beschreibt ganz verschiedenartige Wirkungen der Emotionen: Sie können – wie bei der willensschwachen Handlung – unmittelbar als Handlungsgrund wirksam werden, entweder indem sie wie die Begierde gar nicht oder wie die zorn-/muthaften *pathê* nicht richtig auf die Vernunft hören (*EN* 1149a25 ff.). Beim tugendhaften Menschen unterstützen sie das richtige Handeln, weil für diese das Gute begehrenswert ist (*Rhet.* 1392b24). Sie können die Handlungen aber auch indirekt dadurch beeinflussen, dass sie die Urteile modifizieren; vgl. *Rhet.* 1356a15 f.: „... wir fällen unsere Urteile nämlich nicht in gleicher Weise, wenn wir trauern und wenn wir uns freuen oder wenn wir lieben und wenn wir hassen“. Ebenso *Rhet.* 1379b31 f.: „Denn die Dinge scheinen für diejenigen, die lieben, und für diejenigen, die hassen, nicht dieselben zu sein.“ Daher genügt für den, der sich fürchtet, eine geringe Ähnlichkeit, um jemanden als Feind anzusehen (vgl. *De Ins.* 460b1–16). Junge Menschen neigen dazu, den Impulsen der *pathê* nachzugeben (*Rhet.* 1389a9 f.), was zum Teil auch Ausdruck einer natürlichen Entwicklung ist, im Laufe derer die Vernunft erst später hinzukommt (*Pol.* 1334b17–25). Für die Ausbildung von Tugenden ist es eine wichtige Voraussetzung, diese starke *pathos*-Bindung zugunsten einer am *logos* orientierten Lebensführung aufzugeben (*EN* 1094b2–13).

Aufgrund von Gewöhnung und Erziehung befinden sich die emotionalen Reaktionen des Tugendhaften in Übereinstimmung mit der Vernunft bzw. der ‚richtigen Überlegung‘. Die richtige Handlungsweise ohne die angemessene emotionale Reaktion kennzeichnet dagegen den nur Beherrschten im Unterschied zum Tugendhaften. Die (Charakter-)Tugend ist ein Verhalten im Blick auf solche *pathê*, bei denen Übermaß und Mangel einen Fehler bedeuten (*EN* 1106b21–23); insofern wird die Tugend als Mitte zwischen Übermaß und Mangel an solchen Tugenden bzw. den ihnen entsprechenden Verhaltensweisen bestimmt. Der Tugendhafte ist daher auch nicht frei von Emotionen (*EN* 1104b24), sondern empfindet Angst, Begierde, Zorn, Mitleid usw., wann, wobei, wem gegenüber, wie und wozu er soll (*EN* 1106b21 f.). In der Aristoteles-Literatur werden unterschiedliche Weisen diskutiert, in denen das Gelingen des Lebens von geeigneten emotionalen Reaktionen abhängig ist. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang an dem, der von unangemessenen Emotionen bestimmt wird; vgl. *Pol.* 1323a26 ff.: „denn keiner wird wohl behaupten glücklich zu sein, der ... sich vor Fliegen fürchtet ... und, wenn er nach Essen und Trinken begehrt, sich vor keinem Extrem zurückhält, und für einen Viertel Obolos die vertrautesten Freunde zugrunde richtet.“ Unangemessene Emotionen sind nicht nur selbst unangenehme Teile des Lebens, sie verhindern in bestimmten Situationen auch, dass richtig geurteilt und richtig gehandelt wird. Umgekehrt führen selbst die richtigen Handlungsweisen zu einem freudlosen Leben, wenn sie nicht mit angemessenen Emotionen verbunden sind (*EN* 1099a7 ff., 1104b3 ff.). Auch die eigentümliche Wirkung der Emotionen in der Tragödie (nämlich die berühmte Reinigung (*katharsis*) von Emotionen wie Mitleid und Furcht) kann einigen Interpretationen zufolge als Beitrag zur Formung der emotionalen Reaktionen verstanden werden.

Neben den ‚starken' Wirkungen der Emotionen berücksichtigt Aristoteles typischerweise immer auch ‚feinere' Wirkungen: Die Unbeherrschtheit, bei der eine Emotion dafür sorgt, dass der beherrschende, vernünftige Seelenteil umgangen oder überrumpelt wird, stellt nach dieser Einteilung eine der starken Wirkungsweisen der Emotionen dar. Daneben begleiten Emotionen aber auch die Entscheidungen und Handlungen tugendhafter Personen, ohne dass die betreffenden Handlungen deshalb *wegen* einer Emotion erfolgen würden. Es besteht daher nicht die Alternative zwischen einer emotionsfreien Handlung und der Überrumpelung durch Emotionen: Die so genannten ‚feineren' Wirkungen der Emotionen beeinflussen eine Handlungsentscheidung, indem die Furcht vor gefährlichen Situationen zurückhält, der Zorn zu einer gebotenen Vergeltung antreibt, die Lust an einer tugendhaften Handlung die Entscheidung zugunsten einer entsprechenden Handlungsweise erleichtert usw., ohne dass sie dadurch die Entscheidungsfähigkeit beeinträchtigen oder außer Kraft setzen würden. Dasselbe gilt auch für den Einfluss der Emotionen auf die Urteile: Eine Emotion kann ein Urteil ‚verdunkeln' oder sogar ein eigentliches Urteilen unmöglich machen, indem eine urteilende Person dazu veranlasst wird, der Emotion nachzugeben, ohne die betreffende Sache selbst zu beurteilen. Aber wie bei den Handlungen, so sind auch bei den Urteilen abgestufte Wirkungsgrade denkbar: Eine Emotion kann ein Urteil in die eine oder andere Richtung lenken und Entscheidungskriterien liefern, ohne dass dadurch das Urteil korrumpiert und die eigentlich urteilende Instanz überflüssig gemacht würde. So kann die Entrüstung über die vermeintlich begangene Tat eines Angeklagten ein ungünstiges Urteil nahe legen, obgleich sie nur einen Faktor für die Urteilsbildung darstellt: Die Entrüstung führt den Urteilenden nicht zwangsläufig zu einer Verurteilung, sondern sie unterstützt andere Faktoren, die für eine Verurteilung sprechen, und sie muss (und kann) gegen konträre Aspekte abgewogen werden. Solche ‚feineren' Wirkungen, die Aristoteles den Emotionen stets einräumt, machen das Thema der Emotionserregung auch für die methodisch angeleitete Rhetorik interessant.

Der nun folgende Abschnitt 2 stellt allgemein den Zusammenhang zwischen Urteilen und Emotionen in der rhetorischen Emotionserregung dar. Aufgrund dieses Zusammenhangs wird die Emotionstheorie der *Rhetorik* oft in die Nähe der so genannten ‚Urteilstheorien' oder ‚kognitiven' Theorien der Emotionen gerückt; solche werden in Abschnitt 3 dargestellt. Es zeigt sich aber, dass Aristoteles keine solche Urteilstheorie der Emotionen vertritt. Dafür liefert auch der Abschnitt 4 über die kognitiven Voraussetzungen von Emotionen weitere Argumente. Abschnitt 5 schließlich erwägt verschiedene Möglichkeiten, wie Emotionen die Urteile der Zuhörer beeinflussen können.

2. Emotionen und Urteile in der *Rhetorik*

Das auffallendste Merkmal an der Behandlung der Emotionen in der *Rhetorik* ist die Unterstellung, dass die unterschiedlichen Emotionen von bestimmten Meinungen, Überzeugungen oder Urteilen abhängig sind, wie etwa der Zorn von der Auf-

fassung, es sei einem eine Herabsetzung widerfahren, die Furcht von der Auffassung, es stehe einem ein schmerzliches oder verderbliches Übel unmittelbar bevor usw. In welchem emotionalen Zustand sich der Zuhörer befindet, spielt für den Redner eine nicht unerhebliche Rolle, denn „man fällt die Urteile nicht in derselben Weise, wenn man traurig ist und wenn man sich freut, wenn man liebt und wenn man hasst". Emotionen sind also sowohl ihrer Entstehung als auch ihrer Wirkung nach auf Urteile, Meinungen, Überzeugungen bezogen. Die zweite Art des Urteilsbezugs von Emotionen, nämlich ihre *Wirkung auf* die zu fällenden Urteile, wird in Abschnitt 5 näher behandelt. Zunächst geht es um die offenbar gemachte Voraussetzung, dass Emotionen durch Meinungen, Auffassungen, Urteile der genannten Art beim Zuhörer bewirkt werden können.

Um eine Emotion zu erregen, sagt Aristoteles, muss man dreierlei unterscheiden:

> „Ich meine das wie zum Beispiel beim Zorn, in welchem Zustand sich die Zürnenden befinden, wem sie für gewöhnlich zürnen und aufgrund welcher Dinge. Wenn wir nämlich das eine oder zwei davon hätten, nicht aber alle, wäre es unmöglich, den Zorn (in jemandem) hervorzubringen; ebenso aber auch bei den anderen (Emotionen)." (1378a24f.)

Dieses Verfahren, zu jeder Emotion die Zielperson, den Grund und den Zustand der betreffenden Person zu bestimmen, führt Aristoteles fast konsequent für die Emotionen Zorn, Sanftmut, Furcht, Zuversichtlich-Sein, freundschaftliche Liebe, Hass, Scham, Mitleid, Entrüstung, Neid, Eifer sowie beiläufig auch für zwei namenlose Emotionen durch. Wenn man nicht über alle drei Faktoren verfügt, könne man die Emotion nicht zustande bringen – es scheint, als würde das umgekehrt meinen, dass die drei Faktoren zusammen (in der Regel) hinreichend sind, um eine Emotion auszulösen. Obwohl Aristoteles mit der Bemerkung, man müsse immer alle drei Faktoren einer Emotion kennen, den Eindruck erweckt, als handle es sich um irreduzible Faktoren, greifen die Bestimmungen von Zielpersonen und Gründen oftmals ineinander: Die Zielpersonen einer Emotion werden nämlich in den meisten Fällen durch die Merkmale identifiziert, die zugleich den Grund für die Emotion darstellen, wie zum Beispiel wenn Zielpersonen des Zorns dadurch identifiziert werden, dass sie einem aus Übermut Schaden zufügen, dann ist das kennzeichnende Merkmal dieser Gruppe, die übermütige Schädigung, zugleich das, aufgrund dessen man zürnt. Aristoteles gewinnt diese einzelnen Faktoren überwiegend auf begriffliche Weise, nämlich indem er die Definition der jeweiligen Emotion analysiert: Wenn dies-und-dies Furcht ist, dann fürchtet man sich notwendig vor dem-und-dem und in diesem-und-jenem Zustand. Dem Material nach scheinen diese Definitionen der dialektischen Praxis der Akademie entnommen zu sein, denn in seiner *Topik* zieht Aristoteles mehrmals fast gleichlautende Definitionen als Beispiele heran. Die Definitionen sind nicht endgültig und wissenschaftlich im engeren Sinn; das bedeutet aber keineswegs, dass sie deswegen nur populäre Meinungen ausdrückten. Aristoteles will wahrscheinlich seinen Verzicht auf weitere Begründungen sowie die Vorläufigkeit der Verwendung signalisieren, ohne die Definitionen deswegen für falsch oder nur populär zu halten.

Da nun die Behandlung der kunstgemäßen Emotionserregung bei Aristoteles

sich darin erschöpft, dass neben der Definition der einzelnen Emotionen Beschreibungen der Zielpersonen und des Gegenstandes, auf die sich die Emotion richtet, und des Zustands, in dem man sich bei der betreffenden Emotion befinden muss, aufgelistet werden, und da der Redner im Bereich des Gedankens oder der Gedankenführung (διάνοια: vgl. Anm. (2.) zu 1403a34–b2) auf den Zuhörer nur durch das einwirken kann, *was* er sagt (im Unterschied zu dem, was er tut oder darstellt, und im Unterschied zu dem, *wie* er es sagt), besteht die mit diesem Verfahren ermöglichte Emotionserregung offensichtlich darin, dass der Hörer dazu gebracht wird *anzunehmen*, dass etwa ein Unglück einer Person zukommt, die es nicht verdient hat, so dass diese beim Zuhörer bewirkte Annahme oder Meinung, dazu hinreicht, in ihm eine betreffende Emotion, hier: die Emotion des Mitleids, zu erzeugen. Der Redner hat dabei einen direkten Einfluss nur auf die Meinungen und Urteile des Zuhörers und er geht davon aus, dass zwischen diesen Meinungen bzw. Urteilen, die er unmittelbar beeinflussen kann, und den zu erregenden Emotionen zumindest das Verhältnis einer zuverlässigen Kovarianz besteht. Der Rückgriff auf die Definitionen zeigt, dass hier sogar noch eine stärkere Voraussetzung im Spiel ist, denn das Definitionswissen beinhaltet bei Aristoteles zugleich ein Wissen um die Gründe und Ursachen der definierten Sache, so dass auch hier der kunstgemäß verfahrende Redner eine bestimmte Meinung oder eine Menge bestimmter Meinungen als (Mit-)Grund oder (Mit-)Ursache einer bestimmten Emotion zu erzeugen versucht.

Das macht auch den Unterschied zu der konventionellen rhetorischen Emotionserregung aus (vgl. dazu die Anmerkungen zu 1354a11–31), die durch das Vorbringen von Floskeln oder durch bestimmte Merkmale des Auftretens zwar auch Emotionen auszulösen vermag, dies jedoch erstens auf einen nur empirischen (die Ursache nicht erfassenden) Zusammenhang zwischen den rhetorischen Mitteln und den erwarteten Emotionen gründet und zweitens die Emotion nicht gezielt durch das Aufgreifen ihrer eigentümlichen Gründe erregt. Die eine Emotion auslösenden Sachverhalte, die der Redner als bestehend darstellen muss, können prinzipiell ebenso von jedem Zuhörer überprüft und beurteilt werden wie die vorgebrachten Argumente, d.h., wenn man Emotionen über den Umweg von Meinungen erzeugt, die im Hörer erzeugt werden sollen und die das Vorliegen einer Ursache für die betreffende Emotion betreffen, dann beruht dieses Verfahren auf der Beschreibung objektiv ausweisbarer Sachverhalte. Darin liegt ein weiterer Unterschied zur konventionellen Emotionserregung. Wenn Emotionen etwa durch die Lautstärke der Stimme oder durch Gesten erregt werden sollen, wird damit keine Aussage über irgendeinen Gegenstand getroffen und der betroffene Zuhörer kann eine Emotion empfinden, ohne zu wissen warum und damit auch ohne Möglichkeit zur Rechtfertigung seiner Emotionen.

Diese Analyse der Aristotelischen Emotionserregung, die bisher nur aus der allgemeinen Anlage der Emotionskapitel erschlossen wurde, kann auch durch die wenigen Bemerkungen bestätigt werden, die Aristoteles selbst zur *Anwendung* der von ihm gegebenen Beschreibungen macht:

> „Es ist aber klar, dass man (die Hörer) durch die Rede in einen solchen Zustand versetzen muss, dass sie zornig sind, und die Gegner als solcher Dinge schuldig

hinstellen muss, über die man zürnt, und sie als solche (Menschen hinstellen muss), denen man zürnt." (II 2, 1380a2–4)

„Es ist also offenbar, dass die, die besänftigen wollen, aus diesen Topen sprechen müssen und sich selbst als so Beschaffene hinstellen müssen oder diejenigen, denen man zürnt als solche (hinstellen müssen), vor denen man sich fürchten muss, oder als solche, vor denen man sich schämen sollte, oder als solche, die Wohltaten erwiesen haben, oder als solche, die unfreiwillig gehandelt haben, oder als solche, die bereits Schmerz über ihre Taten empfinden." (II 3, 1380b29–33)

„Aus diesem also ist offenbar, dass es möglich ist, Feinde und Freunde als solche zu erweisen (ἀποδεικνύναι), wenn sie es sind, und wenn sie es nicht sind, sie dazu zu machen, und die, die (das Gegenteil) behaupten, zu widerlegen, und durch Zorn oder Feindseligkeit die Vertreter der Gegenmeinung zu dem zu führen, was auch immer man sich vornimmt." (II 4, 1382a16–19)

„Daher ist, ... offensichtlich, dass man aufgrund von diesem die Beteiligten darstellen muss, indem man zeigt (δεικνύντας), dass die einen in einem derartigen Schmerz oder Bedürfnis sind oder gewesen sind, die anderen aber in einer solchen Notlage solchen Gefallen erwiesen haben ⟨oder⟩ erweisen." (II 7, 1385a30–34)

„Offensichtlich aber ist auch, woher es möglich ist, die Dankbarkeit aufzulösen und Leute zu nicht-dankbaren zu machen, nämlich indem man zeigt, dass sie (die anderen) die Hilfe um ihres eigenen Vorteils willen leisten oder geleistet haben – dies nämlich, sagten wir, sei nicht das Wesen des Gefallens – oder dass es durch Zufall zustande kam oder durch Zwang geschah oder dass sie zurückgegeben, aber nicht gegeben haben, sei es wissend oder nicht wissend; auf beide Weisen nämlich erfolgt es als Gegenleistung für etwas, so dass es so auch kein Gefallen sein kann." (II 7, 1385a34–b3)

„... so dass, wenn die Rede die Richter in einen solchen Zustand versetzt und aufzeigt (δείξῃ), dass die, die meinen, sie hätten Mitleid verdient, und die Dinge, aufgrund deren sie das meinen, es nicht verdienen, Mitleid zu bekommen, oder verdienen, es nicht zu bekommen, dass es dann (für die Richter) unmöglich ist, Mitleid zu empfinden." (II 9, 1387b17–20)

In allen genannten Anweisungen geht es darum, dass der Redner *zeigt*, *darstellt* usw., dass ein Sachverhalt von der Art vorliegt, wie er durch das formale Objekt einer jeden Emotion gefordert wird; der Zuhörer sollt dazu gebracht werden zu *meinen*, dass ein Gegenstand vorliegt, der die Beschreibung des formalen Objekts erfüllt, und durch diese Meinung, Auffassung oder dieses Urteil kommt dann die Emotion zustande.

Für ein Verfahren, das – wie wir angenommen haben – beansprucht, Emotionen aus objektiv beschreibbaren Merkmalen eines Falls heraus erzeugen zu können, stellt jedoch der dritte Faktor, der Zustand dessen, der die Emotion empfinden soll, offenbar das größere Hindernis dar, wenn man – plausiblerweise – davon ausgeht, dass die subjektiven Voraussetzungen für das Zustandekommen einer Emotion, nicht ebenso durch das Erzeugen von Urteilen beeinflussbar sind wie die Voraus-

setzungen, die in den Merkmalen des Emotionsobjekts liegen. In der Aristotelischen *Rhetorik* dagegen finden wir auch auf der Seite des Subjekts nur solche Faktoren, die sich als Urteile des Betroffenen darstellen lassen oder direkt durch Urteile beeinflusst werden können. Auch die ‚subjektive' Seite beim Zustandekommen einer Emotion ist daher nicht ‚subjektiv' im Sinne von individuell verschieden, unkontrollierbar, der Beeinflussung durch Meinungen, Urteile entzogen usw. Im Gegenteil geht es in vielen Fällen sogar darum, welche *Meinung* die Zuhörer über ihren Zustand haben, und diese Meinung ist genauso vom Redner beeinflussbar, wie die Meinungen über die Zielpersonen oder Gegenstände eines Zorns; vgl. etwa:

> „Daher muss man, wann immer es besser erscheint, dass sie sich fürchten, (die Zuhörer) in einen solchen Zustand versetzen, dass sie *glauben*, sie seien solche, die etwas erleiden; denn auch andere Bedeutendere haben es schon erlitten; und man muss *zeigen*, dass Ähnliche es erleiden oder schon erlitten haben und zwar von solchen, von denen man es nicht glaubte, und dies (nicht glaubte) und zu Zeitpunkten, von denen man es nicht glaubte." (II 5, 1383a8–12)

Und mehr noch als das: Die allermeisten dieser Urteile, die zusammen den geeigneten Zustand des Betroffenen charakterisieren, lassen sich unmittelbar aus dem formalen Objekt herleiten. In der Mehrzahl der Fälle rührt das daher, dass die kennzeichnenden Eigenschaften der Zielpersonen verstecktermaßen relational sind. Wenn zum Beispiel nur die Erniedrigung durch eine solche Person zornerregend ist, der es nicht zusteht, und es ihr nicht zusteht, etwa weil sie dem Betroffenen unterlegen ist, dann gehört dazu natürlich ein Betroffener, der überlegen ist oder sich dafür hält. So setzt die Mehrzahl der subjektiven Bedingungen nur den Betroffenen in eine Relation zum Zielobjekt. Somit sind auch die subjektiven Voraussetzungen für das Zustandekommen einer Emotion erstens durch Urteile steuerbar und zweitens nehmen diese Urteile auf objektive, wenn auch nur relational beschreibbare Merkmale der Zielpersonen Bezug.

Der Emotionserregung der *Rhetorik* liegt die Auffassung zugrunde, dass sich zumindest die in *Rhet.* II 2–11 genannten Emotionen bei den normalen Zuhörern einer öffentlichen Rede dadurch erzeugen lassen, dass man die Zuhörer dazu bringt, eine Menge von Urteilen zu akzeptieren. Aristoteles vertritt auch die komplementäre These, dass eine Emotion dadurch aufgehoben werden kann, dass man den Hörer dazu bringt, eines der Urteile, durch die die betreffende Emotion typischerweise entsteht, als falsch anzusehen. Das wird deutlich im Kapitel über die so genannte Sanftmut: Wenn Zorn auf einer Herabsetzung beruht, dann hört derjenige auf zu zürnen, der bemerkt, dass keine Herabsetzung vorliegt; weil Herabsetzungen immer absichtlich sind, kann das beispielsweise dadurch geschehen, dass der Betroffene von der Unabsichtlichkeit der vermeintlich herabsetzenden Handlung überzeugt wird.

Diese Merkmale der Emotionserregung in der *Rhetorik* zeigen eine starke Abhängigkeit der Emotionen von Meinungen und Urteilen auf. Welche Schlüsse über die Hintergrundstheorie dieser Methode kann man daraus ziehen? Sind Urteile *notwendige* Bestandteile jeder Emotion? Oder *sind* Emotionen sogar Urteile (vgl. Nussbaum (1996, 318)? Und vertritt Aristoteles dann eine so genannte *kognitivistische* Theorie der Emotionen?

3. Vertritt Aristoteles eine Urteilstheorie der Emotionen?

Dass Emotionen bei Aristoteles bestimmten Urteilen korrespondieren und dass sie ihrerseits Urteile beeinflussen, steht inzwischen außer Frage. Auch dass das Auftreten von Emotionen bei Aristoteles nicht immer mit einem unmittelbaren Handlungsimpuls und mit einer Überwältigung der vernünftigen Entscheidungsinstanzen einhergeht, sondern dass Emotionen eine differenzierte Rolle bei Handlungsentscheidungen sowie bei der Ausbildung von Tugenden spielen können, ist eigentlich unkontrovers. Manche Autoren krönen nun die Klasse solcher Einsichten mit der Auskunft, Aristotelische Emotionen seien kognitive Zustände oder seien selbst nichts anderes als eine Art von Urteil. Besonders die im letzten Abschnitt dargestellte Verbindung von Urteilen und Emotionen in der *Rhetorik* lädt zu solchen Stellungnahmen ein. Zweifellos drücken manche damit eine Art Anerkennung für den Differenzierungsgrad der Aristotelischen Emotionslehre aus, möglicherweise ist aber auch eine Vagheit bei der Verwendung solcher Auszeichnungen im Spiel. Daher ist zunächst eine Verständigung über Begriffe wie ‚Urteilstheorie‘ oder ‚kognitivistische‘ Theorie der Emotionen nützlich.

Zusätzliche Literatur zur Frage kognitivistischer Emotionstheorien: E. Bedford, „Pleasure and Belief“, in: Proceedings of the Aristotelian Society 33, supplementary volume (1961), 73–92; R. De Sousa, The Rationality of Emotion, Cambridge, Mass./London 1987, Paperback 1990; P. Greenspan, Emotions and Reasons, London 1988; P. E. Griffiths, What Emotions Really are. The Problem of Psychological Categories, Chicago/London 1997; A. Kenny, Action, Emotion and Will, London 1963; D. W. Lyons, Emotions, Cambridge 1980; J. Marks, „A Theory of Emotion“, in: Philosophical Studies 42 (1982), 227–242; R. A. Nash, „Cognitive Theories of Emotion“, in: Nous 23 (1989), 481–504; R. Solomon, The Passions, New York 1977; M. Stocker, „Emotional Thoughts“, in: American Philosophica Quarterly 24 (1987), 59–69; M. Stocker with E. Hegeman, Valuing Emotions, Cambridge 1996.

Ein Merkmal, das alle kognitivistischen Theorien gemeinsam haben, und das daher manchmal so behandelt wird, als genüge es allein schon, um von einer ‚kognitivistischen‘ Theorie zu sprechen, ist dieses: Emotionen beinhalten oder setzen mentale Zustände voraus, die Sachverhalte in der Welt repräsentieren, also einen intentionalen Gehalt haben. Eine bekannte Formulierung dieses Grundsatzes findet sich bei Kenny (1963, 191 f.):

> „Emotional attitudes, like other mental attitudes, have formal objects ... If the emotions were internal impressions or behaviour patterns there would be no logical restrictions on the type of object which each emotion could have. It would be a mere matter of fact that people were not angered by being benefited, nor afraid of what they already know to have happened.“

Damit ist aber genau genommen nur die Gemeinsamkeit aller Theorien formuliert, die die Emotionen für propositionale Einstellungen halten. Darunter fallen ganz verschiedenartige Theorien, die jedoch nicht alle als ‚kognitivistisch‘ gelten können. Diese Theorienfamilie wird vor allem auch durch gemeinsame Gegner be-

stimmt, Lieblingsgegner sind die Körpertheorien und die Gefühlstheorien der Emotionen. Diese Gegnerschaft rührt bei den frühen Vertretern der ‚propositional-attitude-school' von der durch Wittgenstein inspirierten Bemühung her, Entitäten aus der philosophischen Betrachtung auszuschließen, die nur durch private Introspektion zugänglich sind; vgl. Kenny (a.a.O., 13):

> „Wittgenstein has shown that a purely mental event, such as Descartes conceived an emotion to be, is an *Unding* [An inconceivable and so inexpressible thing]. Any word purporting to be the name of something observable only by introspection, and merely causally connected with publicly observable phenomena, would have to acquire its meaning by a purely private and uncheckable performance. But no word could acquire a meaning by such a performance; for a word only has meaning as part of a language; and a language is something essentially public and shareable."

Abgesehen von dem problematischen Status nur privat zugänglicher Entitäten verhalten sich Gefühle als solche nicht wie Emotionen: Von letzteren könne man sagen, sie seien vernünftig oder unvernünftig, angemessen, unpassend usw., während es unsinnig wäre, ein Gefühl allein einer solchen Beurteilung auszusetzen: vgl. Bedford (1961). – Innerhalb der Gruppe von Theorien, die Emotionen als propositionale Einstellungen ansehen, stellt die eigentlich kognitivistische Theorie der Emotionen jedoch nur eine Teilmenge dar. Nach Lyons (1980, 33) können diese Theorien wie folgt charakterisiert werden:

> „In general a cognitivist theory of emotion is one that makes some aspect of thought, usually a belief, central to the concept of emotion and, at least in some cognitive theories, essential to distinguishing different emotions from one another."

Lyons selbst sieht die kognitivistischen Theorien nicht nur den Gefühlstheorien, sondern auch den behaviouristischen und psychoanalytischen Theorien entgegengesetzt. Die Rolle, die in seiner allgemeinen Definition der kognitivistischen Theorien den Urteilen (beliefs) zufällt, bleibt jedoch ganz unbestimmt, und schließt einen Anteil somatischer oder appetitiver (= ‚strebensmäßiger', ‚orektischer') Faktoren keineswegs aus. Daher lässt sich auch innerhalb der kognitivistischen Theorienfamilie noch eine enger gefasste Konzeption, die der ‚rein kognitivistischen' (vgl. Nash (1989)) Theorie bzw. der Urteilstheorie der Emotionen unterscheiden. Diese nimmt wie etwa Salomon (1977, 185 und 187) an:

> „My anger is that set of judgements ... an emotion is an evaluative (or a normative) judgement."

> „(Emotions are; d. Verf.) relatively intense evaluative judgements."

Zwei Mehrdeutigkeiten: Neben den Unterschieden zwischen diesen verschiedenen Theorien, die mit dem Attribut ‚kognitivistisch' in Verbindung gebracht werden, bestehen noch die folgenden Mehrdeutigkeiten: Erstens ist jeweils klärungsbedürftig, ob eine Theorie schon dann ‚kognitivistisch' zu nennen ist, wenn in ihr die Emotionen von kognitiven Vorleistungen, wie einem Urteil, abhängig sind oder

abhängig sein können, auch wenn sie selbst keine kognitive Leistung darstellen. In den nachfolgenden Überlegungen wird dies als ein unzureichendes Kriterium für eine ‚kognitivistische‘ Theorie angesehen werden. Zweitens verwenden viele Autoren im Zusammenhang mit der Debatte um Emotionen den Ausdruck ‚kognitiv‘ so, dass er auch Bewertungen (Evaluationen) aller Art umfasst. So spricht Sherman (1997, 55) von einem ‚kognitiven Gehalt‘ der Emotionen mit dem Zusatz „(i.e., descriptive and evaluative)“. Mit dieser weiten Verwendung des Begriffs des Kognitiven lässt sich leichter für den kognitiven Charakter der Emotionen argumentieren, es legt sich aber dadurch der Fehlschluss nahe, dass etwas über Emotionen gezeigt worden wäre, was dem geläufigeren engen Begriff des Kognitiven entspricht. Ein kognitiver Zustand im engeren Sinn ist einer, der uns etwas darüber sagt, wie die Welt ist, er ist also im Prinzip auf Wahrheitserkenntnis bezogen, während bewertende Einstellungen aller Art nichts darüber sagen, wie die Welt *ist* (wenngleich sie als Voraussetzung Annahmen darüber enthalten, wie die Welt ist), sondern allein darüber, wie wir sie bewerten und wie wir zu ihr stehen. Im Folgenden werden aufgrund dieses engeren Begriffs des Kognitiven rein bewertende Zustände nicht als ‚kognitiv‘ bezeichnet.

Probleme der kognitivistischen Theorien: Die Debatte der letzten Jahrzehnte hat einige Argumente gegen die Urteilstheorie der Emotionen hervorgebracht, die wiederum zu einer feinen Differenzierung zwischen Theorien führte, die sich einerseits noch als kognitivistisch verstehen, andererseits aber keine reinen Urteilstheorien sein möchten. Zu den Einwänden gegen die Auffassung, Emotionen seien eine Art von Urteil, gehören zunächst die Phänomene der Reflex-Emotionen (etwa Furcht, die durch einen plötzlichen Laut ausgelöst wird) und der Trägheit (*inertia*) der Emotionen (obwohl der Anlass der Emotion bereits verschwunden ist, hält die Emotion noch an). Ein grundsätzliches Problem für alle Theorien der ‚propositional-attitude-school‘ stellen die objektlosen Emotionen dar (z.B. eine Niedergeschlagenheit, die auf keine Art von Gegenstand gerichtet ist). Gegen die Gleichsetzung von Urteilen und evaluativen Emotionen spricht der Umstand, dass es unbestreitbar auch emotionslose Bewertungen gibt, so dass die Emotion zumindest durch ‚Bewertung + einem zusätzlichen Faktor‘ erklärt werden müsste. Zugleich kann ein und dieselbe Bewertung zu unterschiedlichen Emotionen Anlass geben, weswegen man argumentieren kann, dass die Emotion durch das Urteil unterbestimmt bleibt. Schließlich gilt es für alle Theorien, die sich als ‚kognitivistisch‘ beschreiben, eine angemessene Rolle für die unabstreitbaren physiologischen Aspekte einzelner Emotionen zu finden; diese Probleme sowie die nachfolgenden Lösungsversuche werden bei Griffith (1997, 27–30) diskutiert.

Lösungsversuche und schrittweises Abrücken von der Urteilstheorie: Um solchen Problemen zu entgehen, wurden abgestufte Manöver entwickelt, die einerseits den allgemeinen Rahmen der kognitivistischen Theorien (oder der propositional-attitude-Theorien) beizubehalten versuchen, ohne die angreifbaren Ansprüche der reinen Urteilstheorie zu erheben. Eine Reihe dieser Probleme versucht Lyons dadurch zu überwinden, dass er den Unterschied zwischen evaluativen Urteilen und deskriptiven Urteilen hervorhebt und betont, dass nur evaluative Urteile in der Lage seien, diejenigen ‚anormalen physiologischen Veränderungen‘ zu bewirken, die für Emotionen wesentlich sind; vgl. Lyons (1980, 58):

> „Now as regards the sort of attitude which is essential to emotion, it must be evaluative, for only such an attitude is sufficient explanation for why we are physiologically stirred up. If I perceive a dog and describe it as so high, and grey, and correctly label it as a wolfhound, there is so far no reason why this should cause me to get worked up. But if I tell myself that the dog is liable to take a large piece out of me, and that it is giving every indication that it will, and if I would prefer that it did not, in a very strong sense of prefer, that is, if I evaluate the dog's approach as threateningly dangerous, then I have reason to get worked up about the situation, and my beliefs have become the plausible cause for my ensuing physiological upset such as a sudden discharge of my sympathetic nervous system and a speeding up of my metabolic processes."

In Lyons' Erklärung der Emotionen ist zugleich ein zweiter Schritt weg von der reinen Urteilstheorie vollzogen: zu jeder Emotion gehöre eine ‚anomale physiologische Veränderung', womit er das allgemeine Merkmal ‚gemischter Theorien' akzeptiert. Die anormale physiologische Veränderung bleibt bei Lyons aber von bedingtem Erklärungswert, wenn sie nur ein Effekt der Evaluation ist; umgekehrt lässt sich nämlich auch fragen, welchen Effekt die physiologischen Bedingungen auf die Evaluationen haben. Ein offensichtliches Problem in Lyons' Erklärung ist mit der Formulierung ‚prefer[ring] ... in a very strong sense of prefer' gegeben. Der entscheidende Unterschied zwischen emotionalen und nicht-emotionalen Bewertungen kann auf diese Weise nur durch den Unterschied zwischen einer starken und einer weniger starken Präferenz erklärt werden. Hier liegt der Verdacht nahe, dass mit dem Begriff des starken Präferierens unter dem Mantel des unpräzisen Begriffs der Präferenz ein neues Theorieelement ins Spiel kommt. Durch dieses Problem lässt sich ein weiterer Schritt weg von den Urteilstheorien motivieren, wie ihn u.a. Marks (1982) vornimmt; er zeigt, dass Emotionen nicht allein durch Evaluationen erklärt werden können, sondern zusätzlich ein Moment des Strebens berücksichtigen müssen. Mit Bezug auf Lyons schreibt Marks (a.a.O., 232):

> „... but his confusion is to assimilate the needed non-cognitive component – ‚preference' – to yet another cognitive element namely 'evaluation' (for evaluation, as I have argued, is just a species of believing, viz. believing that something has a certain value). What is needed for emotion is desire ('conation')."

Das Strebensmoment bringt in die Erklärung der Emotionen neben den physiologischen Veränderungen eine weitere nicht-kognitive Komponente ein. Dadurch lassen sich beispielsweise Phänomene wie die Trägheit der Emotion besser erklären, denn es ist nicht außergewöhnlich, dass das Streben nach einer Sache anhält, auch wenn kein dem Streben entsprechendes Urteil (mehr) akzeptiert wird.

Eine weitere Strategie, um zwischen gewöhnliche Urteilen und den in Emotionen involvierten Urteilen zu unterscheiden, zeigt Michael Stocker (1987) auf. Er unterscheidet zwischen ‚emotional thoughts' oder ‚emotionally held thoughts' und so genannten ‚full fledged judgments'. Die Urteile, die mit dem Zustandekommen von Emotionen zu tun haben, seien keine Urteile im eigentlichen Sinn, sondern Quasi-Urteile, die nur bestehen, solange die jeweilige Emotion besteht. Auf

diese Weise ergibt sich, dass die ‚emotionally held‘ Urteile nicht mit den Urteilen übereinstimmen, die man sonst hat, vgl. dazu Stocker (a.a.O., 60):

> „... the emotional thoughts are inconsistent with my beliefs. This might suggest that an emotional thought can be understood in the way we understand inconsistent beliefs. But emotional thoughts ... can differ importantly from at least the usual sort of inconsistent beliefs. For these latter are, somehow, held true or warranted or probable. But even while having the emotion – as we might say, even while taking that thought *seriously* – one can hold that only the belief with which it is inconsistent is true or probable.“

Autoren wie Griffith (1997) schließlich bestreiten, dass sich die oben angeführten Probleme überhaupt im Rahmen der ‚propositional-attitude-school‘ lösen lassen; Griffith selbst sieht eine evolutionäre und sozial-konstruktivistische Erklärung als Ausweg.

Liegt der Rhetorik eine kognitivistische Theorie der Emotionen zugrunde? Insofern bei Aristoteles die Emotionen durch ihre formalen Gegenstände definiert werden, teilt Aristoteles eine wichtige Voraussetzung der Kognitivisten innerhalb der modernen Emotionstheorien, nämlich die Voraussetzung, dass Emotionen oder zumindest einige Emotionen propositionale Einstellungen sind, und (zumindest primär) durch die repräsentierten Gehalte und nicht durch irgendeine Gefühlsqualität voneinander unterschieden werden können. Wie weit reicht diese Übereinstimmung? Würde Aristoteles auch die Voraussetzungen der Urteilstheorien und der im engeren Sinn kognitivistischen Theorien teilen? Lyons hält Aristoteles für einen frühen Verbündeten der kognitivistischen Theorien entgegen einer späteren Auslegungstradition, die Emotionen eher mit dem Streben als mit der Kognition verbindet; besonders scheint hierfür die *Rhetorik* aufgrund der engen Verbindung von Urteilen und Emotionen attraktiv; vgl. dazu Lyons (1980, 35):

> „Unfortunately Aristotle‘s account of emotion was interpreted by his most famous mediaeval commentator, Thomas Aquinas, less as a cognitive account than as an impulse or conative account of emotion. Where Aristotle wrote of anger as a feeling and impulse caused by a state of mind, and, in the *Rhetoric* at any rate, put the emphasis on the state of mind component, Aquinas put the emphasis on the impulse or desire component.“

Gerade für die *Rhetorik*, in der eine strikte Kovarianz zwischen bestimmten Urteilen und den korrespondierenden Emotionen besteht (vgl. das Beispiel für die Besänftigung: der Zürnende hört auf zu zürnen, wenn er erkennt, dass die vermeintliche Herabsetzung doch keine Herabsetzung war), scheint eine solche Auffassung auf den ersten Blick gar nicht unplausibel. Allerdings könnte dieses ungetrübt kognitivistische Bild der Emotionen in der *Rhetorik* auch daher rühren, dass sich eine Anleitung zur Emotionserregung nur für die durch den Redner zu beeinflussenden Komponenten der Emotionen interessiert, und dies sind eben die Urteile, die einer Emotion wesentlich sind; dagegen wären evtl. physiologische Aspekte der Emotionen für den Redner ebenso uninteressant wie solche Aspekte im Charakter des Betroffenen (und somit in seinem Streben), die man in der kurzen Zeit einer Rede ohnehin nicht verändern kann. Außerdem ist Lyons' Einschätzung dann

richtig, wenn sie meint, dass in der *Rhetorik* nicht der Handlungsimpuls der Emotionen und *insofern* nicht das Streben im Vordergrund steht. Jedoch bedeutet das Desinteresse für den Handlungsimpuls der Emotionen nicht automatisch, dass damit das Streben für das Zustandekommen von Emotionen irrelevant wäre. – Die genauere Untersuchung zeigt nun, dass nicht einmal die *Rhetorik*, die auf den ersten Blick am ehesten zur Urteilstheorie der Emotionen zu passen scheint, eine im strengen Sinn kognitivistische Theorie der Emotionen voraussetzt (und wenn nicht einmal die *Rhetorik*, dann erst recht nicht die anderen Schriften), wenngleich die Emotionen der *Rhetorik* selbstverständlich im Rahmen der propositionalen Einstellungen zu interpretieren sind. Die Behandlung der Emotionen in der *Rhetorik* berücksichtigt mehrere Fälle, die sich innerhalb einer rein kognitivistischen Interpretation als Störfälle ausnehmen würden:

1. Störfall – Verschiedene Emotionen schließen sich gegenseitig aus: Eine wichtige Annahme für die rhetorische Nutzung der Emotionen besteht darin, dass sich bestimmte Emotionen gegenseitig ausschließen: Ein Redner, der ausschließen möchte, dass sich die Richter zu einem mitleidigen Urteil bewegen lassen, kann sie vorsorglich in den Zustand der Entrüstung versetzen, „denn dann ist es für die Richter unmöglich, Mitleid zu empfinden“ (vgl. 1387b14ff.). Das stellt an sich noch kein Problem für die Urteilstheorie der Emotionen dar, denn man erwartet auch von einem rational Urteilenden, dass er inkonsistente Urteile vermeidet bzw. dass er aus einer Menge inkonsistenter Urteile einzelne Urteile in geeigneter Weise korrigiert, sobald er auf den Widerspruch aufmerksam wird; deshalb wäre bei den genannten Emotionen zu erwarten, dass eine betroffene Person auch nicht zugleich die korrespondierenden Urteile vertritt, dass es einem bestimmten Angeklagten unverdientermaßen schlecht und unverdientermaßen gut ergeht. Dass man Mitleid und Entrüstung (Furcht und Zuversicht, Zorn und Sanftmut, usw.) nicht zugleich empfindet, könnte man hier noch argumentieren, liege daran, dass man auch nicht die erforderlichen Urteile gleichzeitig vertritt. – Allerdings schließen sich in der *Rhetorik* nicht nur entgegengesetzte Emotionen (die entgegengesetzten oder kontradiktorischen Urteilen entsprechen) aus, sondern auch Emotionen wie Liebe und Furcht (vgl. 1380a31–33). Auch hierbei könnte der Urteilstheoretiker eine Verteidigung aufbauen wie die, dass man nicht zugleich konsistenterweise meinen könne, jemand stelle eine Bedrohung dar und wünsche einem Gutes o.ä. Jedoch funktioniert diese Verteidigungsstrategie hier ebenso wenig wie bei den entgegengesetzten Emotionen, denn es schließen sich nur die Urteile aus, dass *ein und dieselbe Person* eine Bedrohung darstelle und dass sie einem Gutes wünsche, oder dass es *ein und derselben Person* unverdientermaßen gut und dass es ihr unverdientermaßen schlecht ergehe. Dagegen schließt die aktuell empfundene Emotion der Entrüstung gegenüber *irgendjemandem* die aktuelle Empfindung von Mitleid gegenüber *irgendeiner anderen Person* aus, und die aktuell empfundene Emotion der Furcht gegenüber *irgendjemandem* schließt die Empfindung von Liebe (im Sinne der Empfindung, nicht im Sinne der Disposition) gegenüber einer beliebig anderen Person aus. Hier besteht nicht einmal eine Korrespondenz zwischen Urteilen und Emotionen, denn während man konsistenterweise urteilen kann, dass A unverdient unglücklich und dass B unverdient glücklich ist, kann man nicht zugleich Mitleid gegenüber A und Entrüstung gegenüber B empfinden.

2. Störfall – Grundloses Beilegen einer Emotion: Das formale Objekt einer Emotion kann normalerweise zur Rechtfertigung einer Emotion herangezogen werden. Wer zürnt, kann zur Rechtfertigung seiner Emotion vorbringen, es sei ihm eine Erniedrigung durch jemand widerfahren, dem dies nicht zustand. Die Rechtfertigung einer Emotion besteht im Für-wahr-Halten eines Urteils, das den Kriterien des formalen Objekts entspricht. In diesem Sinn kann man zur Rechtfertigung jeder Emotion auf das Urteil verweisen, durch das die Emotion hervorgerufen wurde (es fragt sich dann nur noch – wobei es sich um eine durchaus verschiedene Fragestellung handelt –, ob das Urteil gerechtfertigt war). Dies ist der Regelfall der *Rhetorik*. Es werden jedoch auch Fälle *ungerechtfertiger* Emotionen bzw. Fälle der *ungerechtfertigten* Beilegung von Emotionen erwähnt; vgl. II 3, 1380b10–14:

> „Sanftmütig nämlich wird man, wenn man den Zorn an einem anderen abgelassen hat, was sich auch im Fall des Ergophilos ereignete, den man, obwohl man ihm mehr zürnte als dem Kallisthenes, frei ließ, weil man am Tag zuvor Kallisthenes zum Tode verurteilt hatte.“

Die Sanftmut gegenüber Ergophilos korrespondiert keinem Urteil der Art ‚Ergophilos hat (doch) keine Erniedrigung begangen, die unseren Zorn rechtfertigen würde‘ o.ä.; in diesem Sinn ist die Sanftmut gegenüber Ergophilos ungerechtfertigt und es besteht keinerlei Beziehung zu einem Urteil. Die Beilegung des Zorns hat irgendwie damit zu tun, dass die durch die Verurteilung des Kallisthenes eingetretene Sanftmut nachwirkt und sich einem, der Beurteilung von Ergophilos angemessenen Zorn entgegensetzt. Offenbar wird hier vorausgesetzt, dass die zur Erzürnbarkeit erforderliche Energie (ob man diese physiologisch interpretiert oder nicht), nach der Entladung des Zorns erst wieder angereichert und langsam aufgebaut werden muss.

3. Störfall – Notwendige physiologische Voraussetzungen der Emotionen: In den Kapiteln II 12–17 untersucht Aristoteles verschiedene Charaktertypen, die sich u.a. in der Neigung zu bestimmten Emotionen niederschlagen; *ein* charakterbildender Faktor ist das Alter. Die Jungen haben starke Begierden und Emotionen, und diese sind bei ihnen in der Regel handlungswirksam. Bei den Alten sind die Begierden schwach und die Emotionen werden schnell beigelegt, handlungswirksam sind sie selten. Warum? Aristoteles gibt zwei Erklärungen: Erstens haben die Alten mehr Erfahrungen und die sind überwiegend schlecht; dies hält zur Vorsicht an und behütet vor einer vorbehaltslosen Hingabe an Emotionen. Dies passt ins Bild einer kognitivistischen Interpretation; Aristoteles hat aber noch eine zweite Erklärung auf Lager; vgl. II 13, 1389b29–32:

> „Auch sind sie (die Alten) feige und fürchten alles im voraus; denn sie befinden sich im entgegengesetzten Zustand wie die Jungen; sie sind nämlich erkaltet, die aber sind erhitzt, so dass das Alter der Feigheit den Weg bereitet; auch nämlich ist die Furcht eine gewisse Erkaltung.“

Die Pointe dieser Erklärung ist, dass ‚erkaltet‘ und ‚erhitzt‘ durchaus keine Metapher sind; vgl. die Anm. zu 1389b29–32. Denn ‚abkühlen‘ und ‚erhitzen‘ stellen bei Aristoteles die physiologischen Reaktionen auf Unangenehmes und Angenehmes

dar, so dass die veränderten physiologischen Voraussetzungen bei den Alten unmittelbare Wirkung auf die Stärke der Begierden und Emotionen haben. Wenn die physiologischen Voraussetzungen nicht gegeben sind, können nicht die bestimmten Urteilen entsprechenden Emotionen empfunden werden oder sie können nicht in einer der Beurteilung proportionalen Heftigkeit empfunden werden.

4. Störfall – Unterschiedliche Charakterhaltungen führen zu unterschiedlichen Emotionen: Bei der Frage, welche Emotionen dem Mitleid entgegengesetzt sind, sieht sich Aristoteles zu einer Unterscheidung gezwungen, die bis dahin gar nicht erwähnt worden war, nämlich zu der Unterscheidung zwischen tugendhaften und schlechten Menschen; vgl. II 9, 1386b26–29, und II 11, 1388a32–36:

> „Wer nämlich Schmerz empfindet über die, denen es unverdientermaßen schlecht ergeht, der wird sich freuen oder zumindest ohne Schmerz sein über die, denen es auf die entgegengesetzte Weise schlecht ergeht, wie zum Beispiel kein Tugendhafter darüber Schmerz empfinden dürfte, wenn Vatermörder und blutbefleckte Mörder ihre Strafe erhalten …"

> „… deswegen ist der Eifer tugendhaft und (eine Emotion) von Tugendhaften, das Beneiden aber schlecht und (eine Emotion) von Schlechten; der eine nämlich bereitet sich selbst durch den Eifer darauf vor, die Güter zu erlangen, der andere will wegen des Neides, dass der andere sie nicht besitzt."

Hier ist klarerweise der Fall gegeben, dass das Urteil die Emotionen unterbestimmt lässt; denn demselben Urteil korrespondieren verschiedene Emotionen, und dieser Unterschied kann nur durch die verschiedenen Charakterhaltungen erklärt werden, die dem direkten Einfluss des Redners entzogen sind. Dieses Zugeständnis könnte zu grundlegenden Schwierigkeiten für das Modell der Emotionserregung führen, wenn dies für den Redner bedeuten würde, dass er individuelle Unterschiede im Charakter der einzelnen Zuhörer berücksichtigen müsste. Nun sind solche individuellen Unterschiede allgemein nicht Sache des Redners (vgl. 1356b26ff.), der nur allgemeinere Typen von Zuhörercharakteren in seine Erwägungen einbeziehen kann. In diesem Fall kommt hinzu, dass Aristoteles nur eine Grobeinteilung zwischen den im Prinzip tugendhaften und den grundsätzlich schlechten Charakteren vornimmt (vgl. Anm. (2.) zu 1386b12–16). Die Möglichkeit der Emotionserregung durch die Erzeugung bestimmter Meinungen und Urteile bleibt daher grundsätzlich unberührt, jedoch stellt das hier gemachte Zugeständnis einen gewichtigen Einwand für eine kognitivistische Interpretation der Emotionen dar: Emotionen setzen im Charakter einer Person konservierte Einstellungen voraus, die weder von außen direkt durch Urteile beeinflusst werden können noch den aktuellen evaluativen Urteilen derselben Person entsprechen müssen, wenngleich solche charakterlichen Einstellungen zu den Voraussetzungen unserer evaluativen Urteile gehören. Wer zum Beispiel eine feste, abschätzige Einstellung gegen Personen mit der Eigenschaft φ hat, der muss deswegen nicht notwendig eine bestimmte Person mit der Eigenschaft φ abschätzig beurteilen (etwa weil er andere Aspekte in der Vordergrund stellt). Auf diese Weise ist grundsätzlich die Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen den festen charakterlichen Einstellungen und den wechselnden Urteilen, auch den evaluativen Urteilen gegeben;

und weil Emotionen auch diese Einstellungen zur Voraussetzung haben, können sie nicht allein durch Urteile erklärt werden.

Verallgemeinerung des 4. Störfalls (Selbstachtung als Ausdruck einer Charakterdisposition): Der vierte Störfall hat eine Voraussetzung einiger Emotionen (Mitleid, Entrüstung, Neid, Eifer und ihrer Gegenstücke) aufgedeckt, die den anderen Emotionen fremd zu sein schien, nämlich die Voraussetzung eines – je nachdem – tugendhaften oder schlechten Charakters. Emotionen wie Furcht, Zorn, Liebe beruhen nicht entweder auf der einen oder anderen Art von Charakter. Eine charakterliche Einstellung setzen sie gleichwohl voraus, obwohl sich dies in der *Rhetorik* nicht niederschlägt. Und zwar scheint diese Voraussetzung deswegen unausgesprochen zu bleiben, weil es sich um eine Begebenheit handelt, die bei allen Adressaten der Rede vorausgesetzt werden kann. Emotionen wie Zorn, Freundesliebe, Scham und Dankbarkeit beruhen auf der Annahme einer Selbstachtung und einer Wertschätzung seiner selbst, die Bestätigung im sozialen Umgang zu erreichen bzw. Beeinträchtigungen im sozialen Umgang zu vermeiden sucht. Diese durch soziale ‚Rückmeldungen‘ entstandene und sich durch Affirmation der sozialen Stellung erhaltende Selbstachtung lässt sich als eine positive charakterliche Einstellung gegenüber der eigenen Person verstehen. Beispielsweise kann die den Zorn auslösende Herabsetzung ohne ein gewisses Maß an Selbstachtung gar nicht als Herabsetzung aufgefasst werden; man kann aber davon ausgehen, dass der normale Athener Bürger, der eine Gerichts- oder Volksversammlung besucht, über ein seiner sozialen Rolle korrespondierendes Maß an einer solchen Selbstachtung verfügt. Dass diese Voraussetzung gemacht wird, kommt am ehesten dort zum Vorschein, wo sie fehlt, nämlich im Fall einer ‚knechtischen‘ Gesinnung (vgl. die Anm. zu 1387b12): Dann zürnt man nämlich nicht einmal dann, wenn es berechtigt wäre, und wenn man sich selbst für ‚keiner Dinge würdig‘ hält (vgl. 1387b13–14), dann berührt es einen auch nicht, wenn sie einem genommen werden oder wenn sie für einen unzugänglich bleiben.

Eine ähnliche Voraussetzung macht die Emotion der Furcht, indem sie die Sorge um die eigene Erhaltung und um die Vermeidung von Schmerzen unterstellt. Hier wird man allerdings weniger von einer Charaktereinstellung sprechen wollen, weil es sich um eine offenbar natürliche Neigung handelt, die nicht erst wie andere Charaktereigenschaften durch Erziehung und Erfahrung geformt werden muss (allerdings kann sie durch Erfahrung zugrunde gehen, wie bei den durch Leiden Abgestumpften). Vgl. hierzu auch Ricken (1976, 63–80), der die körperliche Lust- und Schmerzempfindung als teleologisches, auf die Selbsterhaltung gerichtetes Phänomen ansieht, und von diesem Ansatz ausgehend, Furcht und Mitleid als Emotionen behandelt, die ‚die Beziehung des Menschen auf sein Sein‘ betreffen; von solchen ‚seinsbezogenen‘ Emotionen unterscheidet er die, in denen es dem Menschen um sein Ansehen (entsprechend der oben eingeführten ‚Selbstachtung‘) geht.

Vorläufiges Fazit: Die verschiedenen Beispiele zeigen einesteils, dass das Zustandekommen der Emotionen auch in der *Rhetorik* an physiologische Bedingungen gebunden ist, anderenteils zeigen sie die Abhängigkeit von charakterlichen Einstellungen. Charakterliche Einstellungen wiederum haben einen direkten Bezug zum Strebevermögen: Wozu wir eine im Charakter manifestierte Pro-Ein-

stellung haben, danach streben wir auch. Allgemein meint ‚Charakter' bei Aristoteles die Disposition des Strebevermögens und damit zugleich die Disposition zu bestimmten emotionalen Reaktionen (vgl. dazu auch Anm. (1.1) zu 1356a1–20). Die Emotionen sind direkt von der Disposition des Strebevermögens abhängig; vgl. auch Ricken (1976, 61):

> „Der Affekt selbst besteht darin, dass das Strebevermögen entsprechend seiner Verfassung durch die Annahme des für den jeweiligen Affekt spezifischen Sachverhalts bewegt wird. Lust und Unlust der Affekte können nur eine bestimmte Affektion des Strebevermögens sein ..."

Nur derjenige, dessen Streben eine Erniedrigung zu vermeiden versuchte, wenn es an ihm selbst läge zu handeln, wird eine erlittene Erniedrigung als schmerzhaft empfinden, was wiederum die Voraussetzung für die Empfindung von Zorn ist. Wenn wir aber nach etwas streben, geht dieses Streben mit körperlichen Veränderungen einher, so dass das Eintreten oder Ausbleiben von Strebungen, vor allem aber die Intensität des Strebens davon abhängig ist, dass der Körper die erforderlichen Veränderungen zu produzieren vermag. Vgl. dazu auch *MA* 11, 703b36–704a2:

> „Dass aber, wenn wir dieselben Überlegungen anstellen, die Bewegung, die wider die vernünftige Überlegung erfolgt, bisweilen in den (Körper)teilen stattfindet, bisweilen dagegen nicht, (dafür) ist der Umstand verantwortlich, dass der Stoff, der für die Einwirkungen empfänglich ist, bisweilen in ihnen vorhanden ist, bisweilen aber nicht in der geforderten Quantität oder Qualität." (Übersetzung: Kollesch)

Somit kann auch auf der Grundlage der *Rhetorik* gezeigt werden, dass für Aristoteles Emotionen wesentlich auf charakterlichen Voraussetzungen beruhen, und der Charakter drückt sich im Streben aus. Zumindest das Streben wiederum macht die Emotionen von bestimmten physiologischen Faktoren abhängig. Damit ist die Emotionstheorie, die der *Rhetorik* zugrunde liegt, am ehesten mit denjenigen modernen Theorien vergleichbar, die Emotionen zwar als propositionale Einstellungen, nicht aber ausschließlich aufgrund von Urteilen erklären wollen, sondern erstens die physiologischen Voraussetzungen angemessen (nämlich nicht nur als Epiphänomen) berücksichtigen und zweitens den Unterschied zwischen einer emotionslosen Bewertung und einer (ebenfalls bewertenden) Emotion hinreichend deutlich machen können, etwa indem sie die in Emotionen involvierten Wertungen als Ausdruck des Strebens behandeln.

Der Anteil des Strebevermögens – eine Präzisierung: Dass Emotionen mit Streben (ὄρεξις) verbunden sind, darf nicht so verstanden werden, dass jede Emotion mit einem direkten Handlungsimpuls ausgestattet wäre, so wie Aristoteles den Zorn durch das Streben nach Vergeltung charakterisiert. Damit würde man eine der wichtigsten Einsichten der Aristotelischen Emotionstheorie preisgeben: Nicht alle Emotionen sind mit einem solchen unmittelbaren Impuls verbunden und ein solcher Impuls ist bei den Emotionen, bei denen er vorkommt (v.a. Begierde und Zorn) nicht die einzige Art von Wirkung, die die Emotionen mit sich bringen; sie können außerdem unsere Urteile beeinflussen und auf dem Umweg unserer Ur-

teile können sie auch Einfluss auf das durchaus überlegte Handeln gewinnen. Außerdem darf der Einfluss des Strebens nicht darauf beschränkt werden, dass Emotionen entweder mit Schmerz oder mit Lust zu tun haben, und wir tendenziell danach streben, jeden Schmerz zu vermeiden oder zu beenden und jede Lust zu erhalten. Es geht bei der oben vorgenommenen Verknüpfung der Emotionen mit dem Strebevermögen vielmehr darum, dass bestimmte Einstellungen des Charakters und somit bestimmte Ausrichtungen unseres Strebevermögens eine Voraussetzung dafür sind, dass bestimmte Dinge als (im nicht-körperlichen Sinn) schmerzlich oder lustvoll erfahren werden. Die hier gemeinte Rolle des Strebens ist also, am Beispiel des Zorns erläutert, nicht die des handlungsmotivierenden Strebens nach Vergeltung, sondern diejenige, die dafür verantwortlich ist, dass ein Erniedrigtwerden der relativ beständigen Ausrichtung des Strebevermögens entgegengesetzt und *daher* schmerzlich ist. Wenn man sagt, dass die Emotion eine Bewertung sei oder eine Bewertung ausdrücke, dann handelt es sich dabei nicht um ein wohl erwogenes Werturteil, sondern um eine Bewertung durch das Strebevermögen in dem Sinn, dass diejenige Ausrichtung des Strebens zum Ausdruck kommt, die sich bei einer gleichartigen Handlungsoption als Handlungsimpuls äußern würde.

Stellt man die bisher begründeten Prämissen zusammen, dann ergibt sich ein Problem, von dem es in Ermangelung einschlägiger Textevidenzen keine interpretatorisch eindeutige Auflösung zu geben scheint. Die Prämissen sind: (P_1) Lust und Schmerz der Emotionen kommen immer durch eine entsprechende Ausrichtung des Strebevermögens zustande. (P_2) Die Aktivität des Strebevermögens, das Streben, stellt eine Art von Handlungsimpuls dar. (P_3) Nicht alle Emotionen enthalten als wesentliche Komponente einen Handlungsimpuls. Das Problem ist nun, wie der Strebensanteil der Emotionen zu erklären ist, ohne dass man dafür jede Emotion mit einem Handlungsimpuls verknüpfen muss. An einem Beispiel gesagt: Das gegen eine Erniedrigung gerichtete Streben, das verantwortlich ist für den Schmerz, den wir bei einer erlittenen Erniedrigung empfinden, soll nicht von der Art sein, dass es ein zur Vermeidung der Erniedrigung geeignetes Handeln motiviert. Folgende interpretatorische Lösungsmöglichkeiten kommen in Betracht: (i.) Das Zustandekommen von Lust und Schmerz in der Emotion setzt nur eine Strebensdisposition, kein aktuelles Streben voraus. In diesem Fall wäre die körperliche Veränderung, die sich bei einer Emotion vollzieht, nicht mit der körperlichen Veränderung identisch, in der sich das Streben vollzieht. (ii.) Das Zustandekommen von Lust und Schmerz in der Emotion setzt eine Aktualisierung des Strebevermögens voraus, wobei diese Aktualisierung zwar Veränderungen, aber nicht die für eine Handlung relevanten Veränderungen auslöst. (iii.) Das Zustandekommen von Lust und Schmerz in den Emotionen setzt eine Aktualisierung des Strebevermögens mit den für Handlungen relevanten Veränderungen voraus, wobei unabhängige, äußere Faktoren, dafür verantwortlich sind, dass dieses Streben keine Handlung zur Folge hat (wie etwa der einfache Umstand, dass der betreffende Gegenstand dem Strebevermögen nicht in der Weise einer Handlungsoption (re)präsentiert wird, etwa weil es sich um ein bereits eingetretenes oder ein künftiges, aber unvermeidliches Ereignis handelt). (iv.) Eine Mischung aus den beiden vorhergehenden Möglichkeiten wäre die, dass ein bestimmter Abschnitt in der Abfolge von Veränderungen, die durch die Aktivierung des Strebevermögens eintritt, von der

Art der (für Handlungen) relevanten Veränderungen ist, die aber in Folge äußerer Umstände in irrelevante Veränderungen umschlagen. – Dass es Aktivierungen des Strebevermögens gibt, die aus einem der in (ii.) und (iii.) genannten Gründe nicht zu Handlungen führen, ist nicht ungewöhnlich (vgl. *De An.* 432b29–433a1, *MA* 703b5–8 u. a.; vgl. dazu auch Richardson (1992, 384)).

4. Kognitive Voraussetzungen der Emotionen

Bisweilen spricht man von einer ‚kognitiven' Emotionstheorie, weil die Emotionen in dieser Theorie auf bestimmten kognitiven Voraussetzungen beruhen; dies hieße im Fall von Aristoteles, dass spezifische Leistungen des vernünftigen Seelenteils in Anspruch genommen werden. Vertritt Aristoteles in *diesem* Sinn eine kognitive Emotionstheorie? Nehmen die Aristotelischen Emotionen solche Vorleistungen des vernünftigen Seelenteils in Anspruch? Die Antwort muss differenziert ausfallen: Da die in der *Rhetorik* beschriebenen Emotionen stets bestimmte Annahmen (ὑπόληψις) zur Voraussetzung haben, ist in jedem Fall der vernünftige Seelenteil (λόγος) involviert. Auch knüpft Aristoteles die Ausbildung von Wertbegriffen an das spezifisch menschliche Sprach- und Vernunftvermögen (vgl. *Pol.* I 2). Solche Wertbegriffe scheinen dann auch in Emotionen involviert zu sein, wenn von einer ‚ungerechtfertigten' Verletzung, einem ‚verdienten' Unglück usw. die Rede ist. Allerdings bedeutet das nicht, dass es sich um Voraussetzungen handelt, die die Klasse der Emotionen als ganze betreffen würde. Im Folgenden soll dies an zwei Punkten konkretisiert werden. Erstens zählt Aristoteles auch die ἐπιθυμία (Begierde) zu den Emotionen, und bei dieser wäre es wenig überzeugend, sie an höhere intellektuelle Leistungen anzubinden. Zweitens spricht Aristoteles auch Kindern und Tieren Emotionen zu; davon haben erstere kein voll ausgebildetes Vernunftvermögen, letztere gar keinen vernünftigen Seelenteil. Wenn aber Kinder und Tiere Emotionen haben können, dann können zumindest ihre Emotionen nicht an anspruchsvollere intellektuelle Vorleistungen geknüpft sein.

4.1 Gibt es ein Kriterium für die Unterscheidung von Emotionen und Begierden?

Ein heikler Punkt für den Vertreter einer kognitiven Interpretation der Emotionen bei Aristoteles ist deren Verhältnis zu den Begierden. Die Begierden (ἐπιθυμίαι) bestehen vor allem in Hunger, Durst und sexuellem Verlangen. Weil solche Impulse selbst bei Tieren der niedrigeren Entwicklungsstufen anzutreffen sind, sucht jeder Interpret, der den Emotionen eine kognitiv höherstehende Leistung zusprechen will, nach einem glasklaren Unterscheidungskriterium zwischen Begierden und Emotionen. Obwohl nun Aristoteles hier und da gewisse Unterschiede geltend macht, gibt es das glasklare Unterscheidungskriterium nicht. Die Dreiteilung der Seele aus Platons *Politeia,* die für eine klare Grenzziehung zwischen Begierden und Emotionen sorgte, scheint zwar bisweilen auch bei Aristoteles nachzuwirken

(etwa in der Dreiteilung des Strebens in Wollen, Zürnen und Begehren), an die Stelle *einer* Unterteilung tritt bei Aristoteles aber der Wechsel zwischen verschiedenen Modellen, die die Funktionen der Seele mal nach Ernährung, Wahrnehmung und Vernunft, mal nach Denken, Wahrnehmen, Vorstellen einerseits und Streben andererseits, ein anderes Mal wiederum nach ‚vernünftig‘ und ‚unvernünftig‘ unterscheiden.

Es kommt für den Kognitivisten noch schlimmer: Alle Listen, mit denen Aristoteles in den ethischen Schriften den Begriff der *pathê* einführt, enthalten die Begierden als eine Art von *pathos.* Hoffnung schöpft der Kognitivist aus dem Umstand, dass das zweite Buch der *Rhetorik* im Zusammenhang mit der Erregung von Emotionen des Zuhörers die Begierden nicht erwähnt. Das ist aber trügerisch, denn das Fehlen der Begierden lässt sich unschwer damit erklären, dass die rhetorische Stimulierung von Emotionen nur solche *pathê* berücksichtigt, die auf andere Personen und deren Handlungsweisen gerichtet sind; Hunger, Durst und Sex spielen in diesem Zusammenhang offenbar keine Rolle. Außerdem hatte Aristoteles die Begierden schon im ersten Buch als eines der Handlungsmotive für Unrechttäter behandelt, und es ist in der *Rhetorik* üblich, dass kein Stichwort, auch wenn es für unterschiedliche Aufgaben herangezogen wird, zweimal behandelt wird. Außerdem: Auch im ersten Buch der *Rhetorik* nennt Aristoteles die Begierden ausdrücklich *pathê.*

Man könnte vermuten, dass Aristoteles zwischen einem weiteren und einem eigentlichen Sinn von *pathos* unterscheidet. Möglicherweise ist eine solche Unterscheidung implizit immer dann im Spiel, wenn er die Begierden von der Aufzählung der *pathê* ausschließt. Bezeichnend aber ist, dass in den ethischen Schriften Begierden und Emotionen auch weithin analog behandelt werden: Ebenso wie die Tapferkeit ein Verhältnis zur Emotion Furcht darstellt, stellt die Besonnenheit ein Verhältnis zu körperlichen Begierden dar. Der Unterschied, den Aristoteles tatsächlich macht, verläuft nicht zwischen Begierden und Emotionen, sondern quer durch die Begierden. Er unterscheidet nämlich in den ethischen Schriften innerhalb des arationalen Seelenteils zwischen einem nur vegetativen Teil, der überhaupt nicht auf den *logos* höre, und dem Teil, der dazu fähig sei, auf den *logos* zu hören. Zumindest Hunger und Durst lassen sich als Begierden dem vegetativen Teil zurechnen, denn es ist auch so, wie Aristoteles einmal sagt (*EN* 1113b27–30), dass man Hunger und Durst niemandem ausreden kann. Aber damit ist offenbar noch nicht das Phänomen der Begierde erschöpft, denn insofern das Maß des für das Überleben Notwendigen sowie der Bereich der allein durch das körperliche Bedürfnis entstandenen Begierden überschritten ist, können auch Begierden auf die Vernunft hören (vgl. *Rhet.* 1370a18 ff.) und man wird – je nach Verhalten – gelobt oder getadelt, so dass sich in dieser Hinsicht die Begierden nicht anders als Emotionen verhalten. Wie genau die Trennungslinie im Bereich der Begierden zu ziehen ist, ist schwer zu sagen, jedenfalls scheinen die Begierden zumindest insoweit wie Emotionen behandelt zu werden, wie sie durch die Gedanken, Vorstellungen, Wahrnehmungen, die jemand hat, stimuliert oder beigelegt werden können. Eine klare Abgrenzung der Begierden gegenüber den Emotionen gibt es daher nicht; diese These wird überzeugend von Buddensiek (1997) vertreten.

4.2 *Auch Kinder und Tiere haben Emotionen*

Art und Ausmaß der beim Zustandekommen von Emotionen wirksamen Verstandesleistungen finden eine grundsätzliche Beschränkung dadurch, dass auch Tieren und Kindern Emotionen zugesprochen werden, während sie über Überlegung (λογισμός) sowie über das Vernunftvermögen (λόγος, νοῦς) gar nicht oder noch nicht verfügen (für Kinder vgl. *Pol.* VII 15, 1334b22ff.). – Dabei kann das Beispiel der Kinder aus zwei Gründen problematisch erscheinen: Erstens lässt das Modell einer sich kontinuierlich entwickelnden Vernunft die Möglichkeit offen, dass Emotionen auch aufgrund von Vorstufen in der Entwicklung des Vernunftvermögens zustande kommen. Zweitens spricht Aristoteles auch oft davon, dass der jüngere Mensch noch nicht der Vernunft, sondern den Emotionen folge, so dass mit Blick auf Kinder und junge Menschen ein normativer und ein kategorialer Sinn von Vernunft durcheinanderzugehen scheinen. – Deswegen sind eindeutigere Belege von der Beschränkung auf den Fall der Tiere zu erwarten. Denn im Fall der Tier ist unbestritten, dass ihnen Vernunft (λόγος), Überlegung (λογισμός), Gedanke (διάνοια), Geist (νοῦς) und Meinung (δόξα) fehlt (*De An.* I 2, 404b4–6, II 3, 414b18f. mit 32f. und 415a7f., III 3, 428a19–24, III 10, 433a12, III 11, 434a5–11, *PA* I 1, 641b7, *EE* II 8, 1224a27, *Pol.* VII 13, 1332b5, *EN* I 7, 1098a3f., *Met.* I 1, 980b28, *Mem.* 450a16). Auch wenn Aristoteles sonst graduelle Beschreibungsmodelle in der Biologie bevorzugt, scheint in diesem einen Fall, dem Übergang vom Tier zum Menschen, doch ein diskreter Schritt vorzuliegen, der mit der Zuschreibung des Vernunftvermögens begründet wird und bekanntlich wichtige Konsequenzen für die Anthropologie und Ethik hat (vgl. dazu Sorabji (1993, 12–16); überhaupt ist der ganze vorliegende Abschnitt 4.2 wesentlich von Sorabjis Ausführungen angeregt).

Falls nun andererseits die Zuschreibung von Emotionen für Tiere als gesichert gelten kann, dann würden wir über ein klares Kriterium für die Frage verfügen, welche Art von kognitiven und perzeptiven Leistungen für das Zustandekommen von Emotionen im Allgemeinen notwendig sind. Aristoteles spricht an ganz verschiedenen Stellen von Emotionen bei Tieren, am häufigsten erwähnt wird die Furcht (*EN* 1116b32f., *PA* 650b27ff., 667a7, 692a23). Nun argumentieren Autoren, die die kognitiven Leistungen der Emotionen höher ansetzen, wie z.B. Ricken (1976), dass es sich dabei nur um Zustände handelt, die den Emotionen analog seien. Das ist aber nicht genau das, was wir bei Aristoteles finden; auch in den biologischen Schriften, wo er das Instrument der als ‚nur analog' deklarierten Erklärung für Menschen und Tiere ständig zur Hand zu haben scheint, wendet er dies nie auf die Emotionen an. Und in *HA* VIII, 588a22 stellt Aristoteles sogar die *pathêmata* der Seele bestimmten intellektuellen Fähigkeiten gegenüber und teilt ausdrücklich nur letztere einer nur analogen Erklärung zu. Schließlich setzt Rickens Argument, die Tiere hätten nicht die für eine wirkliche Furcht erforderlichen Fähigkeiten, natürlich nur das zu Beweisende voraus. – Tieren können also Emotionen zugeschrieben werden, das heißt andererseits natürlich nicht, dass ihnen die ganze Palette an menschlichen Emotionen zugeschrieben werden kann, und es heißt auch nicht, dass bestimmte Emotionstypen bei Mensch und Tier jeweils in derselben Weise auftreten. Aber es ist klar, dass jede allgemeine Erklärung

der Emotionen, die sich allgemein auf kognitive Leistungen stützen will, welche so bei Tieren nicht vorkommen können, unzureichend ist.

Dagegen verfügen die Tiere über Wahrnehmung und einige auch über Erinnerung. Solche, die über Erinnerung verfügen, haben auch an der Erfahrung Anteil, wenn auch nur in geringem Ausmaß (*Met.* I 1). Zumindest einige Tiere verfügen auch über *phantasia*, wobei Aristoteles bei der Zuerkennung dieses Vermögens mal mehr (*De An.* 433b28, 434a1–5), mal weniger (*De An.* 415a11, 428a10. 22. 24) großzügig scheint: Ameisen, Bienen und Regenwürmer sind von der Teilhabe an der *phantasia* (*De An.* 428a11) zuverlässig auszunehmen, Lebewesen, die nur über Tastwahrnehmung verfügen, wohl auch. Was bedeutet es nun, dass Tiere mit den besagten Vermögen, im Wesentlichen also mit den wahrnehmenden Funktionen, auskommen müssen? Platon hatte im *Theaitetos* jeder Wahrnehmungsart ihren besonderen Gegenstand, wie dem Gehör den Ton, dem Gesicht die Farbe usw. zugesprochen, während er alles, was diesen Gegenständen gemeinsam ist, das Sein, Nichtsein, Identität, Verschiedenheit, Ähnlichkeit von der Wahrnehmung ausschloss (185b ff.). Aristoteles dagegen überträgt der Wahrnehmung schon deswegen mehr Aufgaben, weil er sonst viele Leistungen der vernunft- und verstandlosen Tiere nicht erklären könnte. Was bei Platon den ganzen Bereich der Wahrnehmung ausmacht, nämlich die Wahrnehmung der einem Sinnesorgan jeweils eigentümlichen Qualitäten, bildet bei Aristoteles nur eine von drei Stufen der Wahrnehmung. Daneben gibt es die Wahrnehmung von Merkmalen, die den Gegenständen der unterschiedlichen Sinnesvermögen gemeinsam sind, wie die Wahrnehmung von Einheit, Anzahl, Bewegung, Stillstand, Größe, Gestalt und Zeit: Man nimmt zum Beispiel wahr, dass das Süße und das Weiße verschieden sind, oder dass das Rote bewegt oder ruhig ist. Schließlich nennt Aristoteles noch die akzidentelle Wahrnehmung, die nach dem Vorbild der Wahrnehmung erfolgt, dass das Weiße dort Koriskos ist. Die zweite und die dritte Art der Wahrnehmung haben einen propositionalen Gehalt. So kann Aristoteles etwa vom Löwen sagen, er nehme durch das Gebrüll des Ochsen wahr, *dass dieser nahe sei* (*EN* 1118a20). Auch die *phantasia* bzw. die *phantasmata*, die zwar von der Sinneswahrnehmung verschieden, aber doch dem wahrnehmenden Seelenteil zuzurechnen sind, können einen propositionalen Gehalt haben, wie das viel zitierte Beispiel von der *phantasia*, dass der Durchmesser der Sonne so groß sei wie ein Fuß, zeigt: vgl. zu diesen Überlegungen Sorabji (1993, 17–20).

Während nun Wahrnehmungen der eigentümlichen Sinnesqualitäten in der Aristotelischen Psychologie immer oder so gut wie immer wahr sind, können Sinneswahrnehmungen des zweiten und des dritten Typs sowie Vorstellungen (*phantasiai*) auch falsch sein. Auf diese Weise kommt die Erklärung der eigentümlichen Wahrnehmung mit einem einfachen kausalen Modell aus, bei dem die peripheren Sinnesorgane durch die eigentümlichen Gegenstände derart stimuliert werden, dass eine Übertragung der jeweiligen Form – ohne Materie – vom Gegenstand auf das Sinnesorgan erfolgt und das Sinnesorgan die betreffende Eigenschaft, die es zuvor schon der Möglichkeit nach besaß, zeitweilig der Wirklichkeit nach besitzt. Bei diesem einfachen Modell können Ursache und Gehalt der Wahrnehmung nicht auseinander treten. Genau dieses einfache Modell muss Aristoteles aber differenzieren, um erklären zu können, warum beim zweiten und dritten Typ falsche

Wahrnehmungen auftreten. Die Schwierigkeit bei einer solchen Erklärung ist, dass man falsche Wahrnehmungen trotz des – zumindest in einigen Fällen – propositionalen Gehalts nicht einfach zu falschen Meinungen machen darf, weil Tiere keine Meinungen haben können. Zwei Erklärungsweisen scheinen hier offen zu stehen.

Erste Erklärung: Man gesteht zwar zu, dass die Wahrnehmung durch eine falsche Verknüpfung von elementaren Wahrnehmungsinhalten falsch wird, bestreitet aber, dass dies die Art von Verknüpfung ist, die eine Meinung oder ein Urteil ausmacht. Das scheint auf den ersten Blick problematisch, weil Aristoteles die Meinungen immer dadurch kennzeichnet, dass sie wahr oder falsch sind, und das Wahr-oder-Falsch-sein an das Vorliegen von Verknüpfungen bindet. Man kann sich den vorliegenden Fall aber folgendermaßen erklären: Wer einer Verknüpfung sprachlichen Ausdruck verleihen will, kann das immer nur in der Form einer κατάφασις oder einer ἀπόφασις, einem Zusprechen oder Absprechen tun. *Zusprechen* und *Absprechen* drücken aber auch oft aus, dass man ein zustimmendes oder ablehnendes Urteil fällt. Falls Aristoteles nun tatsächlich auf der Wahrnehmungsebene eine Verknüpfung von Inhalten annehmen möchte, wäre klar, dass diese Art von Verknüpfung nicht schon ein zustimmendes oder ablehnendes Urteil implizieren soll – selbst wenn man den Inhalt einer solchen Verknüpfung rekonstruktiv nicht anders als in der zusprechenden oder absprechenden Urteilsform formulieren kann, denn dass etwa die wahrnehmungshafte *phantasia* von Meinungen und Urteilen unabhängig ist und ihnen sogar widersprechen kann, steht für Aristoteles ganz außer Frage.

Zweite Erklärung: Falsche Wahrnehmungen kommen nicht durch falsche Verknüpfungen, sondern als Fehlrepräsentationen zustande. Fehlrepräsentationen werden durch einen Nebeneffekt der Sinnesreizungen möglich, durch den Aristoteles das Auftreten der *phantasia* beschreibt. In *Über die Seele* III 3 verknüpft er nämlich das Problem der falschen Wahrnehmung mit der Beschreibung einer eigenständigen, wenn auch nicht unabhängigen Funktion, der *phantasia* (vgl. Caston (1998)). *phantasia* ist von der Wahrnehmung, vom Geist, vom Wissen, vom Meinen, sowie von einer Kombination aus Wahrnehmung und Meinung verschieden. Sie entsteht als eine Art Echoeffekt aus der Reizung der peripheren Sinnesorgane. Diese nämlich leiten ihren Impuls weiter an den Zentralsinn, und indem der Impuls dort ankommt, wird die Wahrnehmung bewusst. Nebenbei stößt dabei das periphere Sinnesorgan eine zweite, schwächere Bewegung an, die das *phantasma* hervorbringt. Dieses kann – zeitlich versetzt – beim Zentralsinn dieselbe Wirkung auslösen wie der unmittelbare Wahrnehmungsimpuls. Dieses Modell dient als die Grundlage für die Erklärung aller Phänomene, bei denen aktuell nicht wahrgenommene Gegenstände repräsentiert werden, wie zum Beispiel die Eindrücke, die nach einem Wahrnehmungsakt zurückbleiben, die Erinnerungen, die Traumbilder usw. Allerdings kommt es durch diese indirekte Weiterleitung des ursprünglichen Wahrnehmungsimpulses auch zu Fehlrepräsentationen, denn der ohnehin schwächere Nebenimpuls, der zur *phantasia* führt, ist noch anderen kausalen Faktoren ausgesetzt, wie etwa solchen Veränderungen, die durch Fieber, Alkohol, Nahrungsaufnahme oder Emotionen entstehen.

Resümee: Nach Aristoteles können Tiere Emotionen haben, und die erweiterte Konzeption der Sinneswahrnehmung zeigt auch, inwiefern die Sinneswahrneh-

mung (im Aristotelischen Sinn) allein, die Gegenstände „herbeibringt" (προσφέρει), die geeignet sind, bestimmte Emotionen auszulösen. Mit der wichtigen Einschränkung hinsichtlich der ethischen Wertbegriffe kann man daher sagen, dass vieles – nicht alles – von dem, was Aristoteles in der *Rhetorik* als Meinungen, Urteile usw. beschreibt, auch im Vokabular der erweiterten Theorie der Sinneswahrnehmung hätte beschrieben werden können, wenn es darauf angekommen wäre, die entsprechenden Emotionen für den Bereich der Tiere zu beschreiben. In der *Rhetorik* kommt es – aus offensichtlichen Gründen – auf etwas ganz anderes an, und eine besondere Sorgfalt in der Verwendung des epistemischen Vokabulars ist dort auch nicht gegeben. Die Begriffe für ‚meinen, annehmen (οἴεσθαι, ὑπολαμβάνειν)' und das Haben sinnlicher Eindrücke (φαίνεσθαι) werden weitgehend austauschbar gebraucht. Alle zusammen haben in erster Linie den Zweck anzuzeigen, dass das betreffende Objekt nicht wirklich, sondern nur im Bewusstsein des Betreffenden vorliegen muss. – Was die Beschreibung einzelner Emotionen und einzelner Anlässe für bestimmte emotionale Reaktionen angeht, ist jederzeit zuzugestehen, dass sie so, wie sie in der *Rhetorik* beschrieben sind, nicht bei Tieren vorkommen können; was das Phänomen der Emotionen im Ganzen angeht, so scheint aber gezeigt zu sein, dass viele Emotionen als solche keine kognitiven Leistungen involvieren, die nicht von allen *phantasia*-begabten Lebewesen erbracht werden könnten.

5. Die Wirkung der Emotionen auf das Urteil

Die Emotionen sind für die Rhetorik wichtig, weil sie die Urteile der Zuhörer beeinflussen. Auffallenderweise sagt Aristoteles nichts über die Art des Einflusses, den die einzelnen Emotionen ausüben können, so als ob es dafür keiner weiteren Erläuterung bedürfte. Das ist schon deshalb bemerkenswert, weil der methodisch vorgehende Redner, nicht nur irgendwelche ‚anormalen' Reaktionen der Zuhörer auslösen, sondern gezielten Einfluss auf die Urteile nehmen möchte. Zum Beispiel wäre die diffuse Stimulation unvernünftiger Antriebe (wie sie in Platons *Politeia* X als schädliche Wirkung der Dichtung kritisiert wird) nur dazu gut, die Zuhörer zu verwirren und ein sachbezogenes Urteil zu verhindern, könnte aber offensichtlich nicht den von Aristoteles beschriebenen Effekt veranlassen. Außerdem lässt die *Rhetorik* erwartungsgemäß die theoretischen Hintergründe für die Wirkung der Emotionen im Dunkeln. Eine gute Diskussion der in Frage kommenden Wirkungsweisen der Emotionen findet sich bei Leighton (1982, 144–154). Die folgende Übersicht nennt verschiedene Effekte der Emotionen und diskutiert jeweils kurz die Angemessenheit für die Rhetorik.

5.1 Der Handlungsimpuls der Emotionen

Direkter Handlungsbezug: Die Wirkungsweise, deretwegen uns die Emotionen in ethischen Schriften häufig begegnen, ist ihr Handlungsimpuls. Durch Begierde

oder Zorn wird man zu Handlungen getrieben, die der wohlerwogenen Entscheidung zuwiderlaufen. Wer nur ‚nach den *pathê*' lebt, tut, was diese ihm zu tun vorgeben, und versäumt dabei zu prüfen, was für ihn langfristig gut und nützlich ist. Dass der Handelnde diesen direkten Handlungsimpulsen zu widerstehen lernt, ist daher Voraussetzung für jede reflektiertere Form der Lebensführung. Typische Emotionen, die mit einem solchen direkten Handlungsimpuls ausgestattet sind, sind der Zorn, der ein Streben nach Vergeltung enthält, sowie die Begierden. Weil nun von den in *Rhetorik* II 2–11 angeführten Emotionen die meisten keinen derart unmittelbaren Handlungsimpuls aufweisen, kann man schon davon ausgehen, dass hierin nicht die für die Rhetorik relevante Wirkungsweise der Emotionen liegt. Außerdem ist der Urteilende oder Richter, der Adressat der öffentlichen Rede ist, nicht in der Situation dessen, der durch unmittelbar erfolgende Handlungen seinen Strebungen folgen und das Geschehen beeinflussen könnte: Auch der zürnende Richter kann seinem Streben nicht in der Weise nachgeben, dass er die Vergeltung am Angeklagten durch die Tat vollzieht. Auch wenn man das von ihm zu fällende Urteilende als ‚Ersatzhandlung' für die nicht unmittelbar mögliche Vergeltung ansehen würde, dann könnte das kein allgemeines Modell für die in der Rhetorik relevante Wirkung von Emotionen liefern, da die übrigen Emotionen, wie gesagt, mit keinem direkten Handlungsimpuls ausgestattet sind.

Indirekter Handlungsbezug: Da nun Handlungen im Allgemeinen mit Lust und Schmerz einergehen, enthalten sie neben dem direkten noch einen indirekten Handlungsimpuls, denn Angenehmes erstreben wir und Schmerzliches versuchen wir zu vermeiden (vgl. *De An.* 431a8–10) und wegen der Lust tun wir das Schlechte und wegen des Schmerzes versäumen wir das Schöne (vgl. *EN* 1104b9–11); d.h. wo immer Lust und Schmerz im Spiel ist, besteht auch die Handlungstendenz, die Lust zu verfolgen oder zu erhalten und den Schmerz zu vermeiden oder ihm zu entgehen. Dass diese Tendenzen das Urteil von Richtern beeinflussen, die sich in einem emotionalen Zustand befinden, scheint klar: Der Richter, der die angeklagte Person liebt (und ihr daher Gutes wünscht), wird Schmerz darüber empfinden, wenn der angeklagten Person in Form einer Verurteilung etwas Schlechtes widerfährt. Weil er nun das Gute für diese andere Person wünscht, das ihm selbst angenehm ist, und ihm das Übel einer Verurteilung selbst unangenehm ist, kann sich der indirekte Handlungsimpuls der wirksamen Emotion so niederschlagen, dass er für Freispruch votiert, weil er dadurch das für ihn selbst unangenehme Resultat der Verurteilung zu vermeiden sucht. – Das Problematische an dieser Art des Einflusses ist, dass der Richter zwar sein Urteil abgibt und in diesem Sinn ‚urteilt', dass er aber nicht *den Fall* beurteilt, denn sein Wunsch, Schlechtes für den geliebten Angeklagten zu vermeiden, besteht unabhängig von den zu beurteilenden Umständen. In 1355a1 sagt Aristoteles daher auch von Richtern in einer ähnlichen Situation, sie *urteilten* eigentlich gar nicht. Er parallelisiert diesen Einfluss der Emotionen mit Fällen, in denen man beim Urteil nur den eigenen Vorteil sucht, d.h. wer ohne sachliche Beurteilung des Falls seine Stimme dafür missbraucht, den eigenen, sachfremden Handlungsimpulsen nachzugeben, verhält sich im Prinzip ähnlich wie der, der seine Stimme benutzt, um sich selbst – ungeachtet der zu beurteilenden Sachverhalte – ein Vorteil (etwa durch Bestechung) zu verschaffen.

Der Handlungsimpuls ist für die methodische Verwendung der Emotionen nicht entscheidend: Wenn sich der Handlungsimpuls der Emotionen in der beschriebenen Weise auf das Urteil auswirkt, dann verhindert das demnach eine wirkliche Beurteilung des Falls. Weil Aristoteles dies ausdrücklich innerhalb der Kritik an den konventionellen Methoden der Emotionserregung kritisiert, ist klar, dass er dies für ein Verfahren hält, das er im Grunde nicht billigt. Zwar kann der Redner diesen Handlungsimpuls der Emotionen auch dazu ausnutzen, dass sie ein Urteil fällen, das sie auch ohne die entsprechende Emotion, allein aufgrund der einschlägigen Tatsachen gefällt hätten; doch würde auch in einem solchen Fall die Kritik zutreffen, dass eine eigentliche Beurteilung des Falls nicht stattgefunden hätte. Aber auch ungeachtet der Kritik an einem solchen Verfahren scheint die Beschreibung, die Aristoteles selbst von der Wirkung der Emotionen auf das Urteil gibt, eine andere Art von Effekt zu meinen als die gerade beschriebene; vgl. II 1, 1377b31–1378a6:

> „Denn die Dinge scheinen für diejenigen, die lieben, und für diejenigen, die hassen, nicht dieselben zu sein, auch nicht für die, die zürnen, und die, die sich sanftmütig verhalten, sondern entweder erscheinen sie als durchweg verschieden oder als der Bedeutung nach verschieden: Dem Liebenden nämlich erscheint die Person, über die er das Urteil fällt, entweder gar kein oder nur ein geringfügiges Unrecht begangen zu haben, dem Hassenden jedoch erscheint das Gegenteil der Fall zu sein, und dem Begehrenden und Hoffnungsvollen scheint, wenn das Künftige angenehm ist, dass es wirklich eintreten und dass es ein Gut sein wird, dem Gleichgültigen und Missmutigen scheint das Gegenteil der Fall zu sein."

Nach dieser Beschreibung *beurteilt* der emotional Urteilende die betreffenden Sachverhalte auf eine andere Weise, als er in einem nicht-emotionalen Zustand urteilen würde. Während es bei der oben beschriebenen Wirkung der Emotionen unerheblich ist, ob der Richter meint, dass ein Unrecht geschehen sei oder nicht, weil er dessen ungeachtet seinem Handlungsimpuls folgt, beeinflussen die Emotionen nach der Aristotelischen Beschreibung auch die Weise, wie er die Dinge beurteilt. Diese ‚Einfärbung' von Urteilen setzt eine Wirkungsweise voraus, die wesentlich verschieden ist von derjenigen, die mit dem direkten oder indirekten Handlungsbezug der Emotionen verbunden ist. Am Beispiel des Zorns illustriert, bewirkt der Zorn nicht nur, dass der zürnende Richter seinem Impuls der Vergeltung folgend, eine härtere Bestrafung fordert (natürlich kann der Zorn auch ein Urteil über die Frage beeinflussen, welche Bestrafung angemessen wäre), sondern dass dem zürnenden Richter auch andere und geringere Anlässe als relevante Herabsetzungen erscheinen.

5.2 Der Einfluss der Emotionen auf das Urteil

Die rhetorische Bemühung zielt auf das Urteil (κρίσις) des Zuhörers ab (vgl. 1377b21), und daher sind Emotionen für die methodisch verfahrende Rhetorik zu-

nächst deshalb wichtig, weil sie die Urteile modifizieren. Dass sie das tun, demonstriert Aristoteles in dem angeführten Zitat aus 1377b31–1378a6 an dem schon relativ starken Beispiel, dass jemandem, der liebt, ein Unrecht kein Unrecht mehr zu sein scheint. Dabei handelt es sich aber nur um eine Illustration des Grundsatzes, dass den emotional Urteilenden die Dinge nicht dieselben zu sein scheinen wie den nicht-emotional Urteilenden; das Beispiel impliziert nicht, dass der Einfluss der Emotionen in jedem Fall so weit gehen müsste, dass eine objektiv als ‚F' zu beschreibende Sache als nicht-F beurteilt wird. Die Wirkung einer Emotion, die den Betroffenen dazu veranlasst, etwas als F zu sehen, kann für den Redner beispielsweise auch dann wünschenswert sein, wenn der Betroffene auch in einem nicht-emotionalen Zustand denselben Gegenstand wahrscheinlich als F beurteilen würde. Denn auf diese Weise kann das intendierte Urteil schneller und sicherer zustande gebracht und gegen andersartige Einflüsse und Emotionen geschützt werden.

Die Emotion muss den Urteilenden vorbereiten. In 1377b24 führt Aristoteles aus, es genüge nicht, sich um eine möglichst beweiskräftige Argumentation zu bemühen, sondern man müsse – und damit meint er die Aufgabe der Emotionserregung – den Urteilenden auch vorbereiten (κατασκευάζειν). Was er darunter genau versteht, führt er nicht aus, aber man kann folgende Punkte erschließen. Weil die Urteilenden schon bestimmte emotionale Präokkupationen mitbringen und weil die Verfahrensgegner ebenfalls versuchen, Emotionen zu erregen, besteht die Vorbereitung auf ein Urteil zunächst darin, Emotionen zu beseitigen, die dem intendierten Urteil im Wege stehen. Tatsächlich spielen daher auch die Gegen-Emotionen oder beilegenden Emotionen wie Sanftmut gegen Zorn und Zuversichtlich-Sein gegen Furcht in den Kapiteln II 2–11 eine nicht unerhebliche Rolle. Außerdem kann man sich leicht vorstellen, dass der Urteilende durch eine passende Emotion insofern auf ein Urteil vorbereitet wird, als es eines geringeren argumentativen Aufwandes bedarf, wenn der Urteilende ohnehin schon emotional zu dem angestrebten Urteil tendiert. Schließlich ist es ein Merkmal von Richtern, die nicht gewohnt sind, auf das vernünftige Urteil zu hören, eher den Emotionen als den vernünftigen Gründen zu folgen. Es muss daher nicht in jedem Fall darum gehen, den Richtern durch die Emotionen ein F für ein nicht-F vorzumachen; vielmehr unterstützt der passende emotionale Zustand die argumentativ-beweisende Überzeugungsbemühung in jedem Fall, indem sie das Urteil schneller und zuverlässiger zustande bringt. Welcher emotionale Zustand passend ist und welcher nicht, scheint für Aristoteles, der darüber kein Wort verliert, aufgrund der Definition der Emotionen eher selbstverständlich zu sein: Für jemanden, der einer gefährlichen Unternehmung zustimmen soll, ist Furcht eine unpassende Emotion, Zuversichtlich-Sein dagegen ist unpassend, wenn man von einer Unternehmung abraten will. Freundesliebe, Dankbarkeit und Mitleid ‚passen' zu ‚gewogenen' Urteilen, Zorn, Hass, Neid, Entrüstung zu entgegengesetzten Urteilen usw.

Emotionen vertreten, ersetzen oder betonen entscheidungsrelevante Faktoren: Der Ekklesiast, der zum Beispiel über einen Krieg gegen Grenznachbarn zu entscheiden hat, muss verschiedene entscheidungsrelevante Faktoren in Betracht ziehen und sie gegeneinander abwägen: der zu erwartende kurzfristige Nutzen, die langfristigen Auswirkungen für die Lage in der Region, die Gefahr des Krieges

selbst, die langfristigen Risiken usw. Der an der Sache orientierte Redner wird solche Faktoren zur Sprache bringen; weil die Redesituation bei solchen Anlässen kontrovers ist, werden verschiedene Redner auch entgegengesetzte Aspekte vorbringen. Das Urteil des Richters ist umso besser begründet, je mehr relevante Aspekte er in Erwägung zieht. Nun kann etwa der Aspekt der Gefahr auch als Furcht vor bestimmten Folgen in das Urteil des Entscheidenden eingehen, ohne dass diese Furcht ihn gleich ‚überwältigen‘ muss oder ihm eine der Furcht entsprechende Entscheidung aufdrängt. Vielmehr entspricht den in den *Ethiken* beschriebenen Entscheidungen des Tugendhaften, dass es möglich ist, sich trotz einer gewissen Furcht für die gefürchtete Option zu entscheiden, oder dass die Furcht wie *ein* Aspekt unter anderen in dem letztendlich resultierenden Urteil berücksichtigt wird. Emotionen können daher die rhetorische Bemühung wie ein zusätzliches Argument unterstützen und differenzieren. Die Erzeugung von Furcht kann an die Stelle einer Argumentation für die objektiven Gefahren eines Vorhabens treten und sie kann vor allem dem Aspekt der Gefahr ein gewisses Gewicht verleihen.

Emotionen verhindern entgegengesetzte Emotionen und die ihnen entsprechenden Urteile: Aristoteles weist mehrmals darauf hin, dass sich bestimmte Emotionen gegenseitig ausschließen; vgl. 1388a26–29:

> „Daher werden, wenn man dazu gebracht wurde, sich in einem solchen Zustand zu befinden (z. B. Neid; d. Verf.), diejenigen aber, die es verdient hätten, bemitleidet zu werden oder irgendein Gut zu erlangen, so beschaffen sind, wie gesagt wurde, dann werden diese offensichtlich kein Mitleid von den Entscheidungsträgern erlangen.“

Damit kann durch die Erzeugung einer Emotion verhindert werden, dass sich die für die gegnerische Beweisabsicht ‚passende‘ Emotion einstellt. Aristoteles scheint aber nicht nur sagen zu wollen, dass sich die entgegengesetzte Emotion in einem solchen Fall nicht einstellen wird, sondern auch, dass der Betreffende kein dieser entgegengesetzten Emotion entsprechendes Urteil wird fällen können: Wenn man etwa ein ‚mitleidiges’ Urteil als ein solches bestimmt, das der Mitleidige fällen würde, so scheint nach dieser Bestimmung nicht nur ausgeschlossen, dass der akut Neid Empfindende Mitleid empfindet, sondern auch dass er ein mitleidiges Urteil fällen wird.

Emotionen geben in zweifelhaften Fällen den Ausschlag: Aristoteles weist darauf hin, dass es in der öffentlichen Rede oft um Fragen geht, in denen es nur ‚geteilte Meinungen‘ gibt (1356a8); d.h. dass die Kriterien, die man in einer solchen Situation zur Hand hat, nicht von der Art sind, dass sie zwingend das eine oder das andere Urteil rechtfertigen würden. In solchen Situationen, sagt Aristoteles, kommt es nicht wenig darauf an, ob der Redner, der eine solche Position vertritt, glaubwürdig ist. Eine analoge Rolle lässt sich für die Emotionen erschließen: Wenn die Argumente, die man für oder gegen eine Position anführen kann ungefähr gleich stark sind, dann kann ein zusätzlicher nicht-argumentativer Faktor, wie das Vorhandensein einer Emotion den Ausschlag geben; vgl. 1384b32–35:

> „... so wie Kydias zu dem Volk über die Bodenverteilung auf Samos sprach; er forderte die Athener auf, sich vorzustellen, dass die Griechen in einem Kreis um

sie herumstünden, so dass sie sehen und nicht nur hören werden, welchen Beschluss sie fassen werden.“

Die durch diesen Trick erzeugte Emotion der Scham ‚tut nichts zur Sache‘ und sie veranlasst auch nicht die Athener ein F als ein nicht-F anzusehen. Aber die zu den vorgebrachten Argumenten hinzukommende Emotion der Scham kann in einer noch offenen Angelegenheit den Ausschlag für ein bestimmtes Urteil geben.

Emotionen machen, dass wir die Dinge anders beurteilen als in einem nicht-emotionalen Zustand: In den bisher gegebenen Beschreibungen erfüllen Emotionen die allgemeine Funktionsbeschreibung, dass sie Urteile der Betroffenen irgendwie modifizieren; das schloss bisher nicht notwendig die starke Anforderung ein, die Aristoteles selbst in II 1, 1377b31–1378a6, gegeben hatte, dass der von der Emotion Betroffene etwas, das objektiv oder nicht-emotional als F zu beurteilen ist, als nicht-F beurteilt. Wenn dies möglich sein soll – dass jemand unter dem Einfluss einer Emotion ein objektives Unrecht nicht nur ‚in einem milderen Licht‘ sieht oder mit anderen, etwa liebenswerten Aspekten der zu verurteilenden Person aufwiegt usw., sondern es nicht mehr als Unrecht ansieht –, dann ist klar, dass Emotionen nicht nur bestimmte Urteile verhindern und andere Urteile unterstützen können, sondern sogar für das Urteil konstitutiv sein können. Das würde bedeuten, dass in manchen Situationen eine bestimmte Emotion unabhängig von anderen, etwa argumentativen, Faktoren ein Urteil zustande bringen kann. Spätestens hier, wenn nicht schon bei den schwächeren Formen der Einflussnahme, fragt sich, *wie* die Emotionen eine so starke Rolle auf das Urteil ausüben können. Insgesamt kommen hierbei folgende Faktoren in Betracht:

Emotionen können einseitige Aufmerksamkeit und Überbewertung bedingen: In den früheren Abschnitten hatte sich gezeigt, dass die für Emotionen wesentliche Form der Bewertung durch den arationalen Seelenteil in einer Lust- oder Unlustempfindung besteht, mit der ein Sachverhalt oder ein Merkmal *gleichsam* Zustimmung oder Ablehnung erfährt, indem es als zu meidend oder zu erstrebend eingestuft wird. Aristoteles bringt nun oft (im so genannten ‚praktischen Syllogismus‘) zum Ausdruck, dass das, was die strebende Einstellung zu einem Objekt veranlasst, sich so verhält, wie das Urteil ‚φ erscheint als gut …‘ oder ‚φ erscheint als schlecht‘. Die Behandlung der Willensschwäche in *EN* VII 5 zeigt, dass in der praktischen Erwägung einem praktischen Syllogismus der Form ‚Süßes ist gut, dies ist süß, dies ist gut/soll getan werden‘, der das Streben nach Süßem zum Ausdruck bringt, oftmals ein zweiter praktischer Syllogismus gegenübersteht, der den Standpunkt der Vernunft zum Ausdruck bringt: ‚Gesundheitsschädliches ist zu meiden, …‘. Das arationale Strebevermögen geht nun von der Einschätzung ‚φ erscheint als gut …‘ direkt dazu über, einen Gegenstand, der φ aufweist, zu erstreben, als sei der Gegenstand gut, allein weil er φ aufweist. In der wohlerwogenen Evaluation dagegen, also in der Evaluation durch den rationalen, zum Vergleich und zur Hierarchisierung befähigten Seelenteil, ist ein solcher direkter Übergang gerade nicht möglich. Indem Aristoteles alle allgemeinen Aussagen über den Bereich menschlicher Handlungen – vor allem und ausdrücklich auch die Wertaussagen – mit dem Vorbehalt versieht, dass sie nur ‚in der Regel, aber nicht immer‘ gelten, gibt er solchen Aussagen bzw. dem Übergang von einem allgemeinen Urteil

zum besonderen Fall, die Logik einer prima-facie-Aussage: So wird jemand, der der Ansicht ist, φ sei prima facie gut, bevor er zu dem Urteil übergeht, ein vorliegender Fall sei gut, weil er φ aufweist, u.a. prüfen (vgl. dazu auch Charles (1984, 143ff.)):

(i.) ob es im vorliegenden Fall Faktoren gibt, die das Gutsein von φ unterlaufen.

(ii.) ob es im vorliegenden Fall als schlecht eingeschätzte Faktoren gibt, die das Gutsein von φ auf- oder überwiegen.

(iii.) ob es im vorliegenden Fall etwas gibt, was φ in höherem Maße enthält.

(iv.) ob im vorliegenden Fall das Merkmal π gegeben ist, das als besser eingeschätzt wird.

Diese Art von Beurteilung kann jederzeit zu dem Ergebnis kommen, dass der vorliegende Fall nicht gut ist, oder zwar gut, aber schlechter als ein anderer Fall, oder zwar gut, aber nicht aufgrund von φ, sondern aufgrund von π. Die emotionale Beurteilung eines Sachverhalts, die die Einstellung des arationalen Strebevermögens zum Ausdruck bringt, ist hingegen nicht zu einer Abwägung fähig. Diese emotionale Bewertung ist daher ausschließlich auf eine bestimmte Eigenschaft eines vorliegenden Sachverhalts gerichtet, wodurch dieser Aspekt gegenüber einem abwägenden Urteil überbewertet wird: Wer aufgrund der Emotion Zorn zu einem nachteiligen Urteil über eine Person gelangt, der schenkt dabei ausschließlich der zornauslösenden Eigenschaft Aufmerksamkeit und überbewertet diese zugleich, insofern andere Eigenschaften derselben Person nicht berücksichtigt werden.

Starke Emotionen können zu Wahrnehmungsfehlern führen: Besonders starke Emotionen können sogar zu Wahrnehmungsfehlern führen, insofern die körperlichen Veränderungen die Weiterleitung des Wahrnehmungsimpulses an das Zentralorgan stören. Hierbei ist der Effekt der Emotionen ähnlich wie bei den körperlichen Veränderungen, die durch übermäßigen Alkoholgenuss und durch Krankheit, vor allem Fieber, verursacht werden; vgl. *De Ins.* 2, 460b4–16:

> „(Als Ausgangspunkt muss gelten), dass wir uns bezüglich unserer Wahrnehmungen leicht täuschen, wenn wir in Zuständen von Erregung sind, der eine im einen, der andere im anderen, wie zum Beispiel der Feige in Furcht, der Schnellverliebte, wenn er sich verliebt hat, so dass aufgrund einer kleinen Ähnlichkeit der eine seine Feinde, der andere seinen Geliebten zu sehen meint; und je stärker man unter dem Einfluss der Erregung steht, desto geringer ist die Ähnlichkeit, aufgrund derer sich diese Erscheinungen zeigen können. In derselben Weise werden auch in Zuständen des Zorns und aller Art Begierden alle Menschen leicht täuschbar, und zwar um so stärker, je stärker sie unter dem Einfluss dieser Erregungen stehen." (Übersetzung: van der Eijk)

Der hier geschilderte Einfluss der Emotionen ist deutlich; es wird damit der allgemeine Grundsatz für die Verwendung von Emotionen in der *Rhetorik*, dass nämlich den Zürnenden, Liebenden usw. die Dinge nicht dieselben zu sein scheinen, exemplifiziert. Allerdings ist der hier beschriebene Fall eine Störung der Sinnes-

wahrnehmung allein; ob man diese Beschreibung daher ausdehnen kann auf den Fall, dass dem Zürnenden geringe Ähnlichkeiten ausreichen, um etwas als Herabsetzung anzusehen, wenn ‚Herabsetzung' nichts ist, was durch Sinneswahrnehmung allein identifiziert werden kann, muss bezweifelt werden.

Emotionen können zu einer Art von Fehlschluss führen: In *EN* VII 7, 1149a24–34, beschreibt Aristoteles die Wirkung der Emotionen beim Unbeherrschten als eine Art von Fehlschluss:

> „Es scheint nämlich der ϑυμός zwar irgendwie auf den λόγος zu hören, aber er scheint verkehrt zu hören, wie die eifrigen Diener, die hinauslaufen, bevor sie das Gesagte ganz gehört haben, und dann den Befehl falsch ausführen. ... So hört auch der ϑυμός wegen der Hitzigkeit und Schnelligkeit seiner Natur zwar hin, aber er hört nicht auf den Befehl, und stürmt zur Vergeltung. Der λόγος oder die φαντασία haben ihm offenbart, dass eine Misshandlung oder Herabsetzung vorliegt, und er entrüstet sich sofort, als ob er den Schluss ziehen würde, dass er aufgrund einer solchen Ursache kämpfen müsse."

Dieser Effekt des Zorns lässt sich mit der oben beschriebenen Einseitigkeit der emotionalen Bewertung weiter erklären: Der Zorn handelt tatsächlich in gewisser Übereinstimmung mit einem allgemein akzeptierten Prinzip, nämlich dem, dass für Herabsetzungen Vergeltung geübt werden muss. Insofern ‚hört' er in gewisser Weise auf den *logos*. Jedoch ist das allgemeine Prinzip hinreichend dafür, dass in einem konkreten Fall und sofort Vergeltung geübt werden muss: in diesem Sinn ist der Zorn voreilig und ‚hört nicht genau hin'. Zwar geht es in diesem Beispiel um ein handlungsanleitendes Urteil, doch lässt sich die Beschreibung auch auf Fälle theoretischer Beurteilung anwenden: Die einseitige Aufmerksamkeit der Emotionen führt dazu, dass falsche Subsumtionen vorgenommen werden.

Emotionale Urteile sind von körperlichen Veränderungen abhängig: Schließlich sind es die physiologischen Phänomene einer Emotion, die dazu führen, (i.) dass eine emotionale Bewertung der Stärke der entsprechenden körperlichen Phänomene entspricht, (ii.) dass eine Emotion trotz des Vorhandenseins eines geeigneten Gegenstandes nicht zustande kommt, (iii.) dass die Erregbarkeit zu einer Emotion durch das Vorliegen der betreffenden körperlichen Phänomene gesteigert wird; auf diese Weise reicht eine geringe Ähnlichkeit mit den typischerweise die Emotion auslösenden Gegenständen aus, um die entsprechende Emotion auszulösen. Vgl. dazu *De An.* I 1, 403a19–22:

> „Das zeigt sich daran, dass manchmal *[i.a]* starke und klare παϑήματα (Widerfahrnisse, Erlebnisse) bestehen, ohne dass man erregt wird oder sich fürchtet, *[i.b]* manchmal aber von kleinen und undeutlichen bewegt wird, wenn der Körper zürnt und in einem Zustand ist, wie wenn er zürnte."

In Fall [i.a] kommen die zu erwartenden Emotionen trotz geeigneter Eindrücke nicht zustande, weil die körperlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind; in Fall [i.b] befindet sich der Körper unabhängig von äußeren Anlässen im Zustand des Zorns, so dass es nur noch ganz geringfügiger Anlässe bedarf, um den Zorn auszulösen. Der erste Fall ist für die Rhetorik uninteressant, im Gegenteil beruht die rhetorische Emotionserregung auf der Voraussetzung, dass dem Zustandekommen

von Emotionen im Allgemeinen keine körperlichen Faktoren im Wege stehen. Der zweite Fall betrifft den Redner natürlich nicht, insofern dieser direkten Einfluss auf die körperlichen Bedingungen einer Emotion nehmen könnte; aber er ist wichtig für die allgemeine Wirkung der Emotionen: Wenn sich jemand bereits im körperlichen Zustand des Zorns befindet, dann wird er auch solche Dinge als zornerregend ansehen, die er sonst anders beurteilen würde. Man kann daher als Redner zunächst den Zorn der Zuhörer veranlassen, und dann ihre körperlich gegebene Bereitschaft zum Zorn ausnützen, um ihnen neue Gegenstände des Zorns anzubieten, die sonst für sich genommen keine Emotion auslösen könnten.

Kapitel 2

Die Behandlung der Einzelemotionen beginnt in diesem Kapitel mit der Erörterung des Zorns (ὀργή). Aristoteles bezeichnet (selten) auch die Mittel zur Emotionserregung als ‚Topen'; vgl. zu dieser Begriffsverwendung die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.3.

Inhalt: Definition des Zorns (1378a31–33). Erläuterungen und Ergänzungen zur Definition einschließlich der Begründung, warum Zorn nicht nur schmerzlich, sondern auf bestimmte Weise zugleich lustvoll ist (1378a33–1379a8). In welchem Zustand sich der Zürnende befindet (1379a9–28). Wem man zürnt (1379a28–34). Auch Vergessen bringt Zorn hervor (1379a34–37). Resümee und Anwendung auf die Aufgabe des Redners (1379b37–1380a4).

Anmerkungen

1378a31–1378a33 Aristoteles definiert den Zorn (ὀργή) als ein mit Schmerz verbundenes Streben nach Vergeltung bzw. nach dem, was dem Zürnenden als Vergeltung erscheint, für eine Herabsetzung (ὀλιγωρία) bzw. für das, was den Zürnenden als eine Herabsetzung erschienen war. Diese Herabsetzung muss entweder dem Zürnenden selbst oder einer derjenigen Personen gegolten haben, die zum näheren Umkreis des Zürnenden gehören. Außerdem muss sie von einer Person begangen worden sein, der es – aus der Sicht des Zürnenden – nicht zusteht, sich herabsetzend zu verhalten.

(1.) Die hier gegebene Definition des Zorns befindet sich in Überstimmung mit Definitionen, die Aristoteles anderenorts für diese Emotion gibt. In der *Topik* heißt es, der Zorn sei „ein Streben nach Vergeltung wegen (διά) einer vermeintlichen Herabsetzung" (VIII 1, 156a32f.); in der *Nikomachischen Ethik* wird in einer Kurzbestimmung des Zorns nicht von einer ‚Herabsetzung', sondern von einem ‚Unrecht' gesprochen („Der Zorn beruht auf einem vermeintlichen Unrecht": V 10, 1135b28f.). In II 12, 1389a10–12, erläutern sich Herabsetzung und erlittenes Unrecht im selben Zusammenhang gegenseitig: „Auch erliegen sie ihrer Wut; wegen des Ehrgeizes nämlich halten sie es nicht aus, herabsetzend behandelt zu werden, sondern sind unwillig, wenn sie meinen, dass ihnen Unrecht geschehen ist."

Dass der Zorn mit Schmerz verbunden ist und dass der Schmerz erst durch die Vergeltung beendet wird, wird auch in *Politik* V 10, 1312b32f., bzw. in *Nikomachische Ethik* IV 11, 1126a21f., bestätigt. Vgl. außerdem die Zorndefinition in *Über die Seele* I 1, 403a30f.: „ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως".

(2.) „ein mit Schmerz verbundenes Streben (ὄρεξις μετὰ λύπης)": Schon in I 10, 1369a4, wurde der Zorn (zusammen mit der Begierde) als ein Streben und zwar als ein „unvernünftiges (ἄλογοι)" Streben bezeichnet. Vgl. auch *De An.* II 3, 414b2: „ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις." Der Zorn ist die einzige in Emotion in *Rhet.* II, die als ein Streben definiert wird; vgl. zu dieser Besonderheit in der Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 5.1.

(3.) „nach einer vermeintlichen Vergeltung sein für eine vermeintliche Herabsetzung (τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν)“: Es kommt nicht darauf an, dass eine wirkliche Herabsetzung stattgefunden hat, sondern darauf, dass der Betroffene den Eindruck hat, eine Herabsetzung habe stattgefunden; vgl. dazu in der Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abschnitt 1.2: „Emotionen können durch ihren Gegenstand definiert werden“.

(4.) In der *Topik* werden Probleme der Definition öfters anhand des Beispiels ‚Zorn‘ diskutiert. Auf diese Weise enthält diese Schrift einige aufschlussreiche Anmerkungen zu der hier gegebenen Definition: „Sollte also jemand Scham als ‚Furcht‘ bezeichnen oder Zorn als ‚Schmerz‘, dann wird sich herausstellen, dass die Art und die Gattung nicht in derselben Sache sind: Denn die Scham ist im denkenden Seelenteil, die Furcht aber im mutigen; und der Schmerz ist im begehrenden – in diesem ist nämlich auch die Lust –, der Zorn dagegen im mutigen. Deshalb sind die angegebenen Dinge nicht Gattungen der anderen, da die Arten nicht in derselben Sache von Natur aus sind. Ebenso gilt aber: Ist Freundschaft im begehrenden Seelenteil, kann sie nicht eine Art von Wollen sein. Denn jedes Wollen findet man im denkenden Seelenteil.“ (IV 5, 126a6–12) „Es scheinen zum Beispiel sowohl ‚Schmerz‘ als auch ‚Annahme, herabgesetzt zu werden‘ von Zorn so ausgesagt zu werden, dass sie angeben, was er ist. Denn der Zürnende empfindet Schmerz und nimmt an, herabgesetzt zu werden. ... Denn wenn das, wovon man mehr oder in ähnlicher Weise glaubt, dass es in der angegebenen Gattung steht, nicht in dieser Gattung steht, dann kann offensichtlich auch nicht die angegebene Art in dieser Gattung stehen.“ (IV 6, 127b30–36) „Manchmal setzt man aber auch das, was auf irgendeine Weise mit etwas in Verbindung steht als Gattung, zum Beispiel ‚Schmerz‘ als Gattung von ‚Zorn‘ oder ‚Annahme‘ als die von ‚Überzeugung‘. Beide genannten Dinge stehen nämlich in einer gewissen Weise mit den angegebenen Arten in Verbindung, doch es ist keines von ihnen Gattung. Denn zwar empfindet der Zornige Schmerz, der Schmerz ist aber früher in ihm entstanden. Es ist nämlich nicht der Zorn Ursache des Schmerzes, sondern vielmehr der Schmerz Ursache des Zornes, so dass der Zorn überhaupt kein Schmerz ist.“ (IV 5, 125b28–34) „Einige der auf solche Weise angegebenen (Definitionen) fallen aber auf keine Weise unter die genannte Einteilung, wie etwa die des Zorns als ‚Schmerz mit der Annahme, herabgesetzt zu werden‘. Denn dies will deutlich machen, dass der Schmerz aufgrund einer solchen Annahme entsteht. Aber ‚aufgrund von‘ etwas zu entstehen ist gemäß keiner der genannten Weisen identisch damit, dieses ‚mit‘ jenem zu sein.“ (VI 13, 151a14–19) „Es sei angenommen, der Zorn sei Streben nach Vergeltung aufgrund von einer vermeintlichen Herabsetzung.“ (VIII 1, 156a32 f.)

a31 „Es soll also ... sein (ἔστω δή): Vgl. zu verschiedenen Deutungen dieser Formulierung die Anm. zu 1360b14. Durch die wiederkehrende Formel, mit der Aristoteles hier die Definitionen der Emotionen und in Buch I die spezifischen Sätze und Topen für die einzelnen Redegattungen einführte, wird die Unterstellung nahe gelegt, den Definitionen der Emotionen käme derselbe Status zu wie den genannten Sätzen des ersten Buches; vgl. zu diesem Problem die Anmerkungen zu 1378a28–30.

a31 „ὀργή“: In die Emotionslisten der *Eudemischen Ethik* und von *Über die Seele* wird offenbar auf dieselbe Emotion mit dem Ausdruck „ϑυμός“ Bezug genommen.

a33 „ὀλιγωρεῖν μὴ προσηκόντων“: Das ist die Lesart Kassels; sie sei im Sinne von „τῶν μὴ προσηκόντων ὀλιγωρεῖν εἰς αὐτὸν ἢ (εἰς) τῶν αὐτοῦ (τινα)“ zu verstehen; zur Rechtfertigung verweist er auf eine spätere Stelle im selben Kapitel, wo es heißt: „denn der Zorn über eine Herabsetzung ist, wie angenommen, gegen die gerichtet, denen es nicht zukommt (πρὸς τοὺς μὴ προσήκοντας (sc. ὀλιγωρεῖν)), es kommt aber den Unterlegenen nicht zu, sich herabsetzend zu verhalten: vgl. II 2, 79b11–13. Eine Rechtfertigung der traditionellen, dem Codex Parisinus entsprechenden Lesart („τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος“) gibt Grimaldi (II 23).

1378a33–1378b9 Aus der gegebenen Definition des Zorns folgen drei notwendige Merkmale dieser Emotion. Erstens richtet sich der Zorn immer auf einzelne Personen und nicht auf eine allgemeine Art oder Gattung. Zweitens richtet sich der Zorn deshalb auf eine einzelne Person, weil diese dem Zürnenden selbst oder einer derjenigen Personen, die zum näheren Umkreis des Zürnenden gehören, etwas angetan hat oder etwas antun wollte. Drittens ist der Zorn mit einer Lustempfindung verbunden, für die zwei unabhängige Erklärungen gegeben werden. Zum einen resultiert die Lust aus der Hoffnung auf Vergeltung, denn es ist allgemein angenehm zu meinen, dass man etwas Erstrebtes erreichen wird. Zum anderen verweilt man in Gedanken bei der erstrebten Vergeltung, was ebenfalls eine Lustempfindung bedingt.

(1.) Nachdem der Zorn in der Definition mit einer Art von Schmerzempfindung in Verbindung gebracht wurde, begründet der vorliegende Abschnitt, inwiefern beim Zorn zugleich eine auf bestimmte Weise motivierte Lust gegeben ist, so dass es sich beim Zorn um ein – aus Schmerz und Lust – „gemischtes Gefühl“ handelt. In dieser Rolle hatte der Zorn schon einen kurzen Auftritt im Lust-Kapitel I 11, wo es hieß: „Auch Vergeltung zu üben ist angenehm; denn alles, was, wenn man es nicht erreicht, Schmerzen bereitet, ist, wenn man es erreicht, angenehm. Die Zürnenden aber erleiden einen unerträglichen Schmerz, wenn sie keine Vergeltung üben, in der Hoffnung darauf aber freuen sie sich.“ (I 11, 1370b29–32) Will man die verschiedenen Rollen von Lust und Schmerz beim Zustandekommen von Zorn vergleichen, dann fällt natürlich der Umstand auf, dass der Schmerz, nicht aber die Lust, Teil der Definition ist. Unter dem Vorbehalt, dass es sich bei der Definition des Zorns – wie bei der Definition aller Emotionen – um keine endgültige Definition handelt, läge es nahe, den Schmerz als wesentliches Merkmal, die Lust dagegen als nicht-wesentliche, aber notwendige Folge im Sinne eines an sich ausgesagten Akzidens (συμβεβηκότα καϑ' αὑτά) anzusehen.

(2.) Die erste Erklärung der mit dem Zorn verbundenen Lust schließt mit ein, dass niemand nach dem strebt, was für ihn unmöglich zu erreichen ist, und dass sich auch das im Zorn vorliegende Streben nach Vergeltung auf ein erreichbares Ziel richtet. Dieser Zusammenhang, der für die Erklärung der Lustempfindung beim Schmerz konstitutiv ist, wurde schon im Lust-Kapitel I 11 hervorgehoben; vgl. I 11, 1370b12–14: „... denn niemand hegt Zorn auf jemanden, an dem Vergel-

tung zu üben unmöglich erscheint, und Leuten gegenüber, die einem weit an Macht überlegen sind, hegt man keinen oder geringeren Zorn."

(3.) „eine gewisse Lust ... aus der Hoffnung auf Vergeltung": Das theoretische Fundament für die Behauptung, Hoffnung könne lustvoll oder angenehm sein, hat Aristoteles bereits in I 11, 1370a27–35, gelegt; vgl. die Anmerkungen dazu.

b5–7 „Der viel süßer als Honig ... aufschwillt": Zitat aus Homer, *Ilias* XVIII 109. Denselben Vers zitierte Aristoteles bereits in I 11, 1370b11f.

1378b10–1378b15 Dieser Abschnitt und die folgenden Abschnitte greifen den Teil der Zorndefinition wieder auf, demzufolge der Zorn auf eine Herabsetzung reagiert. Zunächst wird der Begriff der Herabsetzung oder Geringschätzung (ὀλιγωρία) selbst geklärt: Bei der Herabsetzung wird die Meinung, dass etwas oder jemand nichts wert sei, aktualisiert. Aus dieser Bestimmung der Herabsetzung wiederum folgt, dass es drei Arten von Herabsetzung gibt: Verachtung (καταφρόνησις), Boshaftigkeit (ἐπηρεασμός) und Übermut bzw. übermütige Misshandlung (ὕβρις).

Sprachlich sind die Abschnitte 1378b10–15, 1378b15–17, 1378b17–22, 1378b22–26, 1378b26–34, 1378b34–1379a6, 1379a6–8 als Erläuterungen zur Definition des Zorns gestaltet. Weil in dem Kapitel aber ein eigener Abschnitt darüber fehlt, aufgrund welcher Dinge man Zorn empfindet, muss man wohl diese Abschnitte am besten zugleich als Beitrag zu eben diesem Thema lesen, denn tatsächlich sind die verschiedenartigen Herabsetzungen, von denen in diesen Abschnitten die Rede ist, jeweils der Gegenstand einer Zornempfindung. Welche besondere Form die Herabsetzung, die Gegenstand des Zorns ist, jeweils annimmt, wird von Aristoteles außerdem in dem Teil des Kapitels präzisiert, in dem er ausführt, wem gegenüber man Zorn empfindet, insofern für die verschiedenen Zielgruppen des Zorns auch besondere Formen herabsetzender Handlungen typisch sind.

1378b15–1378b17 Verachtung (καταφρόνησις) ist eine Art der Herabsetzung, weil man das, was man für wertlos hält, verachtet und sich dem Wertlosen gegenüber herabsetzend verhält.

1378b17–1378b22 Boshaftigkeit (ἐπηρεασμός) ist eine Art der Herabsetzung, weil der Boshafte die Verwirklichung von Wünschen eines anderen zu verhindern versucht, wobei er sich selbst keinen Vorteil erhofft, sondern allein darauf Wert legt, dass der andere die betreffenden Güter nicht erhält. Das Herabsetzende an dieser Handlungsweise wird deutlich, wenn man bedenkt, dass so jemand weder mit einem Schaden noch mit einem Nutzen rechnet.

1378b22–1378b26 Übermut bzw. übermütige Misshandlung (ὕβρις) stellt ebenfalls eine Art von Herabsetzung dar, denn der Übermütige tut oder sagt etwas, was für den anderen eine Schande bedeutet, und er tut dies nicht in der Erwartung eines Vorteils oder zur Vergeltung zurückliegender Vorkommnisse, sondern nur, um seine Freude an der erzielten Wirkung zu haben.

1378b26–1378b34 Übermut ist, wie im vorigen Abschnitt gesagt, mit einer bestimmten Art von Freude oder Lustempfindung verbunden. Der Grund für diese Lust hängt mit dem Gefühl der Überlegenheit zusammen, das dem Übermütigen

zuteil wird. Daraus, dass die übermütigen Handlungen ein Gefühl der Überlegenheit mit sich bringen, wird auch klar, warum besonders die Jungen und die Reichen übermütige Handlungen begehen. Ein Ausdruck des Übermuts besteht darin, den anderen zu entehren, wie am Beispiel des Agamemnon gezeigt wird, der Achill durch Entzug des Ehrgeschenks (γέρας) entehrte.

Dass die Vorstellung der eigenen Überlegenheit mit einem Lustgefühl verbunden ist und dass alle mehr oder weniger nach einer solchen angenehmen Selbsteinschätzung streben, führt Aristoteles in I 11, 1370b32–34, aus. Dass das Streben nach Überlegenheit ein Charakterzug vor allem von jungen Menschen ist, wird bei der Behandlung der Charaktere erwähnt: II 12, 1389a13f.

b32 „Er hat mich entehrt ... genommen hat“: Zitat aus Homer, *Ilias* I 356, I 507, II 240.

b33 „wie irgendeinen ehrlosen Zugewanderten“: Zitat aus Homer, *Ilias* IX 648, XVI 59; vgl. auch *Politik* III 5, 1278a37.

1378b34–1379a6 Die Definition des Zorns hatte die Klausel enthalten, dass die Herabsetzung durch Personen erfolgt, denen ein solches Verhalten nicht zusteht. Offenbar ist es diese Klausel, die im vorliegenden und im nächsten Abschnitt nochmals aufgegriffen und näher erläutert werden soll. Ausgeführt wird hier jedoch nicht, wem es nicht zukommt, einen herabzusetzen, sondern für wen es sich gehört, einen zu ehren. Dazu gehören alle die, die nach Herkunft, Macht, Tugend und allen den Dingen unterlegen sind, in denen man selbst überlegen ist.

a4–5 „Groß ist der Zorn der zeusgenährten Könige“: Zitat aus Homer, *Ilias* II 196.

a5 „... aber auch hernach noch hegt er den Zorn“: Zitat aus Homer, *Ilias* I 82.

1379a6–1379a8 Zu denen, für die es sich gehört, einen zu ehren, gehören außerdem die, gegenüber denen man allgemein Anspruch auf gute Behandlung zu haben meint. Dazu wiederum gehören vornehmlich solche, denen man selbst oder durch andere Wohltaten erwiesen hat.

1379a9–1379a22 Nachdem die bisherigen Ausführungen zum Zorn – zumindest der äußeren Form nach – als Erläuterungen und Ergänzungen zur eingangs gegebenen Definition verstanden werden konnten, beginnt mit diesem Abschnitt ausdrücklich die Behandlung des Zorns nach dem in Kapitel II 1, 1378a24–26, skizzierten Schema ‚Zustand der von der Emotion betroffenen Person – Zielperson der Emotion – Gegenstand der Emotion‘, und zwar mit dem ersten Punkt dieses Schemas: Zustand des Zürnenden.

Der erste Zustand, in dem man zürnt bzw. zum Zorn geneigt ist, ist der, in dem einem dadurch Schmerz zugefügt wird, dass die Erfüllung eines Wunsches oder Begehrens unmittelbar oder mittelbar verhindert wird. Eine unmittelbare Behinderung liegt etwa dann vor, wenn ein Dürstender vom Trinken abgehalten und ihm somit Schmerz zugefügt wird. Eine mittelbare Behinderung liegt dann vor, wenn jemand gegen den Begehrenden arbeitet oder nicht mit ihm zusammenarbeitet oder ihn auf eine andere Art belästigt. Dies kann nun für die einzelnen Formen des

Begehrens durchbuchstabiert werden: Die Kranken, die Armen usw. sind zum Zorn geneigt, wenn man sich ihrem jeweiligen Begehren auf eine der besagten Weisen widersetzt.

Dass man in einem solchen Zustand zürnt, liegt offenbar daran, dass einem eine Herabsetzung in Form der Boshaftigkeit widerfährt, von der es in 1378b17–22 hieß, dass sie die Verwirklichung von Wünschen eines anderen zu verhindern sucht. Die Beschreibung dieses Zustands impliziert zugleich, worüber und wem gegenüber man in einem solchen Fall zürnt: Man zürnt nämlich darüber, dass man an der Erfüllung seines Wunsches und Begehrens – in boshafter Absicht – gehindert wird, und man zürnt dem, der so etwas tut.

1379a22–1379a28 Ein weiterer Zustand des Zürnenden: Wenn man das Gegenteil von dem erwartet hat, was tatsächlich eintritt. In einer solchen Situation nämlich ist der Schmerz umso größer. Aus dieser allgemeinen Beschreibung werden zwei weitere Punkte klar, die für die Erzeugung von Zorn bedeutsam sind: Erstens kann der Redner daraus nämlich bestimmte Gelegenheiten, Zeitpunkte, Zustände und Lebensabschnitte erkennen, in denen man zum Zorn geneigt ist, und zweitens wird klar, dass jemand, je mehr er sich in einer derartigen Situation befindet, umso eher zum Zorn bewegt werden kann.

Wie lässt sich dieser Zustand aus der Definition des Zorns herleiten? Zum einen scheinen die Vorstellungen des sich Gebührenden und des zu Erwartenden verknüpft zu sein: Unter sonst normalen Umständen darf man erwarten, in gebührender Weise behandelt zu werden, so dass es für eine ungebührende Behandlung (also für eine herabsetzende Handlung durch jemanden, dem es nicht zukommt) typisch ist, eine begründete Erwartung zu verletzen. Zum anderen ist eine schmerzvolle Erfahrung noch schmerzvoller, wenn sie unerwartet ist. Unterstellt man nun, dass größerer Schmerz stärkeren Zorn oder eine höhere Neigung zum Zorn hervorbringt, dann ergibt sich die Verbindung des beschriebenen Zustands zur Empfindung von Zorn.

1379a28–1379a30 Mit diesem Abschnitt beendet Aristoteles die Behandlung des Zustandes, in dem sich der Zürnende befindet, und wendet sich dem nächsten Punkt des Standardschemas zu: der Frage, wem gegenüber man Zorn empfindet. Nach der Definition des Zorns haben alle diese Personen, denen gegenüber man Zorn empfindet, gemeinsam, dass sie erstens eine (vermeintlich) herabsetzende Handlung begangen haben und dass es ihnen zweitens nicht zusteht, dies zu tun.

Die erste Gruppe von Personen, auf die sich der Zorn richtet, setzt sich aus solchen zusammen, die einen verlachen, verhöhnen oder verspotten. Denn wer sich so verhält, behandelt einen übermütig, und übermütige Behandlung stellt, wie bereits in Abschnitt 1378b22–26 gezeigt, eine Form von Herabsetzung dar; das vermeintliche Vorliegen einer Herabsetzung wiederum gehört zu den wesentlichen Voraussetzungen, unter denen Zorn entsteht.

(1.) Weil das Kapitel keinen eigenen Teil enthält, der im Einzelnen ausführt, aufgrund welcher Dinge man Zorn empfindet, obwohl das Resümee in 1379b37–1380a1 eben dies als einen der behandelten Punkte anführt, kommt den folgenden, ausdrücklich nur mit den Zielpersonen des Zorns befassten Abschnitten auch eine Bedeutung für diesen letzten Punkt des Standardschemas zu; diese

Verfahrensweise ist, obwohl von Aristoteles nicht ausdrücklich gerechtfertigt, auch durchaus einleuchtend, weil sich erstens der Zorn nach der eingangs gegebenen Definition im Allgemeinen auf Herabsetzungen richtet und weil zweitens die besondere Form der Herabsetzung von den einzelnen Personengruppen abhängig ist, auf die sich der Zorn richtet, so dass die besonderen Gegenstände, aufgrund deren der Zorn entsteht, auch im Zusammenhang mit den Personen erörtert werden können, auf die sich der Zorn richtet.

(2.) Im vorliegenden Fall lässt sich dieser Zusammenhang von Zielpersonen und Gegenstand des Zorns ganz einfach einlösen: Die hier angeführte Zielgruppe des Zorns wird aufgrund einer bestimmten Verhaltensweise (derjenigen des Verlachens, Verhöhnens, Verspottens) identifiziert; zürnt man nun solchen Personen, dann ist zugleich ein besonderer Gegenstand des Zorns spezifiziert, insofern man *über* dieses Verhalten oder *aufgrund* dieses Verhaltens zürnt. Natürlich ist es auch möglich, dass man gegenüber derart spezifizierten Personen aufgrund anderer Gegenstände Zorn empfindet (man zürnt einer Person, die einen verlacht usw., *weil* sie einen auf andere Weise herablassend behandelt); eine solche Beschreibung würde jedoch zwei distinkte Vorgänge beinhalten, die auch für sich genommen jeweils zornauslösend sind.

1379a30–1379a32 Weitere Zielpersonen des Zorns: Wer einem Schaden zufügt und dies offenbar aus Übermut tut. Ein solcher Schaden zeichnet sich dadurch aus, dass er den Betreffenden weder Nutzen bringt noch als ein Ausgleich für eine zuvor erlittene Schädigung angesehen werden kann. Dass wiederum Übermut ein Merkmal von den Zielpersonen des Zorns ist, ergibt sich allein schon daraus, dass es sich um eine Form von Herabsetzung handelt.

Weil die hier beschriebene Gruppe von Zielpersonen, durch eine herabsetzende und somit zornauslösende Verhaltensweise identifiziert wird, ist in dieser Beschreibung der Zielpersonen zugleich ein besonderer Gegenstand des Zorns enthalten, nämlich die übermütige Schädigung (vgl. dazu die Anmerkungen zu 1379a28–30).

1379a32–1379b2 Weitere Zielpersonen des Zorns: Wer über das schlecht bzw. herabsetzend redet und das verachtet, worum sich der Zürnende besonders bemüht. Dies erhellt schon daraus, dass die Verachtung, wie von Aristoteles bereits in Abschnitt 1378b15–17 gesagt, eine Form von Herabsetzung darstellt und das vermeintliche Vorliegen einer Herabsetzung für die Entstehung des Zorns wesentlich ist. Diese allgemeine Beschreibung lässt sich auf ganz unterschiedliche Lebensbereiche anwenden: Wer sich in der Philosophie bemüht, zürnt dem, der die Philosophie verachtet, wer sich um seine äußere Erscheinung bemüht, dem, der diese Art von Bemühung verachtet, usw.

Wieder ist es eine bestimmte Verhaltensweise, durch die eine Gruppe von Zielpersonen identifiziert wird; diese Verhaltensweise, die dargestellte Verachtung für das, was dem Betreffenden als wichtig gilt, ist zugleich Gegenstand des Zorns. In diesem Fall kommt der Zorn nur im Zusammenspiel mit einer besonderen Art der Wertschätzung auf Seiten des Zürnenden zustande: Dieselbe verächtliche Äußerung löst bei Personen, die der verächtlich behandelten Sache keine besondere Wertschätzung entgegenbringen, auch keinen Zorn aus.

1379b2–1379b4 Man zürnt eher oder in höherem Maße (beides: μᾶλλον) den Freunden als denen, mit denen man nicht befreundet ist. Als Begründung gibt Aristoteles an, dass man meint, man verdiene es, von den Freunden Gutes zu erfahren. Daraus wird auch klar, *wann* man den Freunden zürnt, nämlich offenbar dann, wenn man von ihnen nicht das Gut erfährt, von dem man meint, es stehe einem zu.

Diese Zielgruppe des Zorns wird nicht – wie in den vorausgegangenen Topen – durch eine besondere Verhaltensweise, sondern durch ein besonderes Verhältnis zum Zürnenden, nämlich dem der schon zuvor bestehenden Freundschaft, identifiziert. Durch dieses Verhältnis erfüllen die Zielpersonen die Bedingung, dass ihnen ein herabsetzendes Verhalten nicht zukommt. Was wiederum als herabsetzend gilt, ist für Freunde und Nicht-Freunde durchaus nicht dasselbe, weil durch die bestehende Freundschaft alle Verhaltensweisen, die hinter dem Ausgleich für erhaltene Wohltaten zurückbleiben, als herabsetzend anzusehen sind.

1379b4–1379b6 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer einem weder Ehre erweist noch Beachtung schenkt, wenn man von denselben gewohnt ist, dass sie einem Ehre erweisen und Beachtung schenken; denn man hält ihre Verhaltensweise für verächtlich.

Das Verhalten der hier beschriebenen Personen wird nur durch den Gegensatz zu dem zuvor praktizierten Verhalten zu einem verächtlichen. Dieser Verhaltensumschlag und das zuvor praktizierte Verhalten der Ehrerbietung und Beachtung identifiziert die hier vorgestellte Gruppe. Der spezifische Gegenstand, über den man bei solchen Personen zürnt, ist das Ausbleiben der früheren Ehrerbietung und Beachtung bzw. jede Verhaltensweise, die an die Stelle der früheren Ehrerbietung und Beachtung tritt.

1379b6–1379b10 Weitere Zielpersonen des Zorns: (1.) Personen, die einem erwiesene Wohltaten gar nicht oder nicht im selben Umfang erwidern, weil die sich dadurch verächtlich verhalten, dass sie die erfahrene Wohltat wie eine Wohltat von Unterlegenen behandeln. (2.) Personen, die einem, obwohl sie unterlegen sind, zuwider handeln. Das verachtende Verhalten dieser Personen besteht darin, dass sie einen so behandeln, als sei man selbst unterlegen.

Die beiden hier eingeführten Personengruppen werden jeweils durch eine besondere Relation zum Zürnenden und eine bestimmte Verhaltensweise definiert. Diese Verhaltensweise beschreibt zugleich – wenn auch vage – einen spezifischen Gegenstand des Zorns.

1379b10–1379b13 Weitere Zielpersonen des Zorns: Man zürnt denen umso mehr, die sich herabsetzend verhalten und unbedeutend sind. Zur Begründung kann Aristoteles direkt auf die Definition des Zorns verweisen: Zorn über eine Herabsetzung richtet sich auf die, denen es nicht zukommt, sich herabsetzend zu verhalten, den Unterlegenen kommt es aber nicht zu.

Wer „ganz unbedeutend" ist, ist dem Zürnenden auch unterlegen (sofern der nicht auch unbedeutend ist – was hier aber nicht in Betracht gezogen wird). Nun drückt die Unterlegenheit eine Relation zum Zürnenden aus (die dem Zürnenden bewusst sein muss, die aber gleichwohl ein objektivierbares Verhältnis darstellt),

während ‚unbedeutend zu sein' kein Verhältnis, sondern eine auch absolut beschreibbare Eigenschaft darzustellen scheint. Voraussetzung für die Entstehung des Zorns ist gleichwohl, dass der Zürnende das Werturteil, es handle sich um eine unbedeutende Person, teilt.

1379b13–1379b17 Weitere Zielpersonen des Zorns: Freunde, wenn sie (1.) nicht gut über einen sprechen oder wenn sie (2.) einem nicht Gutes tun; man zürnt ihnen umso mehr, wenn sie (3.) das Gegenteil der genannten Dinge tun oder wenn sie (4.) nicht bemerken, welcher Dinge man bedarf; letzteres wird dadurch begründet, dass es sich um eine Herabsetzung handelt, denn das, worum man sich kümmert, übersieht oder vergisst man nicht, so dass die Herabsetzung offenbar darin besteht, dass einem die gebührende Beachtung nicht zuteil wird.

Vgl. dazu die Anm. zu Abschnitt 1379b2–4.

b15 „wie der Plexippos des Antiphon dem Meleagros zürnt": Vgl. Antiphon tragicus, 55 F 1b (Snell). Der Tragiker Antiphon ist ein Zeitgenosse von Dionysios I von Syrakus (gest. 367 v. Chr.) Aristoteles zitiert seine Tragödien *Meleagros* und *Andromache*, anderenorts werden die tragischen Werke *Iason* und *Philoktetes* zitiert. Zur Verwechslung zwischen dem Redner und dem Sophisten Antiphon vgl. die Anm. zu 1385a9.

1379b17–1379b19 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer sich über Unglücksfälle, die einem widerfahren, freut oder in Anbetracht solcher Unglücksfälle gute Laune bewahrt. Ein solches Verhalten ist nämlich ein Zeichen entweder von Hass oder Herabsetzung.

(1.) Diese Personengruppe wird allein durch eine bestimmte Verhaltensweise definiert. Diese Verhaltensweise setzt einen bestimmten Zustand auf Seiten des Zürnenden voraus, nämlich dass ihm ein Unglück widerfährt. Befindet man sich aber in einem solchen Zustand und verhalten sich andere Personen in der beschriebenen Weise, dann ist zugleich klar, dass ihr Verhalten der spezifische Gegenstand des Zorns darstellt.

(2.) Das Verhalten der hier genannten Personen kann nach Aristoteles entweder als ein Zeichen von Hass oder als ein Zeichen von Herabsetzung gedeutet werden. Nur im letzteren Fall würde aus der bisher konsequent angewandten Definition des Zornes ersichtlich, dass man den betreffenden Personen gegenüber Zorn empfindet. Interessant ist nun der mit dem Hass gegebene Fall: Soll damit der Bereich der für die Entstehung von Zorn geeigneten Fälle über die offizielle Zorn-Definition hinaus erweitert werden? Dann würde Zorn auch über bestimmte Zeichen des Hasses empfunden werden. Wahrscheinlicher ist, dass Aristoteles an dieser Stelle nur zwei mögliche Interpretationen der beschriebenen Verhaltensweise nennen will. Interpretiert der Betroffene diese Verhaltensweise als ein Zeichen von Herabsetzung, reagiert er mit Zorn, interpretiert er sie als Hass, reagiert er auf andere, an dieser Stelle nicht beschriebene Weise.

1379b19–1379b20 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer sich nicht darum kümmert, wenn er einem Schmerz zufügt. Der Zorn gegenüber den Überbringern schlechter Nachrichten, den Aristoteles hier als ein Indiz oder Beispiel für oder eine Folge aus dieser allgemeinen Beschreibung erwähnt, wird aber nur dann ver-

ständlich, wenn sich der Überbringer auf entsprechende Weise, nämlich um den verursachten Zorn unbekümmert, verhält.

1379b21–1379b24 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer sich das Übel, das einem widerfährt, anhört oder ihm zusieht; damit knüpft Aristoteles offenbar an die im vorletzten Abschnitt genannte Verhaltensweise an: so weist er auch darauf hin, dass solche Personen den Herabsetzenden und Hassenden, die im vorletzten Abschnitt erwähnt wurden, ähnlich seien. Wenn man sich nämlich auf entgegengesetzte Weise verhält und ein Freund ist, dann leidet man mit. Das lässt nähere Rückschlüsse auf das Verhalten der im vorliegenden Abschnitt beschriebenen Personen zu: die Art, wie sie die fremden Übel betrachten, muss mitleidslos und unbeteiligt sein.

Vgl. die Anm. zum vorhergehenden Abschnitt.

1379b24–1379b27 Weitere Zielpersonen des Zorns: Zorn richtet sich überhaupt und umso mehr auf Personen, die einen vor bestimmten Menschen herabsetzen; letztere gehören zu einer der folgenden fünf Gruppen: (1.) Menschen, gegenüber denen man ehrgeizig ist, (2.) Menschen, die man bewundert, (3.) Menschen, von denen man bewundert werden möchte, (4.) Menschen, vor denen man sich schämt, (5.) Menschen, die sich vor einem schämen.

Die hier genannten Personen werden durch eine dreistellige Relation bestimmt: X setzt Y vor Z herab, wobei das Verhältnis von Y zu Z fünffach differenziert wird. Damit Zorn entstehen kann, müssen auf Seiten von Y (dem potentiell Zürnenden) Werturteile über Z vorausgesetzt werden. Dieses Werturteil hat – nach II 6, 1384a26 – die Form „Y misst Z Bedeutung bei“ bzw. „Y misst der Meinung von Z über Y Bedeutung bei“. In II 6, 1384a23–29, führt Aristoteles nämlich aus, dass man sich nur um die Meinung derer kümmert und sich nur vor denen schämt (entsprechend Merkmal (4.)), denen man Bedeutung beimisst, dass man aber denen Bedeutung beimisst, gegenüber welchen man Ehrgeiz empfindet (entsprechend (1.)), die man bewundert (entsprechend (2.)), und die einen selbst bewundern oder vor denen man bewundert werden möchte (entsprechend (3.)), scheint hier keiner weiteren Begründung zu bedürfen. Merkmal (5.) ergibt sich einesteils daraus, dass die, die sich vor einem schämen, einem dieselbe Wertschätzung entgegenbringen, die man selbst denen entgegenbringt, vor denen man sich schämt; anderenteils wird hier offenbar angenommen, dass jeder bestrebt ist, eine solche Wertschätzung aufrechtzuerhalten, so wie man auch von Bewunderern nicht bei schändlichen Taten oder im Unglück gesehen werden will (vgl. II 6, 1384b27–1385a1).

1379b27–1379b29 Weitere Zielpersonen des Zorns: Man zürnt nicht nur solchen Personen, die einen selbst, sondern auch solchen die, wie es in der Definition des Zorns hieß, „einen der Seinigen“ herabsetzen. Wer dazu zu zählen ist, wird im vorliegenden Abschnitt präzisiert: Es sind solche, denen nicht zu helfen eine Schande darstellen würde; diese Beschreibung wiederum wird von Eltern, Kindern, Ehefrauen und Untergebenen erfüllt.

Bei dieser Bestimmung von Zielpersonen wird keine neue Verhaltensweise herangezogen; es wird lediglich der Kreis derer erweitert, denen die zornauslösende Herabsetzung gelten kann. Auch bei anderen Emotionen, wie der Scham, der

Furcht oder dem Mitleid, bedeutet es keinen Unterschied, ob eine Person selbst oder einer ihrer Angehörigen betroffen ist. Allerdings scheint Aristoteles dabei, wie auch im vorliegenden Fall deutlich wird, ein asymmetrisches Verhältnis anzunehmen: es wird unterstellt, dass es der Mann, Ehegatte, Vater oder erwachsene Sohn ist, der über eine Herabsetzung seiner Angehörigen zürnt, um sie fürchtet usw. Eine Voraussetzung dafür scheint zu sein, dass ihm die Unversehrtheit dieser Personen obliegt, während sich umgekehrt nicht dieselbe Art von emotionaler Identifikation ergeben würde.

1379b29–1379b30 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer sich undankbar verhält; so jemand verstößt nämlich gegen das, was sich gehört und übt auf diese Weise eine Herabsetzung aus.

Auch mit dieser Personengruppe ist zugleich ein – wenn auch nur allgemein bestimmter – Gegenstand des Zorns zugrunde gelegt: das undankbare Verhalten.

1379b31–1379b32 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer für die Bemühten (σπουδάζοντες) nur Ironie übrig hat. Ironie als solche stellt nämlich ein verächtliches Verhalten dar. Verachtung ist, wie schon oben ausgeführt, eine Form von Herabsetzung.

b31 „πρὸς σπουδάζοντας (für die Bemühten)“: Obwohl σπουδαῖος in der *Rhetorik* auch synonym mit „ἐπιεικής“ und somit im Sinne von „tugendhaft“ gebraucht wird (vgl. z.B. II 1, 1378a16f. sowie die Anmerkungen dazu), scheint hier eine abweichende Verwendung vorzuliegen, deren Bedeutung sich vor allem dadurch erschließen lässt, dass hier – wie II 3, 1380a25–27, zeigt – ein Gegenbegriff zu „ironisch“ und „verächtlich“ benötigt wird.

1379b32–1379b34 Weitere Zielpersonen des Zorns: wer zwar anderen Gutes tut, einem selbst aber dasselbe vorenthält, weil so jemand mit dieser Ungleichbehandlung Verachtung zum Ausdruck bringt.

Die Verhaltensweise, die hier als Gegenstand des Zorns vorausgesetzt ist, wird erst durch die Weise näher bestimmt, wie dieselben Personen sich beliebigen anderen gegenüber verhalten. Die hier vorliegende Herabsetzung ist daher gewissermaßen eine Herabsetzung von jemandem (dem Zürnenden) durch jemanden (der Zielperson des so entstehenden Zorns) gegenüber bzw. im Vergleich mit einem Dritten.

1379b34–1379b37 An dieser Stelle hört Aristoteles auf, Personen zu charakterisieren, die das Ziel von Zorn sind. Ohne irgendeinen Hinweis dafür zu geben, dass er jetzt zu einer andersartigen Beschreibung übergeht, spricht er von „Dingen, die den Zorn hervorbringen (ποιητικὸν ὀργῆς)“. Ein solches ist das Vergessen, zum Beispiel das Vergessen von Namen. Obwohl es sich um eine Geringfügigkeit handelt, ist es eine Sorglosigkeit, und diese wiederum ist eine Art von Herabsetzung.

1379b37–1380a4 In diesem Resümee gibt Aristoteles zu verstehen, dass er den Zorn in allen drei Aspekten des Standardschemas behandelt zu haben meint: in welchem Zustand sich der Zürnende befindet, wem er zürnt und aufgrund welcher Gegenstände. Im Schlusssatz erst wird eine Verbindung zur Aufgabe des Redners hergestellt: Dieser muss, wenn er die Hörer zum Zorn bewegen will, diese in den

dem Zürnenden entsprechenden Zustand versetzen und seine Gegner so darstellen, dass sie als Zielpersonen des Zorns erscheinen und mit solchen Handlungen in Verbindung gebracht werden, aufgrund deren man Zorn empfindet.

(1.) „Welchen man also zürnt, in welchem Zustand man sich dabei befindet und aufgrund was für welcher Dinge, ist zugleich gesagt": Im Vergleich mit diesem Resümee fällt auf, dass im vorliegenden Kapitel kein längerer Abschnitt für die „Dinge, aufgrund deren man zürnt" reserviert ist. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Folgende Möglichkeiten kommen in die nähere Auswahl:

(i.) In den Abschnitten 1378b10–15, 1378b15–17, 1378b17–22, 1378b22–26, 1378b26–34, 1378b34–1379a6, 1379a6–8 werden Bestandteile der Zorn-Definition näher erläutert. Weil es dabei vor allem um die verschiedenen Formen der Herabsetzung geht, und herabsetzende Handlungen allgemein den Grund für die Zornempfindung ausmachen, kann man Aristoteles' Resümee so verstehen, dass er die „Dinge, aufgrund deren man zürnt" im Umriss mit der Erläuterung der Herabsetzung behandelt zu haben meint.

(ii.) Weil die Herabsetzungen je nachdem, von welchen Personen sie begangen werden und in welchem Zustand man von ihnen betroffen ist, verschiedene Formen annehmen, könnte man vermuten, dass die Gegenstände des Zorns mehr oder weniger ausdrücklich in der Beschreibung der Zielpersonen des Zorns und deren Handlungen – z.T. vielleicht auch in der Beschreibung des Zustandes, in dem man zürnt, mit enthalten sind. Ein Hinweis auf diese Möglichkeit liegt in der Formulierung des Resümees „ist *zugleich* gesagt". (i.) + (ii.) In Kombination mit der ersten Erklärungsmöglichkeit könnte man vermuten, dass die Ausführungen zu den verschiedenen Formen der Herabsetzung den Gegenstand des Zorns allgemein haben sollen, während die Beschreibungen der Zielpersonen des Zorns und deren Handlungen den jeweiligen Gegenstand des Zorns im Besonderen behandelt haben.

(iii.) Der Gegenstand einer Emotion fällt mit den so genannten „Dinge(n), die eine Emotion hervorbringen" zusammen. Sprachlich werden solche Faktoren, die eine Emotion hervorbringen, an mehreren Stellen durch das Adjektiv „ποιητικόν – hervorbringend" zum Ausdruck gebracht. Für einige, aber nicht für alle Emotionen werden solche hervorbringende Faktoren eigens behandelt. Weil die Gegenstände des Zorns auch in den Standardformulierungen des Schemas „Zustand-Zielperson-Gegenstand" mit Präpositionen wie „ἐπί" und „διά" als Ursachen oder Gründe der jeweiligen Emotion identifiziert werden, wäre es durchaus nahe liegend, die so verstandenen Gegenstände einer Emotion zugleich als Emotionsproduzierende Faktoren anzusehen. Im vorliegenden Fall erfolgt eine solche Behandlung in Abschnitt 1379b34–37 (ποιητικὸν ὀργῆς), wo Aristoteles das Vergessen als einen den Zorn hervorbringenden Faktor einführt. Was den Interpreten jedoch davon abhält, in diesem Abschnitt die im Resümee erwähnte Behandlung der „Dinge, aufgrund deren man zürnt" zu sehen, ist einfach der Umstand, dass Aristoteles dann nur einen einzigen, partikularen Gegenstand des Zorns, das Vergessen, anführen würde, obwohl man – schon aufgrund des Plurals „διά ποῖα" – guten Grund hat, von einer Vielzahl unterschiedlicher Gegenstände auszugehen. Wollte man hingegen aus diesem Grund in den „Dingen, die eine Emotion hervorbringen" im Falle des Zorns (und ebenso bei den anderen Emotionen) nicht eine Art von Gegenstand des Zorns sehen, bliebe die strukturelle Rolle dieser – immer-

hin in mehreren Emotions-Kapiteln – erwähnten hervorbringenden Faktoren im Unklaren. Dieses Dilemma wird durch eine Erklärung aufgelöst, das gewissermaßen eine Kombination aus allen drei genannten Erklärungsmöglichkeiten darstellt:

(i.) + (ii.) + (iii.) Unter der Überschrift „Dinge, die den Zorn hervorbringen" wird gewissermaßen diejenige Restmenge von „Dingen, aufgrund deren man zürnt" angegeben, die sich nicht schon aus der allgemeinen Beschreibung der Herabsetzung und der Auflistung der Zielpersonen des Zorns und ihrer Handlungen ergeben haben.

(2.) *Rhetorische Anwendung der Emotionstheorie:* Zu den auffallenden Umständen der Emotionsbehandlung gehört, dass gegenüber der Auflistungen von Zuständen, Zielpersonen und Gegenständen Hinweise auf die rhetorische Anwendung dieser Theorie der Emotionserregung nur sehr spärlich und meistens nur zum Abschluss der Behandlung einer Emotion gegeben werden. Wie die einzelnen Topen zur Emotionserregung konkret für die Erzeugung von Emotionen durch die Rede genutzt werden sollen, bleibt daher erstaunlicherweise im Dunklen. Einen gewissen Eindruck bekommt man durch die wenigen und dürftigen Hinweise, wie den im vorliegenden Abschnitt gegebenen, dass man die Gegner als Menschen darstellen soll, denen man zürnt, und als solcher Dinge schuldig, die zornerregend sind. Einen Überblick über derartige Hinweise geben die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abs. 2. Nun bleiben diese Hinweise in einigen Fällen so allgemein und vage wie der gerade genannte, in anderen Fällen scheinen sie sich auf Besonderheiten einer bestimmten Emotion oder eines bestimmten Merkmals einer Emotion zu beziehen. Die Interpreten scheinen sich weitgehend einig, dass die explizit gegebenen Hinweise zur rhetorischen Anwendung der Emotionstopen die tatsächlich gegebenen Anwendungsmöglichkeiten dieses Materials keineswegs ausschöpfen.

Kapitel 3

Die in diesem Kapitel behandelte Emotion der Sanftmut (πραότης) ist ganz als Gegenemotion zum Zorn konzipiert: Nicht nur sind die einzelnen Topen als Gegenstücke zu entsprechenden Topen des Zornkapitels zu identifizieren, an vielen Stellen scheint die Sanftmut sogar ganz im Sinn der *Besänftigung* eines zuvor vorhandenen Zorns gedacht zu sein. Ganz offensichtlich hat Aristoteles die Situation vor Augen, dass zürnende Richter in einen entgegengesetzten Zustand versetzt werden müssen.

Inhalt: Definition des Sanftmuts (πραότης) bzw. des Sanftmütigwerdens (πράϋνσις) (1380a5–8). Wem gegenüber man sanftmütig ist (1380a8–b1). In welchem Zustand man sanftmütig ist (1380b2–29). Anwendung dieser Topen (1380b29–33).

Anmerkungen

1380a5–1380a8 Auch die dem Zorn entgegengesetzte Emotion, die Sanftmut (πραότης), muss dem Standardschema Zielperson-Gegenstand-Zustand entsprechend behandelt werden. Definiert wird das Sanftmütigwerden (πράϋνσις) als Beilegung (κατάστασις) und Beruhigung (ἠρέμησις) des Zorns.

(1.) *Sanftmut als Emotion und Sanftmut als Charaktereigenschaft:* In den *Ethiken* wird die Sanftmut als eine Tugend und somit als Charaktereigenschaft (ἕξις) behandelt, die die richtige Mitte zwischen einer zu leichten Reizbarkeit zum Zorn und einer Empfindungslosigkeit in derselben Hinsicht beschreibt (vgl. etwa *EE* II 3, 1220b38, III 3, 1231b5–26). Emotionen und Charaktereigenschaften sind kategorial verschieden, so dass in der *Rhetorik* eine mit den *Ethiken* unvereinbare Einschätzung vorzuliegen scheint. In *EN* IV 11 wird dagegen deutlich, dass es sich hierbei um ein einfaches terminologisches Problem handelt. Wie in *EE* führt Aristoteles die Sanftmut als Mitte zwischen den – der Sache nach – identischen Extremen ein. Jedoch weist er jetzt darauf hin, dass bei der zu beschreibenden Mitte sowohl die Mitte selbst als auch die Extreme ‚beinahe‘ namenlos sind (vgl. 1125b26f.). ‚Beinahe namenlos’ meint offenbar, dass keine fest eingeführten Bezeichnungen zur Verfügung stehen. ‚Sanftmut‘ erscheint so nur noch als künstlich eingeführte Bezeichnung für die richtige Einstellung zum Zorn. Über diese Distanzierung von dem Ausdruck ‚Sanftmut‘ hinaus fügt Aristoteles noch hinzu, Sanftmut neige eher dem Mangel zu (1125b28). Somit ist auch vom Standpunkt der *EN* aus vertretbar, ‚Sanftmut‘ als Bezeichnung für einen emotionalen Zustand zu gebrauchen und zwar für einen Zustand der mangelnden Erregbarkeit; wenn die in Anm. (3.) angestellten Überlegungen zur Interpretation der Sanftmut in *Rhet.* II 3 richtig sind, dann wäre die Sanftmut jedoch kein Fehlen der Erregbarkeit zum Zorn, sondern wäre mit der sich vollendenden Besänftigung nach vorausgegangenem Zorn gleichzusetzen. – Zum Vergleich zwischen dem Begriff der πραότης in den *Ethiken* und der *Rhetorik* vgl. Nikolaidis (1982).

(2.) „Sanftmütigwerden (πράϋνσις)“: Scheint der Ausdruck πράϋνσις eher

den Prozess und πρᾳότης eher den Zustand zu meinen? Eher den Prozess. Ist damit ein transitiver oder intransitiver Prozess gemeint? Ein intransitiver, weil auch κατάστασις zuvor (in I 11) intransitiv verwendet wurde. Vgl. zu ἠρέμησις *Physik* VIII 1, 251a26f.: „ἡ γὰρ ἠρέμησις στέρησις κινήσεως".

(3.) *Auf welche Weise ist Sanftmut dem Zorn entgegengesetzt?* Folgt man dem Wortlaut der Definition, die Sanftmut sei eine Beilegung von Zorn, so scheint die hier beschriebene Emotion solchen Situationen vorbehalten, in denen eine bereits vorhandene Zornempfindung neutralisiert oder beendet wird.

(i.) So gesehen, gäbe es keinen Grund anzunehmen, dass die Sanftmut einen emotionalen Zustand darstellt, der über den Vorgang des Besänftigens hinaus Bestand hätte. Dann wiederum wäre keine der beiden Formen des konträren Entgegengesetztseins, die Aristoteles in *Cat.* 10, 11b38–12a25, vorsieht, auf das Paar von Zorn und Sanftmut anwendbar: Einerseits nämlich kann es sich nicht um einen Gegensatz handeln, bei dem es kein Mittleres gibt und immer ein Teil des konträren Paares auf das betreffende Subjekt zutreffen muss, wie zum Beispiel bei Gesundheit und Krankheit; denn es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Sanftmut noch weiter anwesend sein müsste, nachdem der Zorn beendet worden ist. Andererseits kann es sich auch nicht um einen Gegensatz handeln, bei dem es eine Mitte gibt, denn dann entspräche die Abwesenheit des Zorns der Mitte, von der die Sanftmut ebenso weit entfernt sein müsste wie der Zorn. Dass die Sanftmut eine Emotion darstellt, die von dem neutralen Zustand, der Mitte, ebenso weit entfernt wäre wie der Zorn, kann man aufgrund der vorliegenden Beschreibung gerade nicht sagen.

(ii.) Einige Topen der Besänftigung, die das Kapitel angibt, legen allerdings ein gegenüber der Definition der Sanftmut erweitertes Verständnis der Sanftmut nahe: ‚Sanftmut' könnte demnach auch den Zustand beschreiben, in dem man sich befindet, wenn man nicht zürnt, obwohl bestimmte (in Kapitel II 2 ausgeführte) Merkmale vorliegen, die – unter sonst gleichen Umständen – den Nicht-Sanftmütigen Anlass zum Zorn geben. So verstanden, würde die Sanftmut keine aktuell vorliegende Zornempfindung voraussetzen und würde daher auch nicht in der bloßen Beilegung des Zorns bestehen.

Erweitert man den Bereich der Sanftmut auf diese Weise, ergeben sich wiederum zwei Interpretationsmöglichkeiten:

(ii.a) Sanftmut ist der Zustand, der sich einstellt, wenn erstens bestimmte für das Entstehen von Zorn typische Merkmale und zweitens die für die Sanftmut spezifischen Aspekte vorliegen, und der wesentlich im Ausbleiben einer Emotion besteht.

(ii.b) Sanftmut ist der Zustand, bei dessen Vorliegen kein Zorn aufkommt, obwohl zumindest einige der für das Entstehen von Zorn sonst hinreichenden Umstände gegeben sind, und der von dem emotional neutralen Zustand gleich weit entfernt ist wie der Zorn in entgegengesetzter Richtung.

Ein wichtiges Argument gegen die Interpretation, die Sanftmut sei nur eine Form der Empfindungslosigkeit (ἀπάθεια) und somit nur die Abwesenheit oder das Ausbleiben von Zorn, liegt darin, dass die Empfindungslosigkeit keine Gründe braucht, während hier durchweg Gründe für die Beilegung des Zorns gegeben werden. Es ist daher trotz der aufgezeigten Probleme eine Interpretation vorzuzie-

hen, bei der Sanftmut genau die Beilegung einer vorgängig bestehenden Zornempfindung meint. (Ein weiteres Argument dafür ergibt sich aus Anm. (3.1).)

(3.1) *Lust und Schmerz:* Weil nach der allgemeinen Bestimmung der Emotionen damit zu rechnen ist, dass ein emotionaler Zustand mit Lust oder Schmerz verbunden ist, die Definition der Sanftmut aber keinen Hinweis darauf enthält, fragt sich, inwiefern auch Sanftmut Anteile von Lust und Schmerz enthalten könnte. Wäre die Sanftmut nur das Ausbleiben einer Emotion in Situationen, in denen man zürnen könnte, wäre nicht einzusehen, warum die Sanftmut lustvoll sein könnte. Beschränkt man dagegen die Sanftmut auf den Prozess des abklingenden Zorns, dann wäre dieser Prozess im Sinne der Wiederherstellung eines schmerzfreien Ausgangszustandes mit der platonisierenden Lustdefinition aus Kapitel I 11 plausiblerweise als lustvoll anzusehen (vgl. Anm. (1.) zu 1369b33–35); die Verwendung des Ausdrucks ‚κατάστασις' bei der Definition der Sanftmut könnte eine Anspielung auf die dort vorausgesetzte Lehre darstellen. Die Verhinderung von Zorn, zu der die im vorliegenden Kapitel vorgetragenen Topen ebenfalls nützlich sein müssten, wäre nach dieser Erklärung aber nicht lustvoll.

(4.) *Allgemeine Bemerkung zu den ‚entgegengesetzen' Emotionen:* Die einzelnen Emotionen in II 2–11 werden jeweils mit entgegengesetzten Emotionen ausgestattet, wobei der ‚entgegengesetzte' Zustand nicht immer dasselbe meint. Wenn der Liebe der Hass entgegengesetzt wird, dann handelt es sich offenbar nicht nur um das Fehlen von Liebe, während die Schamlosigkeit nichts weiter als das Fehlen von Scham meint. Die Emotionen Mitleid, Entrüstung, Neid, Eifer benutzen ein eigenes System an Entgegensetzungen, das dem Schmerz die Freude, dem Glück das Unglück, und dem Verdienten das Unverdiente entgegensetzt. Das Paar ‚Liebe – Hass' ist zwar von diesem Schema ausgenommen, kann aber ebenso eine Entgegensetzung aus ‚dem anderen das Gute wünschen' und ‚dem anderen das Schlechte wünschen' bilden. Bei den Emotionen Zorn, Furcht, Scham und Dankbarkeit funktioniert diese Art der Gegensatzbildung nicht; die drei ersten Emotionen enthalten namentliche ‚Gegen-Emotionen'; bei Zorn und Furcht werden diese eigens behandelt, bei der Scham begnügt sich der Autor mit dem Hinweis, man müsste auf die Gegenteile schauen. Auch im Kapitel zur Dankbarkeit findet sich ein kurzer, versteckter Hinweis auf eine Art Gegen-Emotion, nämlich der Hinweis, wie man die Dankbarkeit auflösen kann (vgl. 1385a34ff.). Auch die Schamlosigkeit, über die man nichts weiter erfährt, als dass sie eine Empfindungslosigkeit gegenüber denjenigen Dingen sei, für die man sich schämt (vgl. die Anm. (4.) zu 1383b12–17) läuft auf die Abwesenheit von Scham hinaus, so dass der Hinweis auf die Gegenteile zu den dargelegten Topen für den Redner nicht mehr bedeutet, als dass er durch Nachweis der jeweils entgegengesetzten Sachverhalte die Scham ‚auflösen' kann. Die Gegen-Emotion zur Furcht, das Zuversichtlich-Sein, wird zwar nicht allgemein als Empfindungslosigkeit bestimmt, als „Hoffnung auf Rettung" handelt es sich aber (ähnlich wie bei der Sanftmut in Relation zum Zorn) um einen Zustand, der die Furcht oder die beängstigende Situation bereits voraussetzt.

Somit geht es bei allen Gegen-Emotionen (setzt man die Behandlung der Sanftmut in Anm. (3.) voraus) um die Auflösung einer bestehenden Emotion, oder – wenn man ‚Auflösung' großzügig interpretiert – um die vorausblickende Verhinderung der jeweiligen Grund-Emotion bei einer Konstellation, in der ein rhetori-

scher Gegner versuchen könnte, diese Grund-Emotionen zu erregen. Die jeweiligen Ausführungen enthalten daher auch nicht mehr als die Anleitung zur Auflösung der jeweils korrespondierenden Emotion, so dass man sich auch nicht wundern darf, wenn diese vier Gegen-Emotionen nur durch Versatzstücke der jeweiligen Grund-Emotion definiert sind und weniger gut in das allgemeine Definitionsschema von Emotionen zu passen scheinen. Dass die Beilegung der mit Schmerz verbundenen Emotionen Zorn, Furcht, Scham etwas Angenehmes hat, wäre durchaus plausibel, die Annehmlichkeit bezöge sich aber nur auf die Wiedererlangung des natürlichen Zustandes *nach* einer tatsächlich empfundenen Grund-Emotion, nicht auf die prospektive Verhinderung einer solchen Emotion.

1380a8–1380a11 Übergang zu den Zielpersonen der Sanftmut: Aufgrund der Definition des Zorns ist klar, dass die Sanftmut als der dem Zorn entgegengesetzte Zustand gegenüber solchen Personen auftritt, die keine Herabsetzung begehen oder eine Handlung mit herabsetzender Wirkung nicht freiwillig begehen (weil die Herabsetzung im eigentlichen Sinn eine entsprechende Absicht beinhaltet) oder eine dieser beiden Bedingungen zu erfüllen scheinen.

Dass sich Sanftmut oder zumindest kein Zorn gegenüber Personen einstellt, die keine Herabsetzung begehen, ist nach der Definition des Zorns und der Sanftmut natürlich trivial. Was für einen Sinn hat dann diese Bestimmung? Vermutlich meint Aristoteles, dass der zuvor vorhandene Zorn beigelegt wird, wenn sich herausstellt oder wenn erwiesen werden kann, dass eine Person – anders als zunächst angenommen – doch keine Herabsetzung begangen hat. Der Fall der unfreiwilligen Herabsetzung ist einfacher: Die Sanftmut stellt sich ein, wenn sich ergibt, dass die in ihrer Wirkung herabsetzende Handlung unfreiwillig war.

1380a11–1380a12 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: Wer das Gegenteil von dem tat, was er wollte.

Offenbar handelt es sich um einen speziellen Fall, der im letzten Topos beschriebenen Situation, denn die hier gegebene Beschreibung betrifft den Zorn bzw. die Sanftmut wohl nur dann, wenn der Ausgang der betreffenden Handlung auf eine Herabsetzung hinausläuft. Wer das Gegenteil von dem tut, was er wollte, handelt in dem Sinn unfreiwillig, dass die betreffende Handlung in ihrem Ergebnis nicht der Beschreibung entspricht, unter der sie vom Handelnden intendiert war: Wer einen anderen in der Absicht, nur zu schlagen (etwa um sich zu verteidigen), schlägt und dabei den anderen tötet, der wollte nicht ‚töten‘ (vgl. *Nikomachische Ethik* III 2, 1111a13f.). In der Aristotelischen Systematik fällt dies unter die Rubrik der aus Unwissenheit unfreiwilligen Handlungen (vgl. Anm. (3.) zu 1368b6–12).

1380a12–1380a13 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: Wer dieselbe Handlung, die als Herabsetzung verstanden werden könnte, gegenüber sich selbst begeht. Bei so jemandem ist klar, dass es sich um keine Herabsetzung handelt, weil niemand sich selbst herabzusetzen versucht.

Wiederum ist der Topos nur dann nicht trivial, wenn die Fragestellung die ist, durch welche (nicht schon offensichtlichen) Merkmale der Zielpersonen vorhandener Zorn beigelegt oder in Sanftmut verkehrt werden kann. Obwohl also Aris-

toteles bei der Beschreibungen der Personen, denen man Sanftmut entgegenbringt, der sprachlichen Form nach nicht von der Beschreibung bei anderen Emotionsarten abweicht, ist die Sache bei der Sanftmut komplizierter als bei den anderen Emotionen. Die vollständige Antwort auf die Frage, wem gegenüber man Sanftmut empfindet, müsste daher in den bisher betrachteten Abschnitten lauten: ‚Gegenüber Personen, denen man gerade noch gezürnt hat, von denen man jetzt aber erfährt, dass ...'.

1380a13–1380a21 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer geständig ist und Reue zeigt, denn dabei handelt es sich um Äußerungen des Schmerzes, den die betreffenden Personen über das Getane empfinden. Der Grund für die Entstehung von Sanftmut gegenüber solchen Personen ist, dass der Zorn ein Streben nach Vergeltung darstellt, in solchen Fällen aber der geäußerte Schmerz als Vergeltung anerkannt wird.

Vgl. zum Zusammenhang von Scham und Achtung gegenüber solchen Personen, vor denen man sich schämt, bzw. Verachtung von solchen, vor denen man sich nicht schämt, II 6, 1384a23–26: „Da aber die Scham die Vorstellung von schlechtem Ansehen ist ..., schämt man sich notwendigerweise vor denjenigen, denen man Bedeutung beimisst."

1380a21–1380a25 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer sich unterwürfig zeigt und infolge oder als Zeichen dieser Unterwürfigkeit nicht widerspricht. Der Grund für die Sanftmut in diesem Fall ist, dass man die Unterwürfigkeit als Eingeständnis der Unterlegenheit nimmt, Unterlegene sich aber aufgrund der Furcht, die sie empfinden, nicht herabsetzend verhalten.

(1.) Weil Herabsetzung durch solche Personen, denen es nicht zusteht, sich herabsetzend zu verhalten, Zorn erzeugt, und weil es den Unterlegenen nicht zukommt, Zorn zu erzeugen (vgl. II 2, 1379b12f.), ist es konsequent, dass das der Herabsetzung entgegengesetzte Verhalten, nämlich das Eingeständnis der Unterlegenheit, Zorn beendet oder Sanftmut erzeugt. Dass sich der Unterlegene vor dem Überlegenen fürchtet und sich infolge der Furcht vor Herabsetzungen hütet, ist einerseits einleuchtend und ergibt sich auch aus den Ausführungen des Furcht-Kapitels; andererseits stellt sich die Frage, wie es dann überhaupt zu Herabsetzungen durch Unterlegene kommen kann. 1. Möglichkeit: Aristoteles unterscheidet hier zwischen solchen Unterlegenen, die ihre Unterlegenheit eingestehen, und solchen, die sie nicht eingestehen – in dem Sinn, dass sie sich auch selbst nicht über ihre Unterlegenheit im Klaren sind. 2. Möglichkeit: Man weiß zwar, dass man unterlegen ist, glaubt aber auf andere Weisen vor den Folgen des erregten Zorns sicher zu sein. 3. Möglichkeit: Zornerregend ist die Herabsetzung durch Personen, die in irgendeinem Bereich unterlegen sind (vgl. II 2, 1378b34–1379a4), furchterregend ist aber nicht jede Art von Überlegenheit, so dass an der vorliegenden Stelle an Überlegenheit oder Unterlegenheit in einem bestimmten Sinne, etwa im Sinn der körperlichen Stärke oder der Macht, gedacht sein mag.

(2.) In einer gewissen Hinsicht ändert Aristoteles in diesem Abschnitt die Perspektive gegenüber den zuvor angeführten Zielgruppen der Sanftmut: Bisher war es nämlich immer klar, dass man gegenüber den betroffenen Personen eigentlich Anlass zum Zorn hätte, es aber zusätzliche Faktoren gibt, die entweder den Zorn

beenden oder ihn nicht aufkommen lassen. Bei den im vorliegenden und in den nächsten Abschnitten genannten Gruppen geht jedoch aus der Beschreibung nicht hervor, dass es sich um Personen handelt, gegenüber denen man eigentlich Anlass zum Zorn hätte oder denen man tatsächlich schon zürnt. Zwei Erklärungen kommen dafür in Betracht: (i.) Aristoteles setzt bei der Charakterisierung der betreffenden Personen diesen Hintergrund bereits voraus, so dass der Leser ergänzen muss: ‚Man beendet den Zorn gegenüber solchen Personen, von denen man merkt, dass sie so-und-so sind'. (ii.) Unabhängig davon, ob man den betreffenden Personen zürnt oder ob man Anlass zum Zorn hat, empfindet man Personen gegenüber, die die gegebenen Beschreibungen erfüllen, Sanftmut. Dies wiederum könnte entweder (ii.a) im Sinne einer regelmäßig oder beständig durch solche Personen hervorgerufenen Emotion oder (ii.b) im Sinne der Disposition zu einer solchen Emotion gegenüber den so beschriebenen Personen verstanden werden.

1380a25–1380a27 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer sich den Bemühten (τοῖς σπουδάζουσι) gegenüber bemüht verhält; der Grund ist, dass sich die betreffenden Personen nicht verachtend zu verhalten scheinen.

Das korrespondierende Merkmal, das Zorn erzeugt, ist die Ironie: vgl. II 2, 1379b31f. Offenbar wird an der vorliegenden Stelle das Bemüht-Sein als die der Ironie oder dem verächtlichen Verhalten entgegengesetzte Verhaltensweise verstanden.

a25 „τοῖς σπουδάζουσι (den Bemühten)“: Vgl. die Anm. zu 1379b31.

1380a27 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer einem eine größere Wohltat erwiesen hat (größer als die, die man ihm selbst erwiesen hat).

Das Übergewicht an erwiesenen Wohltaten stellt sicher, dass keine Herabsetzung oder sogar eine der Herabsetzung entgegengesetzte Einstellung, wie das Eingeständnis der Unterlegenheit, vorliegt. Dies ergibt sich auch aus II 2, 1379b6–10.

1380a27–1380a28 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer bittet oder sich entschuldigt. Der Grund ist, dass beides unterwürfige Verhaltensweisen darstellen.

Von der Unterwürfigkeit wurde bereits in 1380a21–25 gesagt, dass sie ein Eingeständnis der Unterlegenheit darstellt; ein solches ist dem herabsetzenden Verhalten geradewegs entgegengesetzt und beendet daher den Zorn.

1380a28–1380a30 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer nicht übermütig (ὑβριστής), nicht verhöhnend (χλευαστής) und nicht herabsetzend (ὀλίγωρος) ist – und zwar gegenüber (i.) einem selbst, (ii.) gegenüber Rechtschaffenen (χρηστούς) oder (iii.) gegenüber solchen, die einem selbst ähnlich sind.

Diese Bestimmung von Zielpersonen der Sanftmut lehnt sich offenbar eng an Einteilungen des Zorn-Kapitels an, ohne jedoch eine bestimmte der dort vorgenommenen Klassifikationen genau zu treffen: Nach der zu Beginn von Kapitel II 2 vorgenommenen Unterteilung zergliedert sich die Herabsetzung in die Arten Verachtung, Boshaftigkeit und Übermut (1378b14f.), während im vorliegenden Abschnitt die Abwesenheit von Herabsetzung und die Abwesenheit von Übermut als gleichberechtigte Merkmale behandelt werden. Auch das dritte Merkmal, dessen Abwesenheit dazu führt, dass man sich den betreffenden Personen gegenüber

sanftmütig verhält, die Verhöhnung, war schon in Kapitel II 2 aufgetreten, dort jedoch als eine Form von Übermut: „Man zürnt aber denen, die einen verlachen, verhöhnen und verspotten; denn diese behandeln einen übermütig." (1379a29f.)

Bei der dreifachen Unterteilung sind (i.) und (iii.) unproblematisch, weil sie nur das Verhältnis der betreffenden Personen zu dem möglicherweise Zürnenden oder Sanftmütigen betreffen – das gilt auch für (iii.), insofern dabei der Zürnende bzw. Sanftmütige das Verhalten gegenüber den ähnlichen Personen auf sich selbst überträgt. Anders bei (ii.): Die Emotion kommt nur bei solchen zustande, für die das Rechtschaffensein einen Wert darstellt. Wenn unter dieser Eigenschaft der Besitz bestimmter moralischer Qualitäten verstanden wird (vgl. unten die Anm. zu 1380a30), dann trifft dies für einen Menschen, der die Hochschätzung solcher Qualitäten nicht teilt, nicht zu, so dass die beschriebenen Verhaltensweisen gegenüber einem Rechtschaffenen auch nicht zur Sanftmut führen dürften. Damit gehört Merkmal (ii.) zu den Fällen, bei denen das Zustandekommen einer beschriebenen Emotion an die Bedingung geknüpft ist, dass die betreffende Person entweder selbst tugendhaft ist oder zumindest eine gewisse Wertschätzung mit den Qualitäten des Tugendhaften verbindet. Dies ist eine Perspektive, die Aristoteles innerhalb der Emotionskapitel besonders in Kapitel II 8 und 9, bei der Behandlung des Mitleids und der Entrüstung, einnimmt.

a30 „μὴ εἰς χρηστούς (niemand Rechtschaffenem gegenüber)": Der Ausdruck dürfte synonym mit „σπουδαῖος" und „ἐπιεικής" im Sinne von „tugendhaft" verwendet sein; vgl. dazu Vahlen (1914, 266–268).

1380a30–1380a31 Allgemein müssen die Dinge, die Sanftmut hervorbringen, aus den Gegenteilen, also den Dingen, die Zorn hervorbringen, hergeleitet werden.

Diese Bemerkung wird von Buhle (1793) als Einschub gekennzeichnet, auch Kassel markiert den Satz als einen durch Aristoteles selbst vorgenommener Einschub. Grimaldi (II 56) hält dies nicht für erforderlich. Schütz (1888) transponiert die Bemerkung nach 1380a8, gleich hinter die Definition der Sanftmut. Die Frage, die hinter diesen Eingriffen steht, ist, ob man die Bemerkung als allgemeine Anweisung für die Behandlung der Sanftmut nehmen soll – was mit dem tatsächlichen Verfahren bei der Durchführung dieses Kapitels in weiten Teilen auch übereinstimmen würde – oder ob man darin einen weiteren Topos sehen will. Dieser könnte dann den in anderen Kapiteln üblichen Hinweisen auf Dinge, die eine Emotion (zum Beispiel den Zorn: II 2, 1379b34) hervorbringen, entsprechen. Der Ausdruck „überhaupt (ὅλως)" muss dieser beiordnenden Interpretation nicht unbedingt widersprechen, so wäre es etwa möglich, dass damit das in den zuvor genannten Topen offenkundig gewordene Konstruktionsprinzip resümiert und zugleich auf die Dinge, die die Sanftmut hervorbringen, angewandt werden soll.

a31 „πραϋντικά (Dinge, die Sanftmut hervorbringen)": Dies ist die Lesart von Cope und Kassel. Für sie spricht die Analogie zu den Formulierungen „αἰσχυντικά" in II 6, 1384a9 und „ποιητικὸν δ' ὀργῆς" in II 2, 1379b34. Roemer, Spengel, Dufour/Wartelle, Tovar, Ross lesen „πραΰνοντα"; für diese Alternative spricht sich auch Grimaldi (II 56) aus.

1380a31–1380a33 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: Personen, vor denen man sich fürchtet oder schämt. Der Grund ist, dass man in diesem Zustand nicht zürnt.

(1.) Zorn und Furcht sind für Aristoteles unvereinbare emotionale Zustände: „Es ist nämlich unmöglich, sich zugleich zu fürchten und zu zürnen." (1380a34) Das ist auch aufgrund der Beschreibungen nachvollziehbar, die Aristoteles für die Zielpersonen und Zustände der beiden Emotionen gibt: Wenn sich Zorn nämlich auf Personen richtet, denen es nicht zukommt, einen herabsetzend zu behandeln, Furcht aber auf solche Personen und Dinge, „die die Macht zu großen Schmerzen und Verderben haben", und wenn der Zürnende nach Vergeltung strebt, wer sich fürchtet aber in Erwartung eines schmerzlichen oder verderblichen Übels ist, dann leuchtet ein, warum sich die beiden Zustände ausschließen. Für die im vorliegenden Abschnitt ebenfalls erwähnte Emotion der Scham wird keine Erläuterung gegeben; es wird auch nicht – wie im Fall der Furcht – ausdrücklich behauptet, dass sich Scham und Zorn ausschließen; jedoch scheint die Aussage, „solange man sich *so* verhält", zürne man nicht, auch die Scham mit einzuschließen. Auch das ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass man sich nur vor solchen Personen schämt, die man auf besondere Weise achtet (vgl. II 6, 1384a23–26: „Da aber die Scham die Vorstellung von schlechtem Ansehen ist ..., schämt man sich notwendigerweise vor denjenigen, denen man Bedeutung beimisst".), während die Zielperson des Zorns notwendig jemand ist, dem eine herabsetzende Handlung nicht zukommt, so dass er auch nicht das Objekt einer besonderen Hochachtung sein kann; vgl. auch 1380b1.

(2.) „solange man sich nämlich so verhält, zürnt man nicht": Hier scheint zur Sanftmut nichts weiter als die Abwesenheit von Zorn erforderlich zu sein.

1380a34–1380b1 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: Wer aus Zorn gehandelt hat. Der Grund ist, dass jemand, der im Zorn handelt, keine herabsetzende Absicht verfolgt. Dass sich beides ausschließt, wird dadurch deutlich, dass Herabsetzung ohne Schmerzen erfolgen muss, Zorn aber immer mit Schmerz verbunden ist.

Vgl. dazu die Anmerkungen zu den Abschnitten 1380a8–11 und 1380a12f. Während z. B. die in Abschnitt 1380a8–11 beschriebene Unfreiwilligkeit einer Tat ein offensichtliches Indiz dafür war, dass es sich um keine Herabsetzung im eigentlichen Sinn handelte, scheinen hier im Falle des Zorns die Zusammenhänge weniger offensichtlich, so dass das Zustandekommen der Sanftmut an weniger leicht zu erfüllende Voraussetzungen gebunden ist. Vorausgesetzt wird nämlich eine durchaus tiefergehende Einsicht in die Natur des Zorns; wer sich den schmerzlichen Charakter dieser Emotion und das Ausschlussverhältnis von Schmerz und Herabsetzung nicht vor Augen hält, wird sich durch den Nachweis allein, dass eine Tat im Zorn erfolgt ist, nicht zur Sanftmut bewegen lassen. Eher schiene noch plausibel, dass das Handlungsmotiv des Zorns die vermeintliche herabsetzend handelnde Person mittels der eher zum Gemeingut geeigneten Auffassung entlastet, dass der Zorn die Freiwilligkeit einer Tat partiell einschränkt (zumindest in dem Sinn, dass die im Zorn begangene Verhaltensweise nicht die unter normalen Umständen vorherrschende Auffassung über eine Person zum Ausdruck bringt); damit aber würde es sich lediglich um einen Unterfall von Abschnitt 1380a8–11 handeln.

1380b1 Weitere Zielpersonen der Sanftmut: wer sich vor einem schämt.

Wer sich vor einem schämt, bringt zum Ausdruck, dass er einem Bedeutung beimisst (vgl. II 6, 1384a23–26), was der Herabsetzung entgegengesetzt ist; diese jedoch ist die Voraussetzung für die Entstehung von Zorn.

1380b2–1380b5 Übergang zum Zustand des Sanftmütigen: Man ist sanftmütig, wenn man sich in einem dem Zürnen entgegengesetzten Zustand befindet, wie zum Beispiel beim Spiel, Lachen, Fest, usw. sowie allgemein im Zustand der Schmerzlosigkeit, der von Übermut freien Lust, der berechtigten Hoffnung.

Die hier angeführten Zustände sind offenbar nicht – wie es Aristoteles' Ankündigung nahe legt – direkt aus den Entgegensetzungen zu den Zuständen gewonnen, in denen man Zorn empfindet (vgl. 1379a9–28). Die Gemeinsamkeit der hier aufgelisteten Situationen scheint vielmehr darin zu bestehen, dass es sich um Zustände der Entspannung handelt und somit die Entgegensetzung nicht zu einzelnen im Zornkapitel angeführten Beschreibungen, sondern allgemein zur Schmerzlichkeit und – möglicherweise – zum angespannten Streben des Zorns besteht.

1380b5–1380b6 Ein weiterer Zustand des Sanftmütigen: wenn man Zeit hat vergehen lassen. Der Grund ist, dass der zeitliche Abstand den Zorn beendet.

Dass der Zorn durch die Zeit heilbar ist, ist eines der Merkmale, die ihn vom Hass unterscheiden (vgl. II 4, 1382a7f.). Wenn Aristoteles das zeitbedingte Nachlassen des Zorns als Sanftmut bezeichnet, dann ist das für die allgemeinen Bedingungen, unter denen die Sanftmut auftritt, aufschlussreich: Sanftmut ist nach dieser Beschreibung nicht einfach der emotionale Zustand, der sich unmittelbar aus der Beilegung des Zorns ergibt; denn wenn man annimmt, dass ein größerer zeitlicher Abstand zu dem zornauslösenden Vorgang besteht, dann scheint damit ausgeschlossen, dass in der ganzen Zwischenzeit eine akute Zornempfindung bestanden hat. Man wird auch nicht von jemandem, der sich an ein zurückliegendes, zornerregendes Ereignis gar nicht erinnert oder nicht daran denkt, sagen, er verhalte sich sanftmütig. Vielmehr unterstellt die Beschreibung der Sanftmut, dass der Betreffende in einem bewussten Verhältnis zu dem zornerregenden Ereignis steht. Daher ist Sanftmut diejenige emotionale Einstellung, die man gegenüber solchen Personen und Gegenständen einnimmt, die einen unter sonst normalen Umständen zornig machen, bei der aber ein zusätzlicher Faktor wirksam ist – wie im vorliegenden Fall die Zeit –, der die Entstehung des Zorns verhindert.

1380b6–1380b14 Ein weiterer Zustand des Sanftmütigen: (i.) wenn man größeren Zorn einem anderen gegenüber empfindet und (ii.) wenn man Vergeltung an einem anderen geübt hat, wird man der Person gegenüber, der man ursprünglich zürnte, sanftmütig.

Die beiden hier genannten Entstehungsbedingungen für die Sanftmut machen interessante Voraussetzungen, die von Aristoteles allerdings nicht näher erläutert werden. (i.) scheint vorauszusetzen, dass man nicht zugleich mehreren Personen aus verschiedenen Gründen zürnen kann; zumindest aber wird vorausgesetzt, dass es dominante Zornempfindungen gibt, die einen bestehenden Zorn gegenüber anderen Personen oder gegenüber denselben Personen aus anderen Gründen aufhebt. (ii.) wird von Aristoteles mit der Bemerkung erläutert, dass man sanftmütig

wird, wenn man den Zorn an einem (beliebig) anderen „abgelassen" hat. Auch hier wird vorausgesetzt, dass zugleich bestehender Zorn gegenüber verschiedenen Personen oder aus verschiedenen Gründen nicht differenziert empfunden werden und daher auch pauschal „entladen" werden kann. Außerdem wird angenommen, dass solche Entladungen (des jeweils dominanten Zorns) den Zorn auch dann beenden, wenn der Anlass für den Zorn gegenüber einer anderen Person oder aus anderen Gründen weiter besteht und auch keine Vergeltung genommen wurde, so dass die Gründe, die den Zorn rechtfertigen könnten, nachdem er einmal entstanden ist, hinter den spezifisch emotionalen Aspekt desselben zurücktreten. Im Unterschied zu Fällen, in denen man sich sanftmütig verhält, weil sich herausstellt, dass das zornauslösende Verhalten oder die Person, die es begangen hat, neu zu bewerten sind und die Berechtigung des Zorns daher entfällt, ist der Grund für die Beilegung des Zorns im vorliegenden Fall von nicht-rationaler Natur, insofern gleiche Fälle ungleich behandelt werden und ein Verhalten, das berechtigt erschien, ohne Neubewertung dieser Berechtigung verändert wird.

b8–10 „Deswegen sagte Philokrates ... wie man einen anderen angreift'": Aus Philokrates L (Sauppe). Wenn man die folgenden Bemerkungen ab Zeile b10 „Sanftmütig nämlich wird man ..." als unmittelbare Erläuterung zu den vorausgegangenen Ausführungen zur Beendigung des Zorns unter dem Einfluss der Zeit ansieht, dann ist es konsequent, wie Kassel (als einziger der Editoren) das ganze Philokrates-Beispiel als einen späteren, durch Aristoteles selbst vorgenommenen Einschub zu kennzeichnen. Dagegen macht Grimaldi (II 21) Bedenken geltend – nicht ganz zu Unrecht: Denn wie das nachfolgende Beispiel um Ergophilos erläutert auch das Philokrates-Beispiel den vorausgegangenen Gedanken durch die Einführung einer weiteren Person, auf die sich der Zorn nach Ablauf einer gewissen Zeitspanne richtet oder richten könnte. Möglicherweise spielt das Beispiel auf Vorgänge um den Frieden des Philokrates von 346 v. Chr. an; vgl. Rist (1989, 86). Aber sowohl dieser Bezug als auch die Einbindung in den vorliegenden Kontext sind zu ungesichert, um darauf einen Datierungsvorschlag zu gründen.

1380b14–1380b16 Ein weiterer Zustand des Sanftmütigen: wenn man jemanden überführt und der Betreffende bereits ein größeres Übel erlitten hat, als man ihm durch die Vergeltung zufügen würde.

1380b16–1380b20 Ein weiterer Zustand des Sanftmütigen: wenn man meint, selbst Unrecht zu tun, denn dann ist man nicht der Ansicht, etwas Ungebührliches zu erleiden.

b19 „Deswegen muss man zuerst durch Worte strafen ...": Wenn man jemanden vor der tätlichen Strafe mit Worten straft, so wird diesem klar, dass er sich im Unrecht befindet; dann aber wird er die Strafe nicht als ungebührlich empfinden und dem Strafenden nicht zürnen.

1380b20–1380b29 Ein weiterer Zustand des Sanftmütigen: wenn die Zielpersonen des Zorns nicht zu merken scheinen, von wem und wofür sie etwas erleiden.

Zur Vergeltung scheint zu gehören, dass das Opfer der Vergeltung weiß, wer Vergeltung übt und wofür; dass der Zorn beigelegt wird, wenn die Opfer der Ver-

geltung dies nicht wissen, scheint eine etwas überraschende Folgerung zu sein, weil damit nicht der Grund für den Zorn entfällt und ein Streben (hier das Streben nach der Vergeltung im vollen Sinn) durch gegenwärtige Hindernisse bei der Verwirklichung nicht beendet wird.

b23 „sage, Odysseus, der Städtezerstörer, sei es gewesen": Zitat aus Homer, *Odyssee* IX 504. Es handelt sich um den berühmten Ausspruch des Odysseus, der, nachdem er den Kyklopen geblendet hatte und sich in ausreichender Entfernung wähnte, nicht darauf verzichten wollte, diesem zu sagen, wem er den Verlust des Auges zu verdanken hatte.

b29 „denn die taube Erde misshandelt er in seinem Zorn": Zitat aus Homer, *Ilias* XXIV 54. Als am zwölften Morgen nach Hektors Tod, Achill nicht davon ablässt, die Leiche Hektors am Wagen über den Boden zu schleifen, setzt sich Apollon mit diesen Worten im Kreis der Götter dafür ein, Achill den Leichnam wegzunehmen.

1380b29–1380b33 Folgerung für die Anwendung der Topen zum Zorn und zur Besänftigung: Man muss sich selbst oder die betreffenden Personen als jemanden darstellen, dem man zürnen muss, bzw. damit der Zorn beigelegt wird oder gar nicht erst aufkommt, als jemanden darstellen, vor dem man sich fürchten, schämen usw. muss.

Kapitel 4

Das Kapitel behandelt die Emotion der freundschaftlichen Liebe/Zuneigung (φιλία) bzw. das sich daraus ergebende Verhältnis der Freundschaft. Außerdem geht es auf die der Liebe entgegengesetzte Emotion, den Hass (μισεῖν), und das Verhältnis der Feindseligkeit (ἔχθρα) ein.

Inhalt: Definition der Freundesliebe und der Freunde (1380b34–1381a3). Personen, die aufgrund der gegebenen Definition Freunde sind (1381a3–11). Personen, die man liebt (1381a11–b33). Formen der Freundschaft (1381b33–34). Dinge, die Freundschaft hervorbringen (1381b35–37). Feindseligkeit (ἔχθρα) und Hassen (μισεῖν) (1381b37–1382a2). Der Unterschied von Zorn und Hass (1382a2–15). Resümee und rhetorische Umsetzung der genannten Topen (1382a16–20).

Anmerkungen

1380b34–1381a3 Definition des Liebens (φιλεῖν) und der Freundschaft (φιλία).

- Lieben ist: für jemanden das wollen/wünschen (βούλεσθαι), was man selbst für Güter hält, und zwar nicht um seiner selbst, sondern um jener Person willen, und dafür tätig zu sein.
- Freunde meinen diejenigen zu sein, die der Ansicht sind, dass sie sich in der Weise des Liebens zueinander verhalten.

(1.) *Besonderheiten bei der Definition der Liebe:* Das Lieben wird als einzige Emotion unter Bezug auf das Wollen/Wünschen (βούλεσθαι) definiert. Außerdem enthält die Definition durch die Klausel „und dafür tätig sein" eine bestimmte Art äußerer, von der zu definierenden Emotion motivierter Tätigkeit als Wesensmerkmal der Emotion. Noch wichtiger für die Durchführung des Kapitels ist aber, dass die Definition der Liebe/Zuneigung nicht die Art von Meinung angibt, die in der Regel dazu geeignet ist, die entsprechende Motivation zu verursachen. So kommt es – implizit – zu einer zweiten Definition der Freundesliebe: Man liebt jemanden als Freund, von dem man meint, dass er einem gegenüber in der Art von affektiver Beziehung steht, die in der ersten und offiziellen Definition der Freundschaft genannt wurde. So betrachtet ergibt auch die Klausel über die der Freundesliebe angemessene Aktivität einen tieferen Sinn; denn diese Aktivität dient als Grund und Rechtfertigung für die Meinung, der andere sei einem gegenüber in der Weise disponiert, wie es der Freundesliebe entspricht. – Dass diese Beschreibung der Intention des Autors entspricht, zeigt sich auf zweierlei Weise: Erstens an der Durchführung der einzelnen Topen des Kapitels, die in der Mehrzahl aufgrund der Annahme operieren, dass man den liebt, von dem man meint, er verhalte sich emotional wie ein Freund zu einem selbst. Zweitens zeigt es sich an der schnell nachgereichten Definition des Freundes; denn durch diese Definition wird offiziell die Meinung, man werde von einem anderen geliebt, als Grund von Liebe/Freundschaft eingeführt. Allerdings enthält diese Definition, wie die Beschreibung der

Freundschaft bei Aristoteles im Allgemeinen, die Mehrdeutigkeit (vgl. unten, die Anm. (3.)) zwischen einer Emotion und einer Relation.

(2.) *Besonderheiten bei der Behandlung der Liebe:* Das Dreierschema Personen-Dinge-Zustand entfällt. Warum? Weil es sich um ein gegenseitiges Gefühl handelt, entspricht der Zustand des Geliebten dem des Liebenden (was für Liebe im Allgemeinen natürlich eine verwegene Annahme wäre, hinsichtlich der als symmetrisch bestimmten Freundschaft ist es aber plausibel; und asymmetrische Freundschaften, wie sie in *EN* VIII 8 behandelt werden, kommen hier nicht vor). Weil die erwiderte Freundesliebe immer darauf beruht, dass man von der Wohlgesinntheit des anderen Kenntnis hat, und der äußere Ausdruck dieser Wohlgesinntheit auch einige äußere Gegenstände mitbestimmt, ist klar, warum eine zusätzliche Behandlung der freundschaftsstiftenden Gegenstände nicht mehr unbedingt geboten werden muss. Einen äußerst knappen Hinweis auf solche „Mittel zur Erzeugung von Freundschaft“ gibt dennoch der Abschnitt 1381b35–37.

(3.) *Liebe und Freundschaft:* Wie schon in Anm. (1.) angedeutet, enthält der Begriff „φιλία“ insofern eine signifikante Mehrdeutigkeit, als er einmal die mit der freundschaftlichen Beziehung verbundene Emotion, einmal die freundschaftliche Beziehung selbst meint. Hierin schlägt sich auch der formale Unterschied nieder, dass es sich im ersten Fall um die Bezeichnung für eine Episode, im zweiten Fall um die Bezeichnung für eine Disposition handelt. Hinzu kommt, dass eine solche Relation bei Fehlen der entsprechenden Emotionen unter den Freunden nicht als Freundschaft zählen würde. Inwiefern die Emotion φιλία und die gleichnamige Beziehung zwischen Personen auseinanderfallen, zeigen die für die Freundschaft in *EN* VIII 2 genannten Kriterien:

- Zur Freundschaft gehört Liebe/Zuneigung. Zuneigung empfindet man zu Dingen, die entweder angenehm (lustvoll), nützlich oder gut sind.
- Zuneigung kann man auch zu leblosen Dingen (z.B. zum Wein) empfinden, jedoch spricht man hierbei nicht von ‚Freundschaft‘, weil Wohlgesinntheit (= dem anderen das Gute wünschen) und erwiderte Zuneigung fehlen.
- Erwiderte Zuneigung (Gegenliebe) und Wohlgesinntheit sind Voraussetzung für Freundschaft. ‚Wohlgesinntheit‘ ist: dem anderen Gutes wünschen um des anderen und nicht um seiner selbst willen.
- Die Wohlgesinntheit darf dem anderen nicht verborgen bleiben.

Nach dieser Darstellung genügt zur Freundschaft im Sinne der Relation zwar nicht der einseitige, nicht der verborgene und nicht der unerwiderte Affekt, jedoch kann die Freundschaft über die wechselseitige bzw. erwiderte Emotion definiert werden. Brächte die Person A der Person B auf verborgene Weise das für die Freundschaft erforderliche Wohlwollen entgegen, und ebenso die Person B der Person A, handelte es sich noch nicht um Freundschaft, weil die entsprechende Haltung der anderen Person jeweils verborgen ist. Was hinzukommt, wenn die beiderseitigen Emotionen dem je anderen zur Kenntnis gelangen, ist offenbar dies, dass dessen Zuneigung nunmehr wenigstens zum Teil eine Reaktion auf die erfahrene Zuneigung ist.

Wie ist vor diesem Hintergrund der Umstand zu bewerten, dass Aristoteles im vorliegenden Kapitel umstandslos von der Beschreibung ‚denjenigen liebt man, der' zu ‚derjenige ist ein Freund, der …' übergeht? Insofern (i.) angenommen wird, dass die offenkundige freundschaftliche Wohlgesinntheit von Person A gegenüber Person B bei B eine gleichartige Emotion gegenüber A auslöst und insofern man (ii.) von dem Aspekt der ‚gepflegten' Freundschaft (ὁμιλία) absieht, ist dieser Übergang so gut wie vollständig in Ordnung; nur ‚so gut wie', weil die Freundschaft genau genommen erst dann perfekt wäre, wenn die von B gehegte Wohlgesinntheit auch der Person A offenkundig wird, so dass deren emotionale Einstellung zu B jetzt unter anderem auch eine Reaktion auf die Emotion von B darstellen würde. Was die beiden Annahmen angeht, so ist das in (ii.) enthaltene Kriterium (dass Freundschaft im gewöhnlichen Sinn gepflegt oder ausgeübt werden muss, und nicht auf dem einmaligen Gewahrwerden der gegenseitigen Emotionen allein besteht) so offensichtlich, dass man diese Annahme auf sich beruhen lassen kann. Etwas problematischer ist die Annahme (i.), denn hier stellt sich das Problem, dass von mindestens einer der freundschaftlich verbundenen Personen zu irgendeinem Zeitpunkt eine Wohlgesinntheit gegenüber der anderen Person empfunden worden sein muss, die noch nicht Reaktion auf die Kenntnisnahme der entgegengebrachten Wohlgesinntheit ist, während andererseits die erwartete Reaktion auf die Kenntnisnahme einer entgegengebrachten Wohlgesinntheit, wiederum genau in einer Wohlgesinntheit bestehen soll.

b35 „Es sei …": Vgl. die Anm. zu 1360b14.

a1–2 „Der Freund aber ist der, der liebt und dessen Liebe erwidert wird": Kassel klammert diesen Satz als an dieser Stelle deplatzierte Bemerkung ein; Gründe für diese Maßnahme drängen sich aber nicht auf. Zur Sache vgl. oben die Anm. (3.)

1381a3–1381a8 Nach den angegebenen Definitionen ist notwendigerweise derjenige ein Freund, der sich über die guten Dingen mitfreut und über die schlechten Dinge mitleidet. Freude und Schmerz sind nämlich Zeichen des Wollens, so dass sich in diesen Regungen ausdrückt, was man für den anderen wünscht.

(1.) *Lust und Schmerz als Zeichen der Einstellung:* Das Wollen ist eine Form des Strebens (vgl. Anm. (2.) zu 1368b32–1369a7); und die Ziele des Strebens bringen eine allgemeine Einstellung des Charakters zum Ausdruck. Deshalb ist die vorliegende Bemerkung über Lust und Schmerz als Zeichen des Wollens vollständig durch einen wichtigen Grundsatz der Tugendlehre der *Ethiken* zu erklären; vgl. *EN* II 2, 1104b3–7: „Als Zeichen für die Charaktereigenschaften muss man die Lust- und Schmerzempfindungen nehmen, die die Werke begleiten. Denn wer sich der körperlichen Lüste enthält und sich eben daran freut, ist besonnen, wer (dasselbe) aber unter Schmerzen tut, ist zügellos …"

(2.) *Anwendung der Definition:* Die Identifikation von Personen, die man liebt bzw. die man als Freund hat, wendet mehrere Grundsätze an, die nicht alle direkt auf die Definition des Freundes bzw. der Freundesliebe zurückführbar sind. Die vorliegende Beschreibung ist jedoch eine direkte Anwendung des Kriteriums, ob jemand das (als ein Gut) will, was für einen selbst ein Gut ist.

(3.) Diese Bemerkung gleich zu Beginn der Darstellung der Freunde ist wich-

tig, um einen Zusammenhang der Freundesliebe mit der Empfindung von Lust und Schmerz herzustellen, die nach II 1 allgemein mit den Emotionen verbunden sei; vgl. die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abs. 1.2: „Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Schwierige Fälle II".

1381a8–1381a11 Derjenige ist jeweils ein Freund, dem dieselben Dinge als gut oder schlecht erscheinen.

Das ist offenbar eine Konsequenz aus dem definierenden Merkmal des Freundes, dass er für den anderen das wünscht, was er selbst für ein Gut hält (vgl. Anm. (2.) zu 1381a3–8). Damit wäre begründet, warum es eine notwendige Voraussetzung für die Freundschaft ist, dass die beiden Freunde dasselbe für gut und für schlecht halten. Es scheint hier allerdings, als denke Aristoteles an eine hinreichende Bedingung für Freundschaft. Dann kann hier aber nicht gemeint sein ‚dieselbe Art von Dingen für gut halten', denn dann wäre der Freundeskreis plötzlich unüberschaubar groß. Wenn die Bedingung wirklich hinreichend sein sollte, muss gemeint sein, dass dieselben individuellen Dinge oder Ereignisse für gut gehalten werden *oder* dass man dieselbe Art von Dingen für einen selbst und für den anderen für gut hält (vgl. hierzu die Anm. 2 zu 1381a14–20). Die Begründung, die in diesem Topos gegeben wird, ist die: Wenn eine Person A für sich selbst dasselbe wünscht wie für Person B, dann kann Person B daran erkennen, dass Person A genau das für B wünscht, was A für ein Gut hält, so dass die Art von Wohlgesinntheit vorliegt, die die Freundschaft bedingt.

a9 „[[auch die (sind Freunde), die die Freunde … als Feinde haben]]": Verirrter Satz, der jedoch durch ω für diese Stelle belegt ist. Thematisch passt der Satz am besten zu den Bemerkungen zwischen 1381a14 und 1381a20.

a10 „so dass (ὥστε)": Hier bezieht sich die Übersetzung auf den überlieferten Text gegen Kassels Konjektur „ὅ τε".

1381a11–1381a14 Personen, die man liebt: wer einem Wohltaten erwiesen hat.

Wer einem anderen eine Wohltat erweist, bringt damit zum Ausdruck, dass er dem anderen nicht nur Gutes wünscht, sondern wie in der Freundesliebe verlangt, auch „nach Möglichkeit dafür tätig" ist (vgl. 1381a1); insofern handelt es sich hierbei um eine Anwendung der Definition von ‚φιλία' (vgl. Anm. (2.) zu 1381a3–8).

1381a14–1381a20 Weitere Personen, die man liebt: Die Freunde der Freunde, die Liebhaber der Geliebten, die Geliebten der Geliebten, die Feinde der Feinde, die Hasser der Gehassten, die von den Gehassten Gehassten.

(1.) Wenn ‚A und B sind Freunde' impliziert ‚A liebt B' und ‚B liebt A', und wenn ‚A und B sind Feinde' impliziert ‚A hasst B' und ‚B hasst A', dann sind hierin lediglich die folgenden Grundsätze vorausgesetzt:

(i.) A liebt B, B liebt C → A liebt C.

(ii.) A liebt B, C liebt B → A liebt C.

(iii.) A hasst B, B hasst C → A liebt C.

(iv.) A hasst B, C hasst B → A liebt C.

(2.) Zur Begründung dieser Grundsätze beruft sich Aristoteles ausdrücklich auf die Definition der Freundesliebe und auf das Kriterium ‚für den anderen wollen, was für einen selbst gut ist' (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1381a3–8). Allerdings scheint hier eine fehlerhafte Anwendung dieses Kriteriums vorzuliegen: Denn wenn nach (i.) A für B etwas wünscht, was A und B für ein Gut halten, und B für C etwas wünscht, was B und C für ein Gut halten, dann folgt daraus nicht, dass A für C etwas wünscht, was A und C für ein Gut halten. Und wenn nach (ii.) A für B etwas wünscht, was A und B für ein Gut halten, und C für B etwas wünscht, was C und B für ein Gut halten, dann folgt daraus zwar, dass sowohl A als auch C etwas für B wünschen, was sie jeweils für ein Gut halten, aber es folgt noch nicht einmal, dass beide dasselbe Gut für B wünschen, und es folgt daraus erst recht nichts, was die auf C gerichteten Wünsche von A und die auf A gerichteten Wünsche von C betreffen würde.

Die Anwendung der Ausgangsdefinition auf die vorliegenden Fälle scheint somit zwei Arten von Fehlschluss zu enthalten. Erstens lässt sich daraus, dass zwei Personen für eine dritte Person ein Gut wünschen, nicht schließen, dass es mindestens ein Gut gibt, das von beiden Personen für die dritte Person gewünscht wird. Zweitens scheint eine Mehrdeutigkeit der Formel ‚wünschen, was für den anderen ein Gut ist' im Spiel zu sein (zur Diskussion dieser Mehrdeutigkeit vgl. die Anm. 1381a8–11), denn daraus, dass man etwas wünscht, was für jemanden ein Gut zu sein scheint, folgt nicht, dass man es *für diese Person* wünscht; das heißt für Gesetz (i.): selbst wenn es ein gemeinsames Gut gäbe, das A für B und B für C wünscht, dann bedeutet das nicht, dass A dieses Gut auch für C wünscht. – Wenn man nun nicht annehmen will, dass Aristoteles diesen einfachen Fehlschlüssen erlegen ist, dann müssen zwei Interpretationsannahmen für das Kriterium der Freundesliebe vorgenommen werden, die zeigen, inwiefern die in diesem Abschnitt verwendeten ‚Transitivitätsgesetze' der Liebe gültige Anwendungen der Ausgangsdefinition darstellen. Um den ersten Fehlschluss zu vermeiden, muss man von ‚*dem* für den anderen Guten' und nicht von ‚einem beliebigen Gut für den anderen' sprechen: Wenn nach Gesetz (ii.) sowohl A als auch C *das für B Gute* wollen, dann ist nach dieser Interpretationsannahme, wenigstens sichergestellt, dass es etwas gibt, was sowohl A als auch C wollen. Wie aber können A und C in eine emotionale Beziehung gebracht werden, wenn man nicht fälschlicherweise aus ‚A und C wünschen beide das für B Gute' das Verhältnis ‚A und C wünschen *einander* das auch für B Gute' folgern will? Weil die Formeln ‚A liebt B', ‚C liebt B' nur die einseitige Freundesrelation zum Ausdruck bringt, kann man zunächst die gegenläufige Richtung ergänzen: ‚B liebt A' und ‚B liebt C'. Durch Einsetzung in Gesetz (i.) erhält man:

A liebt B, B liebt C, also: A liebt C,

C liebt B, B liebt A, also: C liebt B,

so dass die verbleibende Frage so formuliert werden kann: Inwiefern impliziert der Umstand, dass A das für B Gute wünscht und B das für C Gute wünscht, den davon verschiedenen Sachverhalt, dass A das für C Gute wünscht? Offenbar kommt es zu einem solchen Verhältnis nur dann, wenn Bs Gutes-für-C-Wollen Teil des

Guten für B ist, das von A gewollt wird. Mit anderen Worten: Zu dem, was B für gut hält (= als Gutes wollen), gehört das, was er für C will, so dass A, indem er das will, was für B gut ist, auch das will, was B für C will, und das ist etwas, was für C ein Gut ist, weswegen A das für C Gute will. Diese Analyse scheint im Ansatz zu zeigen, dass die Formel ‚für jemanden wollen, was man für gut hält' nicht nur eine Übereinstimmung in der Einschätzung des Guten zusammen mit einem entsprechenden Wunsch für den anderen enthält, sondern dass sie (in Annäherung an die Position von *EN* VIII und IX) dahingehend auszulegen ist, dass das Wohlergehen des Freundes Gegenstand des eigenen Wollens und somit Teil desjenigen Guten ist, das man selbst zu erreichen versucht.

(3.) Zu den Grundsätzen (iii.) und (iv.) vgl. *Topik* II 7, 113a1–5: „Die beiden zuerst genannten Verknüpfungen bilden keinen Gegensatz. Denn ‚den Freunden Gutes tun' ist ‚den Feinden Böses tun' nicht entgegengesetzt, beides ist nämlich zu wählen und gehört zu demselben Charakter. Ebenso (bilden auch) ‚den Freunden Böses tun' und ‚den Feinden Gutes tun' (keinen Gegensatz), beides ist nämlich zu vermeiden und gehört zu demselben Charakter."

1381a20–1381a26 Weitere Personen, die man liebt: Die folgenden Beschreibungen wenden den in 1381a11–14 formulierten Grundsatz, dass man Personen liebt, die einem Wohltaten erwiesen haben, auf unterschiedliche Tugenden an, da auch die Tugenden deshalb geschätzt und gelobt werden, weil sie wohltätig sind (vgl. 1366b3–9). Aus diesen beiden Grundsätzen lässt sich erklären, warum der Freigebige, der Tapfere, der Gerechte usw. geliebt werden.

1381a26–1381a29 Weitere Personen, die man liebt: die, mit denen man Freund sein will, wozu vor allem die Tugendhaften, die Angesehenen, die Bewunderten usw. gehören.

Dass man diejenigen liebt, mit denen man befreundet sein will, scheint aufgrund der Verschränkung der Begriffe ‚Liebe' und ‚Freundschaft' in der Ausgangsdefinition des Kapitels geradezu trivial; worauf es hier jedoch ankommt, ist, dass es sich um Personen handelt, um deren Freundschaft sich im Prinzip mehrere bewerben, weil sie durch Tugenden, Ansehen usw. ausgezeichnet sind. Daher ist die allgemeine Wertschätzung, die diesen Personen entgegengebracht wird, sowie evtl. die Wertschätzung, die sie einem selbst entgegenbringen, diejenige Eigenschaft, die diese Personen zum Objekt der Liebe qualifiziert. Vgl. dazu auch 1388b18–21: „Auch auf die (richtet sich der Eifer), denen viele ähnlich sein wollen, oder mit denen viele bekannt oder viele befreundet sein wollen. Oder auf die, die viele bewundern, oder die man selbst bewundert."

Dass man mit solchen Personen befreundet sein will oder zumindest bereit ist, ihnen Freundesliebe entgegenzubringen, verweist auf ein anderes Motiv als dasjenige, das den bisherigen Topen zugrunde lag (vgl. Anm. (2.) zu 1381a3–8). Vielmehr geht es jetzt darum, die Gegenliebe und Freundschaft solcher Personen zu erlangen, die durch ihre Freundschaft die eigene Selbstachtung unterstützen. Vgl. dazu auch I 11, 1371a18–20: „... zum anderen ist es angenehm, als Freund geliebt zu werden. Auch hier nämlich besteht die Vorstellung, dass einem selbst das Gutsein zukommt, welches alle, die es wahrnehmen, begehren."

1381a29–1381a33 Weitere Personen, die man liebt: mit welchen der Umgang angenehm ist; das sind Personen die heiter, nicht streitsüchtig usw. sind.

Hier ist ein weiterer, von der Ausgangsdefinition des Kapitels weitgehend unabhängiger Grundsatz anzunehmen; allgemein gesagt gilt die Liebe nach diesem Grundsatz solchen Personen, die Qualitäten für den freundschaftlichen Umgang besitzen. Vgl. dazu auch 1381b27f.: „am meisten nämlich liebt man von den guten Menschen die, die als Freunde gut sind."

1381a33–1381a36 Weitere Personen, die man liebt: Wer zum Spaß bereit ist und Spaß versteht.

Wie in Abschnitt 1381b29–33 handelt es sich hierbei um eine ‚Qualität des freundschaftlichen Umgangs'; Aristoteles versucht mit der Begründung, man bemühe sich dabei um dasselbe wie der Nächste, dennoch einen direkten Zusammenhang zur Ausgangsdefinition (vgl. Anm. (2.) zu 1381a3–8) herzustellen.

a34 „die bereit sind, einen Spaß zu machen oder einen Spaß zu verstehen (οἱ ἐπιδέξιοι καὶ τωθάσαι καὶ ὑπομεῖναι)": Der hier übersetzte Text entspricht der Gestaltung von Bekker nach C und Q, die Kassel (1971, 133) verteidigt. Hierbei sind die beiden Infinitive von „ἐπιδέξιοι" abhängig. Ross liest „καὶ τῷ τωθάσαι καὶ τῷ ὑπομεῖναι", Roemer, Dufour/Wartelle, Tovar lesen „καὶ τῷ παῖσαι καὶ τῷ ὑπομεῖναι"; allerdings scheinen die Artikel lediglich aus dem durch „παῖσαι" glossierten „τωθάσαι" entstanden zu sein.

1381a36–1381b1 Weitere Personen, die man liebt: wer die bei einem selbst vorhandenen Vorzüge lobt.

Die Beschreibung folgt dem Grundsatz, dass man diejenigen liebt, die der eigenen Wertschätzung entgegenkommen; vgl. die Anm. zu 1381a26–29.

1381b1–1381b2 Weitere Personen, die man liebt: wer tadellos dem Aussehen nach, der Kleidung nach usw. ist.

Wie passt das? Vielleicht so: Man liebt die, für die man sich nicht gegenüber der öffentlichen Meinung schämt (vgl. 1381b19f.); dass man sich für jemanden nicht schämt, ist Zeichen dafür, dass er nichts an sich hat, wofür man sich schämen würde, wenn man es selbst hätte. Dies wiederum zeigt eine Übereinstimmung in der Frage, was man für schändlich und was man für schön hält bzw. vor wem man sich schämt. Diese Übereinstimmung wiederum lässt sich als Anwendung des Grundsatzes verstehen, dass bei den Freunden dieselben Dinge als gut oder schlecht gelten (vgl. 1381a8). Wenn nun jemand Anlass zum Tadel hinsichtlich der genannten Merkmale gibt, dann wäre das ein Anlass, sich für ihn zu schämen, wenn er ein Freund wäre.

1381b2–1381b10 Weitere Personen, die man liebt: Die nachfolgenden Beschreibungen variieren den in 1381a29–33 erstmals eingeführten Grundsatz, dass man solche Personen liebt, die ‚Qualitäten im freundschaftlichen Umgang' aufweisen. Dazu gehören nach dem vorliegenden Abschnitt,

- dass man weder auf Fehlern noch auf erwiesenen Wohltaten herumreitet (b2–4),
- dass man nicht nachtragend ist und sich leicht versöhnen lässt (b4–6),

- dass man nicht schlecht über einen spricht und Nachteile anderer bemerkt (b7–9),
- dass man sich nicht Zürnenden und sich Ereifernden widersetzt (b9f.).

1381b10–1381b14 Weitere Personen, die man liebt: wer sich einem gegenüber irgendwie bemüht verhält, wie z.B. die, die einen bewundern.

Hier kommt Aristoteles wieder auf Freundschaften zurück, die die Selbstachtung unterstützen; vgl. dazu die Anm. zu 1381a26–29.

1381b14–1381b19 Weitere Personen, die man liebt: die Ähnlichen, sofern sie einem nicht im Weg sind und nicht den Lebensunterhalt aus denselben Quellen bestreiten.

(1.) Auf die Ähnlichen lässt sich leicht der Grundsatz anwenden, dass ihnen dieselben Dinge als gut oder schlecht gelten (vgl. 1381a8), was auch für die Freunde kennzeichnend ist. Wenn die Ähnlichen sich jedoch durch die Ähnlichkeit im Weg sind oder den Lebensunterhalt wegnehmen, werden sie zu Konkurrenten, vgl. dazu 1382b13f. sowie die Anm. zu 1387a33.

(2.) Zur Begründung der Liebe zum Ähnlichen vgl. I 11, 1371b12–17.

b16–17 „Der Töpfer (grollt) dem Töpfer (τὸ κεραμεὺς κεραμεῖ)“: Nach Hesiod, *Werke und Tage* 25. Der hier wiedergegebene Wortlaut mit „τὸ“ entspricht **β** (und wird von Dufour/Wartelle, Ross, Kassel, Cope/Sandys und Grimaldi akzeptiert), während Spengel (223) nach Codex A anstelle von „τὸ“ „καὶ“ liest, um so ein wörtliches Zitat aus Hesiod zu erhalten: „καὶ κεραμεῖ κεραμεὺς κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ“. In II 10, 1388a16 wird derselbe Satz noch einmal, jedoch mit „καὶ“ zitiert. Vgl. dazu außerdem die in I 11, 1371b15–17, zitierten Sprichwörter.

1381b19–1381b20 Weitere Personen, die man liebt: für wen man sich nicht gegenüber der öffentlichen Meinung schämt.

Vgl. dazu die Anm. zu 1381b1f.

1381b20–1381b21 Weitere Personen, die man liebt: vor wem man sich mit Blick auf die Wahrheit schämt.

Eine ähnliche Gegenüberstellung wird in 1384b24–27 benutzt; vgl. die Anm. dazu. ‚Hinsichtlich der Wahrheit‘ soll offenbar den Kontrast zu ‚hinsichtlich des Anscheins‘ oder ‚hinsichtlich der öffentlichen Meinung‘ kennzeichnen. Dann könnte hier gemeint sein, dass man sich vor geliebten Personen auch dann mit Blick auf die Wahrheit schämt, wenn man in der Lage ist, einen der Wahrheit widersprechenden Schein aufrecht zu erhalten. Wie auch immer man diese Formulierung versteht, hat die Scham gegenüber Freunden mit einer Intimität hinsichtlich derjenigen Dinge zu tun, die man selbst achtet oder verachtet. Außerdem bedeutet die Scham gegenüber dem Freund, dass einem dieser in Kenntnis schändlicher Taten als Bewunderer verloren gehen könnte; vgl. die Anm. zu 1381a26–29 mit 1384a23–26.

1381b21–1381b23 Weitere Personen, die man liebt: wem gegenüber man sich ehrgeizig verhält und von wem man bewundert werden möchte.

Ein klarer Fall von Freundschaft um der Selbstachtung willen; vgl. die Anm. zu 1381a26–29.

1381b23–1381b24 Weitere Personen, die man liebt: mit wem zusammen man Gutes tun möchte, wenn keine größeren Übel daraus entstehen.

Ein Zeichen dafür, dass einem dieselben Dinge als gut erscheinen (vgl. 1381a8)?

1381b24–1381b26 Weitere Personen, die man liebt: wer die Anwesenden und die Abwesenden gleichermaßen liebt.

Dies schließt ein unaufrichtiges Verhalten gegenüber Freunden aus; was zu den ‚Qualitäten im freundschaftlichen Umgang' zu zählen ist (vgl. die Anm. zu 1381a29–33).

1381b26–1381b28 Weitere Personen, die man liebt: wer seine Freunde liebt und nicht im Stich lässt.

Klarer Fall von einer ‚Qualität im freundschaftlichen Umgang' (vgl. die Anm. zu 1381a29–33); außerdem wird diesem Grundsatz hier ein allgemeiner Ausdruck verliehen mit der Bemerkung: „am meisten nämlich liebt man von den guten Menschen die, die als Freunde gut sind".

1381b28–1381b32 Weitere Personen, die man liebt: die, die sich nicht verstellen.

‚Qualität im freundschaftlichen Umgang' (vgl. die Anm. zu 1381a29–33).

b30–31 „Es wurde nämlich gesagt": Vgl. 1381b19f.

1381b32–1381b33 Weitere Personen, die man liebt: wer nicht furchterregend ist.

Verschiedene Emotionen ‚blockieren' sich gegenseitig (vgl. Anm. (2.) zu 1387b14–20); dazu gehört nach dem vorliegenden Abschnitt auch das Paar ‚Liebe und Furcht'. Nun liebt man gewiss nicht alle, die nicht furchterregend sind, so dass es sich hierbei offensichtlich um eine eher marginale Mit-Ursache der Liebe handelt. Solche nur notwendigen Bedingungen einer Emotion können rhetorisch vor allem so eingesetzt werden, dass man die entsprechende Emotion verhindert, indem man zeigt, dass eine notwendige Bedingung (hier: das Nicht-furchterregend-Sein) *nicht* gegeben ist (also indem man zeigt, dass jemand furchterregend ist).

1381b33–1381b34 Formen der Freundschaft: Kameradschaft (ἑταιρεία), vertrauter Umgang (οἰκειότης), Verwandtschaft (συγγένεια).

Keinerlei Hinweis auf die berühmte Unterscheidung verschiedener Arten von Freundschaft in *EN* VIII 3 ff. Weil man Zuneigung entweder gegenüber dem Angenehmen, Nützlichen oder Guten hegen kann, werden dort drei Arten von Freundschaft unterschieden: 1. Freundschaft der Lust wegen (vor allem bei jungen Menschen), 2. Freundschaft der Nützlichkeit wegen, 3. Die Freundschaft um des Guten willen = Freundschaft der Tugendhaften.

1381b35–1381b37 Dinge, die Freundschaft hervorbringen: das Erweisen von Gefälligkeiten in einer Weise, die keinen Zweifel daran lässt, dass man es um des anderen willen getan hat.

Vgl. dazu die Anm. zu 1381a11–14.

1381b37–1382a2 Feindseligkeit (ἔχθρα) und Hassen (μισεῖν): Für die Feindse-

ligkeit und das Hassen muss man einfach die Gegenteile zu den bisher erörterten Topen bilden. Dinge, die Feindseligkeit hervorbringen, sind: Boshaftigkeit, Beschuldigung/Verleumdung, Zorn.

Gegenteil: den Feinden Übel wünschen, nicht um des eigenen Vorteils willen, sondern wegen der betreffenden Personen selbst.

1382a2–1382a15 Der Unterschied von Zorn und Hass. Offenbar weil im letzten Abschnitt das Stichwort ‚Zorn' gefallen ist, mündet die angekündigte Behandlung des Hassens in einen Vergleich zwischen Zorn und Hass.

(1.) Die Unterschiede zwischen Zorn und Hass sind im Einzelnen:

Zorn	Hass
Zorn entsteht bei Dingen, die auf einen selbst bezogen sind.	Hass entsteht auch, ohne dass etwas auf einen persönlich bezogen ist.
Man zürnt nicht aufgrund einer allgemeinen Qualität, sondern immer einem Einzelnen gegenüber.	Man hasst aufgrund einer bestimmten (allgemeinen) Beschaffenheit.
Zorn ist durch Zeit heilbar.	Hass ist nicht durch Zeit heilbar, besteht also auch nach Ablauf größerer Zeitspannen fort.
Zorn strebt nach einem Schmerz (für den, dem man zürnt). Denn der Zürnende will, dass die Vergeltung wahrgenommen wird; das Schmerzliche ist immer wahrnehmbar.	Hass strebt nach einem Übel (für den, den man hasst). Für den Hassenden macht es keinen Unterschied, ob das Übel wahrgenommen wird; nicht alle Übel sind wahrnehmbar.
Der Zürnende empfindet Schmerz.	Der Hassende empfindet keinen Schmerz.
Der Zürnende würde, wenn dem Betreffenden vieles widerfahren ist, auch Mitleid empfinden.	Der Hassende würde für den Gehassten unter keinen Umständen Mitleid empfinden.
Der Zürnende wünscht dem Betreffenden ein ausgleichendes Leid.	Der Hassende will, dass der Gehasste nicht existiert.

(2.) *Wenn der Hass weder mit Lust noch mit Schmerz verbunden ist, handelt es sich dann überhaupt noch um eine Emotion?* Von allen Emotionen der *Rhetorik* ist allein der Hass weder den schmerz- noch den lustvollen Emotionen zuzuordnen. Vom Hass heißt es nämlich, dass er im Gegensatz zum Zorn ohne Schmerz sei. Einerseits ist es plausibel zu sagen, dass der Hass ebenso wie das positive Gegenstück, die freundschaftliche Liebe, nicht wirklich als Emotion, sondern eher als ein bestimmtes habituelles Verhältnis bestimmt wird. Andererseits bleibt erklärungsbedürftig, warum der Hass dann als Emotion aufgeführt wird, obwohl es von den Emotionen heißt, ihnen folge Lust oder Schmerz. Für eine weitere Diskussion dieses Problems vgl. die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abs. 1.2: „Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Schwierige Fälle II".

a4 „auf Kallias oder Sokrates“: Vgl. die Anm. zu I 2, 1356a30.

1382a16–1382a20 Resümee und rhetorische Anwendung der genannten Topen: Man kann aufgrund der genannten Topen Freunde als Freunde und Feinde als Feinde darstellen sowie auch solche Personen, die keine Freunde sind, als Freunde, und Personen, die keine Feinde sind, als Feinde.

a18–19 „die Vertreter der Gegenmeinung zu dem zu führen, was auch immer man sich vornimmt (ἐφ' ὁπότερ' ἂν προαιρῆταί τις ἄγειν)“: Hierbei handelt es sich um eine unzweideutige Formulierung des Ziels, um das es bei der ganzen Emotionserregung geht. Derartige Bestimmungen des rednerischen Ziels gerieten in der römischen Schulrhetorik unter Kritik: So zitiert Quintilian Theodektes mit den Worten „die Menschen durch Reden zu dem führen, was der Verfasser will“ (II 15, 10) und kritisiert diese Auffassung von Rhetorik. Als Vertreter der entgegengesetzten Auffassung von Rhetorik, die vom Erfolg absieht, zitiert Quintilian Aristoteles mit der Definition, die Rhetorik sei die Kraft, alles in der Rede Überzeugende zu finden („vis inveniendi omnia in oratione persuasibilia“); gemeint ist offenbar I 2, 1355b26–27: „… Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten“.

Offenbar ist es nicht schwierig, Aristoteles für die beiden, von Quintilian als konträr angesehenen Standpunkte zu vereinnahmen. Auf welcher Seite steht Aristoteles denn nun wirklich? Abgesehen davon, dass die vorliegende Stelle natürlich nicht als Definition der Rhetorik im Allgemeinen intendiert ist, dürfte die Beobachtung aufschlussreich sein, dass sich für die Aristotelische Konzeption der Rhetorik die beiden Aussagen gar nicht ausschließen: (i.) Die von Quintilian angeführte Rhetorik-Definition aus *Rhet.* I 2 präjudiziert nicht den Standpunkt, den der Redner in einer Kontroverse einnehmen muss, denn es können sich an derselben Sache überzeugende Faktoren für beide Seiten eines Streitfalls finden. (ii.) Dass die Rhetorik das an jeder Sache Überzeugende untersucht, ist eine Feststellung über das Ziel der Kunstlehre, nicht über die Anwendung der Kunst; hinsichtlich der Anwendung wiederum hat diese Charakterisierung Konsequenzen für die *Methode* des Überzeugens, nicht für die jeweils vertretenen Ziele. (iii.) Aus den vorhergehenden Punkten erhellt, dass die Orientierung an dem bei jeder Sache Überzeugenden nicht das Ziel des Redners ausschließt, die Hörer von dem zu überzeugen, was er sich vorgenommen hat. (iv.) Die normative Zielsetzung, dass man die Rhetorik für die Durchsetzung des Wahren und Gerechten verwenden und nicht für das Schlechte einsetzen soll, bleibt bei Aristoteles der rhetorischen Kunst selbst äußerlich und geht keineswegs in die Definition derselben mit ein. Daher steht die vorliegende Bemerkung, der Redner könne durch die Anwendung der beschriebenen Methode erreichen, was auch immer er sich vornimmt, in keinem Widerspruch mit den definitorischen Aussagen über die Rhetorik. (v.) In III 15, 1416b4–8, beschreibt Aristoteles eine Vorgehensweise, bei der gerade die, die in der rhetorischen Kunst am weitesten fortgeschritten sind, sich am ungerechtesten verhalten; dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass die fortschreitende Beherrschung der Rhetorik keinen Einfluss auf die Auswahl der Ziele hat, die durch die Anwendung derselben durchgesetzt werden.

Kapitel 5

Die Emotion Furcht (φόβος) und ihr Gegenteil, die Zuversicht (θάρσος) bzw. das Zuversichtig-Sein (θαρρεῖν).

Inhalt: Definition der Furcht (1382a21–27). Allgemeine Bestimmung der furchterregenden Dinge (1382a27–32). Die furchterregenden Dinge im Einzelnen (1382a32–b4). Personen, vor denen man sich fürchtet (1382b4–22). Was furchterregende Dinge noch furchterregender macht und über das Furchterregende im Allgemeinen (1382b22–27). Der Zustand dessen, der sich fürchtet (1382b27–1383a8). Rhetorische Anwendung der Furcht (1383a8–12). Zuversicht (θάρσος) und Zuversichtig-Sein (θαρρεῖν) (1383a12–18). Zuversichtlich machende Umstände (1383a18–25). Der Zustand des Zuversichtlichen (1383a25–b10). Resümee (1383b10).

Anmerkungen

1382a21–1382a27 Definition der Furcht (φόβος): Sie ist eine Art von Schmerz oder Beunruhigung (ταραχή), die aus der Vorstellung eines bevorstehenden verderblichen oder schmerzlichen Übels herrührt. Das Übel, das die Furcht veranlassen kann, muss außerdem folgende Merkmale aufweisen: (i.) es muss mit großen Schmerzen und mit Verderben verbunden sein, (ii.) es darf nicht weit entfernt sein, sondern muss als nahe bevorstehend aufgefasst werden.

(1.) *Definition der Furcht*: Zu den Definitionsmerkmalen ‚Schmerz/Beunruhigung' und ‚Vorstellung' vgl. unten, die Anmerkungen 1382a21[1] und 1382a21[2]. Was hier mit dem Ausdruck ‚Vorstellung (φαντασία)' beschrieben ist, wird in *EN* III 9, 1115a9, mit dem schon in Platons *Philebos* gebräuchlichen Ausdruck ‚προσδοκία (Erwartung)' eingeführt. Hierin liegt trotz der unterschiedlichen Terminologie eher ein Moment der Kontinuität zwischen *Rhetorik* und *Ethiken*, denn in Abschnitt I 11, 1370a27–35, führt Aristoteles die *phantasia* als Element der Erinnerung und der Erwartung ein (so dass dieser Abschnitt ohnehin als Voraussetzung für die vorliegende Verwendung von ‚*phantasia*' angesehen werden kann), und er tut das in offenkundiger Anlehnung an Platons Erklärung der προσδοκία. Gegenstand der Erwartung ist auch nach *EN* III 9 ein Übel (κακόν). Eine weitere Übereinstimmung zwischen der knappen Bestimmung der Furcht in *EN* und *Rhet.* II 5 besteht darin, dass als nächstes die Art von Übel, das Gegenstand der Furcht ist, näher bestimmt wird; allerdings ist die *EN*-Version bei dieser Bestimmung ganz auf das aus der *mesotês*-Lehre resultierende Anliegen konzentriert, zwischen solchen Übeln zu unterscheiden, die man zu Recht, und solchen, die man zu Unrecht fürchtet. In *EE* III 1, 1229a34f., wird das Furchterregende ganz in Übereinstimmung mit *Rhet.* II 5 als dasjenige bestimmt, was in der Lage zu sein scheint, verderblichen Schmerz zu bereiten. Die Präzisierung dieser Ausgangsbestimmung wird hier nun nicht anhand der Art der Übel durchgeführt, wie in *EN* und *Rhet.*, sondern anhand der Art des erwarteten Schmerzes. Der für die Furcht relevante Schmerz betreffe seiner Natur nach die Aufhebung des Lebens (1229b40f.); wenn

diese Bestimmung enger ausfällt als die entsprechende Bestimmung des Übels in *Rhet.* II 5, dann wohl deswegen, weil die Bemerkungen zur Furcht in den *Ethiken* nur dazu dienen, das Verhalten des Tapferen zu beschreiben, das sich besonders durch ein Verhalten gegenüber der Todesfurcht bestimmen lässt (vgl. *EE* 1229b3f.). Schließlich besteht Übereinstimmung im Kriterium der Nähe, denn auch in *EE* 1229b14–16 heißt es, dass der anscheinend verderbliche Schmerz „nahe und nicht fern erscheinen" müsse. Eine gewisse Entsprechung zum Kriterium der Nähe enthalten auch die (spärlichen) Bemerkungen der *Poetik* zur Furcht: Furcht empfinde der Zuschauer der Tragödie nur für solche Figuren, die ihm ähnlich sind (vgl. *Poetik* 13, 1453a5ff.). Zur Verbindung von Ähnlichkeit und Nähe vgl. die Anm. (1.) 1387b24–27.

(1.1) *Furcht als tragischer Affekt:* Die Furcht ist bei Aristoteles einer der beiden so genannten ‚tragischen Affekte', d.h. sie gehört zusammen mit dem Mitleid zu denjenigen Emotionen, die durch eine gelungene Tragödie beim Zuhörer erzeugt werden sollen: Die Tragödie wird als *mimêsis* einer guten und in sich geschlossenen Handlung definiert, die sich einer anziehenden – d.h. mit Melodie und Rhythmus ausgestatteten – Sprache bedient, eine Nachahmung von Handelnden als solchen darstellt und keinen Bericht enthält und außerdem Furcht und Mitleid hervorruft und dadurch eine Reinigung (κάθαρσις) von solchen Affekten bewirkt (vgl. *Poetik* 6, 1449b24–28). Auf diese Weise ist die Interpretation der Furcht auch Teil der komplexen Diskussion um die Aristotelische Tragödientheorie, und speziell um den Sinn der sog. *katharsis*-Lehre. Im Zuge dieser Diskussion wurde von Schadewaldt (1955; ND 1960) die Auffassung vertreten, es handle sich beim Aristotelischen φόβος um einen so genannten ‚Elementaraffekt', der u.a. aufgrund seiner körperlichen Begleitphänomene besser mit ‚Schauder' als mit ‚Furcht' zu übersetzen sei; vgl. zu einer kritischen Diskussion der Elementaraffekte die Anm. (3.) zu 1385b13–19.

(1.2) *Körperliche Reaktionen:* Wie bei allen Emotionen, die in der *Rhetorik* behandelt werden, so bleiben auch bei der Furcht die körperlichen Reaktionen, die mit dieser Emotion verbunden sind, im Hintergrund. Dennoch sieht Aristoteles die Furcht als eine Emotion, die mit kennzeichnenden körperlichen Reaktionen verbunden ist; vgl. etwa *EN* IV 15, 1128b13ff.: Wer sich vor dem Tod fürchtet, erblasst.

(2.) *Eine Besonderheit bei der Behandlung der Furcht:* Bei der Furcht erscheinen Dinge, vor denen man sich fürchtet, und Personen, vor denen man sich fürchtet, auf einer Ebene zu stehen, insofern man sich entweder vor bestimmten Personen oder vor bestimmten Dingen fürchten kann (‚ich fürchte mich vor den Feinden', ‚ich fürchte mich vor dem Unwetter'), und zu einer Person mit furchterregenden Eigenschaften nicht noch eine besondere Art von Dingen vorausgesetzt werden muss, damit die Furcht ausgelöst wird. Der Unterschied zu Emotionen wie etwa dem Zorn ist, dass man ‚über etwas', wie z.B. über eine Erniedrigung, nur dann zürnt, wenn sie einem von einer bestimmten Person widerfährt. Andererseits bleibt natürlich der Unterschied zwischen ‚man fürchtet sich, *etwas* zu erleiden' und ‚man fürchtet, etwas von *jemandem* zu erleiden' bestehen, so dass auch die getrennte Behandlung beider Momente prinzipiell vertretbar, wenn auch etwas gekünstelt, ist.

a21[1] „eine Art von Schmerz oder (ἢ) Beunruhigung“: Die Konjunktion „oder (ἢ)“ ist überliefert, trotzdem möchte Kassel sie durch „und (καὶ)“ ersetzen; damit würde eine Übereinstimmung mit 1383b14 erreicht werden, wo mit denselben Worten die Emotion der Scham definiert werden soll; die Frage ist allerdings, ob eine solche Übereinstimmung unbedingt erstrebenswert ist (vgl. dazu auch Anm. (5.) zu 1383b12–17). Belässt man „oder“ im Text, dann wäre sogar zu überlegen, ob damit nicht ein geringfügig korrigierendes „oder vielmehr“, „bzw.“ gemeint ist; Anlass dafür könnte sein, dass Aristoteles zunächst mit ‚Schmerz‘ den Zusammenhang zur Definition der anderen Emotionen deutlich machen möchte, um dann aber eine Modifikation anzubringen, die eine bestimmte Form des Schmerzes auszeichnet, die der *Erwartung* künftiger Schmerzen angemessen ist.

a21[2] „aus der Vorstellung (ἐκ φαντασίας)“: Vgl. grundsätzlich zur *phantasia* die Anm. zu 1370a28. Weil *phantasia* auch bei Tieren vorkommt, verlangt die Definition der Furcht keine Voraussetzungen, die eine Leistung des vernünftigen Seelenteils erforderlich machen würden. Die Funktion, in der die *phantasia* an der vorliegenden Stelle bemüht wird, ist die, dass sie das ‚Denken an‘ (im weitesten Sinn) künftige Dinge, also die Erwartung, ermöglicht. An einer Stelle von *Über die Seele* III 3 scheint nun ausdrücklich bestritten zu werden, dass *phantasia* allein imstande ist, eine Emotion auszulösen; vgl. 427b21–24: „Ferner wenn wir eine Meinung haben, über etwas Schreckliches oder Furchterregendes, leiden wir sogleich mit, ebenso wenn etwas vorliegt, was zuversichtlich macht; dagegen verhalten wir uns bei einer entsprechenden *phantasia* genauso, wie wenn man auf einem Gemälde etwas Schreckliches oder etwas, was zuversichtlich macht, betrachtet.“

Manche Interpreten schließen daraus, dass zur Auslösung einer Emotion wie der Furcht zusätzlich zur *phantasia* der Akt einer Zustimmung o.ä. erforderlich sei. Jedoch lässt sich der vermeintliche Widerspruch zwischen der vorliegenden *Rhet.*-Stelle und *Über die Seele* III 3 vermutlich auch anders auflösen: Zunächst befindet sich das angeführte Zitat in einer Passage, die nur eine provisorische, auf den gewöhnlichen Redensarten (λεγόμενα) beruhende Unterscheidung von Meinung und *phantasia* zu geben beabsichtigt. Für eine präzisere Definition der *phantasia* kann aber die Analyse des sprachlichen Verhaltens nicht die letzte Instanz sein. Zum Zweck dieser vorläufigen Unterscheidung greift Aristoteles zweitens auch auf Sonderverwendungen der *phantasia* zurück, wie hier auf den Sonderfall, in dem man sich in gleichsam hypothetischer Einstellung einen furchterregenden Gegenstand vorstellt. Diese Situation des hypothetischen Sich-Ausdenkens bedingt, dass die *phantasia* in *dieser* Situation keine Furcht auslöst; diese Beschreibung ist aber offenbar sehr verschieden von der Verwendung der *phantasia* bei der Antizipation bedrohlicher Situationen. Vgl. dazu auch *MA* 7, 701b18–22: „Die *phantasiai* und die Gedanken haben nämlich dieselbe Fähigkeit wie die Dinge (von denen sie Vorstellungen oder Gedanken sind; d. Verf.) … deswegen erschaudert man und fürchtet sich, wenn man nur daran denkt.“

a24 „bewirken können (δύναται)“: Mit dieser Formulierung sind die im folgenden Text zahlreichen Hinweise auf die Macht (δύναμις) in der Definition der Furcht verankert.

1382a27–1382a32 Allgemeine Bestimmung der furchterregenden Dinge: Alles, was die Macht hat, großen Schmerz und Verderben zu bringen, sowie die Anzeichen dafür, insofern diese zeigen, dass die entsprechende Gefahr nahe ist.

Diese Bestimmung ergibt sich unmittelbar aus der Definition der Furcht. Zu den bedrohlichen Dingen selbst kommen die Anzeichen für bedrohliche Dinge hinzu; vgl. zu einer analogen Verwendung der Anzeichen bei der Emotion der Scham die Abschnitte 1384a7–9 und 1384b17–19.

a29 „eine große Macht (δύναμις) zu haben scheinen": Vgl. oben die Anm. zu 1382a24.

a32 „Dies aber ist Gefahr: das Näherkommen von Furchterregendem": Vgl. *EE* III 1229b10–13: „Denn von ‚Gefahr' spricht man nur bei den geschilderten Arten des Furchtbaren, wenn das nahe ist, was die geschilderte Vernichtung bewirkt. Es scheint aber Gefahr dann vorzuliegen, wenn (das, was die Vernichtung bewirkt) nahe erscheint."

1382a32–1382a35 Furchterregende Dinge. Die folgenden Beschreibungen variieren das eine Modell, dass bestimmte Handlungsgründe oder Motivationen von solchen Personen, die etwas bewirken können (vgl. die Anm. zu 1382a24 sowie 1382a29), furchterregend sind. Im Einzelnen sind daher folgende Motive bei Personen furchterregend, die imstande sind, die gefürchteten Übel zu bewirken:

- Hass und Zorn (a32–34),
- Eine ungerechte Einstellung des Charakters (a34 f.),
- Eine tugendhafte Einstellung des Charakters, wenn die Tugend übermütig behandelt wurde (a35–b2),
- Furcht (b2–4).

Die Voraussetzung, die diese Beschreibung furchterregender Dinge macht, kommt in zwei Topen aus Kap. II 19 zum Ausdruck; vgl. 1392b18–23: (1.) „Auch hat man, wenn man dazu in der Lage war und etwas wollte, es ausgeführt; alle nämlich führen etwas aus, wenn sie es wollen und dazu in der Lage sind (δυνάμενοι); denn nichts hindert sie daran." (2.) „Ferner (hat man etwas ausgeführt), wenn man es wollte und einen nichts von Außen hinderte, und ebenso, wenn man dazu in der Lage war und zürnte, und ebenso, wenn man dazu in der Lage war und es begehrte; denn in der Regel tut man das, wonach man strebt, wenn man dazu in der Lage ist (ἂν δύνωνται)."

Der erste dieser Topen nennt das Wollen als Handlungsgrund, was von den hier genannten Motiven dem Handeln aus Ungerechtigkeit oder dem tugendhaften Handeln zu entsprechen scheint. Der zweite Topos nennt die beiden nichtrationalen Strebensarten als Handlungsgrund (vgl. Anm. (2.) zu 1368b32–1369a7), worunter zumindest das Handeln aus Zorn, vielleicht aber auch das Handeln aus Hass und Furcht fällt. Wenn man nach diesen handlungstheoretischen Grundsätzen immer dann handelt, wenn man (i.) ein Strebensmotiv hat, (ii.) zum entsprechenden Handeln in der Lage ist und (iii.) nicht von außen gerichtet ist, dann scheint klar, dass man das Vorhandensein dieser Motive fürchten muss, wenn sie

gegen einen selbst gerichtet sind und wenn sie mit der entsprechenden Macht/Fähigkeit verbunden sind.

a34 „Ungerechtigkeit, die über Macht verfügt“: Diese Beschreibung scheint zunächst aus dem Rahmen des hier allgemein praktizierten Erklärungsmodells zu fallen, weil hier kein Motiv genannt wird, das gegen eine bestimmte Person gerichtet ist. Das Fehlen eines solchen Anlasses und einer entsprechenden Zielgerichtetheit ist jedoch dadurch zu erklären, dass der Ungerechte keines besonderen Anlasses bedarf, um ein Unrecht an einer anderen Person zu begehen, sondern dazu neigt, dies zu tun, sobald sich die Gelegenheit dazu ergibt.

a35¹ „durch die Entscheidung nämlich ist der Ungerechte ungerecht“: Die Entscheidung spiegelt die beständige Einstellung eines Handelnden wider (vgl. dazu auch die Anmerkungen zu 1367b25 und 1367b26); deshalb soll dieser Hinweis zeigen, dass beim Ungerechten stets die Neigung zum ungerechten Handeln vorhanden ist, die allein dadurch aktiviert werden kann, dass die Macht (δύναμις) zu einer bestimmten Handlung gegeben ist.

a35² „Tugend“: Die Tugend wird als die der Ungerechtigkeit (im weiteren Sinn der charakterlichen Schlechtigkeit) entgegengesetzte Charakterhaltung berücksichtigt. Anders als die Ungerechtigkeit bedarf die Tugend jedoch eines spezifischen Anlasses, um einem anderen Schaden zuzufügen; einen solchen Anlass liefert ein Übergriff, der hier als ‚übermütige Behandlung‘ bezeichnet wird. Dass die Revanche für einen solchen Übergriff als tugendhaft angesehen wird, kommt auch in I 9, 1367a19–22, zum Ausdruck.

1382b4–1382b7 Furchterregende Personen: Mitwisser schrecklicher Taten, weil sie einen Verraten oder im Stich lassen können.

Der pointierte Hinweis auf die Schlechtigkeit des normalen Menschen dient dazu, in Entsprechung zum vorigen Abschnitt ein allgemeines Motiv einzuführen, das erwarten lässt, dass einem die entsprechenden Personen Schaden zufügen werden. Die Möglichkeit zur Schädigung – entsprechend ‚der Macht zu ...‘ im vorigen Abschnitt – ist durch die Mitwisserschaft gegeben.

b4–5 „Weil aber die meisten eher schlecht, vom Gewinnstreben abhängig ...“: Vgl. dazu *Pol.* I 9, 1258a2–5: „Diejenigen, die aber auch das gute Leben anstreben, suchen das Leben körperlicher Genüsse. Und da auch deren Befriedigung durch den Besitz ermöglicht zu werden scheint, richtet sich ihr ganzes Tun und Trachten auf gewinnbringende Tätigkeit.“ (Übersetzung: nach Schütrumpf)

1382b8–1382b9 Weitere furchterregende Personen: Die folgenden Beschreibungen wenden im Wesentlichen die schon in Abschnitt 1382a32–35 (vgl. die Anm. dazu) gegebenen Voraussetzungen auf Personen an. Furchterregend ist,

– wer fähig ist, Unrecht zu tun, für die, die Unrecht erleiden können (b8f.),
– wer Unrecht erlitten hat, denn er lauert auf Vergeltung (b10f.),
– wer Unrecht getan hat, denn er fürchtet eine mögliche Vergeltung (b11f.).

1382b13–1382b14 Weitere furchterregende Personen: Konkurrenten um solche Dinge, die nur einem einzigen zukommen können.

Wie im vorigen Abschnitt das Unrechttun, die Vergeltung, und die zuvorkommende Gegenvergeltung als latente Handlungsneigungen angesehen wurden, die nur der entsprechenden Gelegenheit bedürfen, um in eine schädigende Tat umgesetzt zu werden, so bedingt hier die Konkurrenz um dieselbe Sache eine entsprechende Handlungsneigung, die deswegen zur Schädigung des anderen führt, weil nicht beide an derselben Sache teilhaben können. Zur Konkurrenz um dieselbe Sache vgl. 1387a33.

1382b15–1382b19 Weitere furchterregende Personen: Die Topen variieren so etwas wie den Grundsatz der ‚Transitivität' der Stärke zusammen mit dem Grundsatz der (zur Stärke des Kontrahenten) proportionalen Furcht. Man fürchte nämlich die,

- die auch für die Stärkeren furchterregend sind (b15f.),
- die auch von den Stärkeren tatsächlich gefürchtet werden (b16f.),
- die die Stärkeren besiegt haben (b17f.),
- die den Schwächeren nachstellen (b18f.).

(1.) Der Unterschied zwischen b15f. und b16f. ist nicht ganz leicht zu sehen. Grimaldi (II 93) meint, im zweiten Fall sei etwas nur subjektiv, im ersten Fall objektiv furchterregend. Das kann man so nicht sagen; aber im ersten Fall beurteilen die Stärkeren jemanden als furchterregend, ohne deswegen selbst schon notwendig Furcht zu empfinden, und im zweiten Fall empfinden sie tatsächlich Furcht. Und dies letztere ist natürlich möglich, ohne dass die gefürchteten Personen objektiv furchterregend sind (ein feiger Mensch wird sich vor objektiv nicht furchterregenden Situationen fürchten).

(2.) Der zuletzt genannte Fall weicht vom allgemeinen Schema etwas ab. Wer den Schwächeren verfolgt, ist nur dann furchterregend, wenn man dies als allgemeines Anzeichen für seine Gefährlichkeit wertet oder wenn man annimmt, dass er künftig noch stärker sein könnte, so dass nach den Schwächeren man selbst das Ziel von dessen Übergriffen sein wird.

b18 „denjenigen, die schwächer sind (τοῖς ἥττοσιν)": Offenbar durch die Inkonsequenz zu den vorigen Beschreibungen (vgl. oben, Anm. (2.)) hat sich bei Anonymos und in der Wilhelm-Übersetzung die Lesart „κρείττοσιν (denjenigen, die stärker sind)" eingeschlichen; wäre das richtig, dann ergäbe wiederum der Zusatz „nachdem sie noch stärker geworden sind" nur einen dürftigen Sinn.

1382b19–1382b22 Weitere furchterregende Personen: Wer von den Feinden und Gegnern, die auf Vergeltung sinnen, sanftmütig, ironisch und listig ist, weil man ihnen nicht ansehen kann, ob sie noch fern sind.

b20 „Von den ... Gegnern (ἀντιπάλων)": Lesart nach **β** und Anonymos, **A** liest „ἀντιπολέμων".

1382b22–1382b25 Wodurch furchterregende Dinge noch furchterregender wer-

den: Wenn man den Fehler, der eine Vergeltung erwarten lässt, nicht wieder gut machen kann oder wenn man es nicht von sich aus tun kann und wenn es gegen das erwartete Übel keine Abhilfen oder keine leicht zu erreichende Abhilfen gibt.

1382b26–1382b27 Furchterregende Dinge im Allgemeinen: Allgemein ist das furchterregend, was, wenn es bei anderen geschehen würde, Mitleid erregen würde.

Vgl. dazu Anm. (2.) 1385b13–19.

1382b27–1382b29 Übergang zur Beschreibung des Zustands, in dem man sich fürchtet.

1382b29–1382b35 Zustand, in dem man sich fürchtet: Zunächst ist klar, in welchem Zustand man sich nicht fürchtet, nämlich wenn man meint, man könne selbst nichts erleiden, in Anbetracht von Dingen, die man nicht zu erleiden meint, und gegenüber Personen, von denen man nichts zu erleiden meint. Daher fürchten sich umgekehrt diejenigen, die selbst etwas erleiden zu können meinen, in Anbetracht von Dingen, die sie zu erleiden meinen und vor Personen, von denen sie etwas erleiden zu können meinen.

(1.) Die Behandlung des Zustands, in dem man sich fürchtet, wird mit diesen allgemeinen Bemerkungen eher ausgelassen als durchgeführt. Alles, was zum Thema noch inhaltlich gesagt wird, befindet sich in dem Abschnitt 1382b35–1383a8, wo zwei Situationen beschrieben werden, in denen man nichts zu erleiden meint. Für alle weiteren Gesichtspunkte wird man indirekt auf die Behandlung der furchterregenden Gegenstände und Personen zurückverwiesen. Dass Aristoteles auf eine eigenständige Behandlung dieses Programmpunkts letztlich verzichten kann, ist eine Folge des Umstands, dass die Beschreibung von furchterregenden Dingen und Personen letztlich immer eine Relation zu dem herstellt, der sich vor solchen Dingen und Personen fürchtet, weshalb indirekt der Zustand desjenigen, der sich fürchtet, bereits charakterisiert ist.

(2.) Aufgrund der Argumentationsstruktur der Abschnitte 1382b29–35 und 1382b35–1383a8 wird klar, das Aristoteles im Grund zwei Antworten auf die Frage hat, in welchem Zustand man sich fürchtet. *Die weitere Antwort:* wenn furchterregende Gegenstände und Personen vorhanden sind (wofür die vorausgegangenen Bemerkungen zuständig sind) und wenn man von sich selbst meint, etwas erleiden zu können. *Die engere Antwort:* wenn man von sich selbst meint, etwas erleiden zu können. Wann das der Fall ist, wird nur im folgenden Abschnitt und nur indirekt durch die Anführung zweier Fälle behandelt, in denen man meint, *nichts* erleiden zu können.

b30 „mit einer gewissen Erwartung (μετὰ προσδοκίας τινός)“: Vgl. die Anm. (1.) zu 1382a21–27.

1382b35–1383a8 In welchem Zustand man meint, nichts erleiden zu können: Entweder wenn man sich in großem Glück zu befinden meint oder wenn man meint, bereits alles Schreckliche erlitten zu haben und daher abgestumpft ist. Umgekehrt wird aus dem zweiten Fall ein Kriterium für den Zustand deutlich, in dem

man sich fürchtet: es muss eine gewisse Hoffnung auf Rettung vor dem gefürchteten Übel bestehen.

(1.) In den Zustand, in dem man wegen seines Glücks nichts befürchten zu müssen glaubt, wird man durch Reichtum, Stärke, Freunde und Macht versetzt; vgl. dazu auch die Beschreibung von Personen, die meinen, unbestraft Unrecht tun zu können ab I 11, 1372a17. Zu den entsprechenden Charakterzügen der Reichen und Mächtigen vgl. Kap. II 16 und II 17.

(2.) Ohne Hoffnung auf Rettung fürchtet man sich nicht: Eine ähnliche Einschränkung diskutiert Aristoteles in den *Ethiken* für die Situation des Tapferen: dieser kann seine Tugend nicht in solchen Bedrohungen unter Beweis stellen, die sich wie eine Krankheit oder eine Seenot verhalten. Tapferkeit erweist sich nur dort, wo der Tod schön (edel) und eine Abwehr möglich ist (vgl. *EN* III 9, 1115b4f.). Der an der vorliegenden Stelle erwähnte Zustand der Furchtlosigkeit entspricht der Situation des Seemanns, der tapfer erscheint, weil er an keine Rettung glaubt, in Wirklichkeit aber abgestumpft ist (vgl. *EN* III 9, 1115b2).

a6–7 „Furcht treibt zur Überlegung an“: Diese Feststellung ist *ein* Zeichen dafür, dass Aristoteles keineswegs versucht, die Beschreibung und insbesondere auch die Wirkung aller Emotionen in ein einziges festes Schema zu pressen; vgl. Charles (1984, 178, Fußn. 15): „It is to blur these distinctions to force all Aristotle's sentiments into one uniform schema: antecedent imagination, an appropriate desire, consequential goal directed behaviour.“ Beim vorliegenden Fall handelt es sich auch nicht um die einzige Art von Reaktion, die die Furcht hervorbringt.

1383a8–1383a12 Rhetorische Anwendung: Man kann mit diesen Mitteln, die Zuhörer in einen Zustand versetzen, in dem sie meinen, etwas erleiden zu können; man muss dazu zeigen, dass auch Bedeutendere, Ähnliche usw. schon entsprechende Dinge erlitten haben.

a8–9 „wann immer es besser erscheint“: Vgl. dazu 1382a18f.: „die Vertreter der Gegenmeinung zu dem zu führen, was auch immer man sich vornimmt“, sowie die Anm. dazu.

1383a12–1383a18 Zuversicht (ϑάρσος) und Zuversichtlich-Sein (ϑαρρεῖν): Die Zuversicht ist der Furcht und das, was zuversichtlich macht, dem Furchterregenden entgegengesetzt. Daher ist Hoffnung auf Rettung mit der Vorstellung verbunden, dass die Rettung nahe ist oder dass die furchterregenden Dinge nicht existieren oder weit entfernt sind.

(1.) In dieser Bestimmung wird das Zuversichtlich-Sein mit der ‚Hoffnung auf Rettung‘ gleichgesetzt; dies ist nämlich der Zustand, der aus derjenigen Meinung resultiert, welche der die Furcht bestimmenden Meinung bzw. Vorstellung entgegengesetzt ist, nämlich die Meinung, dass das bedrohliche Übel fern, nicht vorhanden, usw. sei.

(2.) Wenn das Zuversichtlich-Sein, wie in Anm. (1.) gezeigt, nur durch die der Furcht entgegengesetzte Meinung definiert ist, entsteht für das Zuversichtlich-Sein eine vergleichbare Situation wie für das Sanftmütigsein; vgl. oben Anm. (3.) zu II 3, 1380a5–8. Das Zuversichtlich-Sein gehört in der *Rhetorik* zu denjenigen Gegen-

Emotionen, die nur für die Auflösung einer jeweiligen Grund-Emotion von Bedeutung zu sein scheinen; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1380a5–8.

a16 „⟨der Furcht⟩ entgegengesetzt ⟨und das, was zuversichtlich macht⟩“: Einfügung nach der Trincaveliana (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VI, Abs. 3).

a19 „⟨und das, was zuversichtlich macht,⟩ (τὰ θαρραλέα)“: Spengel (228) findet es ‚merkwürdig‘, dass hier das Definiendum im Definiens wiederholt wird, und Kassel kennzeichnet die Stelle wohl aus demselben Grund als suspekt. Dufour/Wartelle ersetzt die Formulierung durch eine Randbemerkung aus C: „ἢ τὰ σωτήρια ... (oder die Mittel zur Rettung ...)“.

1383a19–1383a25 Umstände oder Dinge, die einen zuversichtlich machen: Die Aufzählung von zuversichtlich machenden Dingen folgt weitgehend dem Schema der einfachen Entgegensetzung zu Dingen, die furchterregend sind. Folgende Entsprechungen sind klar zuzuordnen:

- das Schreckliche ist fern (a19f.) – vgl. 1382a24–26,
- Hilfsmittel und Abhilfen stehen zur Verfügung (a20f.) – vgl. 1382b25f.,
- wenn man weder Unrecht erlitten noch Unrecht getan hat (a21f.) – vgl. 1382b11f. und 1382b10f.,
- wenn man keine Konkurrenten hat (a22) – vgl. 1382b13f.,
- wenn die, denen dasselbe nützt, in der Überzahl oder stärker sind (a24f.) – vgl. 1383a2f. u.a.

Nimmt man einmal den nach der Definition der furchterregenden Dinge selbstverständlichen Hinweis aus, dass solche Konkurrenten zuversichtlich machen, die keine Macht haben, dann bleibt nur noch die Bemerkung über die Konkurrenten, die Freunde sind, die Wohltaten erwiesen oder Wohltaten bekommen haben, ohne Korrespondenz im bisherigen Text: Von Freunden hat man kein verderbliches Übel zu befürchten, und wer Wohltaten erweist, gibt sich als jemand zu erkennen, der Freund sein will. Wer eine Wohltat bekommen hat, muss bei der Konkurrenz um dieselbe Sache nachgeben, weil noch ein Anspruch des anderen besteht.

1383a25–1383a32 Zustand des Zuversichtlichen: wenn man entweder vieles erfolgreich erledigt hat, ohne dabei etwas zu erleiden, oder wenn man viele schreckliche Situationen erlitten hat, aber immer wieder der Gefahr entkommen ist. Dies führt Aristoteles auf ein allgemeineres Prinzip zurück, man sei (gegenüber furchterregenden Dingen) auf zweierlei Weise unempfindlich (vgl. unten die Anm. zu 1383a28), entweder weil man noch keine Erfahrungen hat oder weil man viele Erfahrungen hat und daraus Hilfe schöpft.

Der Unerfahrene kann sich das Ausmaß der Gefahr oder des drohenden Übels noch nicht vorstellen, der Erfahrene weiß, wie man damit fertig wird. Eine Variante des hierzu vorgetragenen Seemann-Beispiels gibt Aristoteles am Ende von *EN* III 9 (1115a35ff.), wo ebenfalls zwei Gruppen von Seeleuten unterschieden werden; Übereinstimmung besteht allerdings nur hinsichtlich der Gruppe der durch Erfahrung zuversichtlichen Seeleute.

a28 „unempfindlich (ἀπαθεῖς)": Auch bei der Scham wird das Gegenstück zu der behandelten Emotion, dort: die Schamlosigkeit, als eine Unempfindlichkeit definiert; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1383b12–17. Vom Standpunkt der *Ethiken* mit ihrer Analyse der Tapferkeit nach dem *mesotês*-Modell aus, wäre eine ‚Unempfindlichkeit' gegenüber der Furcht kein positiv zu bewertender Zustand, denn eine solche Person würde sich auch dann nicht fürchten, wenn es angebracht wäre, sich zu fürchten. Vgl. dazu Anm. (4.) zu 1366b9–22.

1383a32–1383a34 Ein weiterer Zustand des Zuversichtlichen: wenn es für die Ähnlichen und Schwächeren usw. nicht furchterregend ist.

Dieser Abschnitt stellt eine Spiegelung der Verhältnisse aus Abschnitt 1382b15–19 dar.

1383a34–1383b3 Ein weiterer Zustand des Zuversichtlichen: wenn man meint, mehr oder größere Mittel zur Verfügung zu haben.

Vgl. Anm. (1.) zu 1382b35–1383a8.

b2 „[Stärke (ἰσχὺς)]": Nach Kassel (1971, 134) als fremde Einfügung zu tilgen, weil die Genitive alle von „eine Menge (πλῆθος)" abhängig seien. Die Verwendung des Ausdrucks ‚von Körpern' hat nach Kassel Vorbilder im militärischen Jargon.

1383b3–1383b9 Ein weiterer Zustand des Zuversichtlichen: a) wenn man niemandem oder nicht vielen, oder denen, vor denen man sich nicht fürchtet, Unrecht getan hat; b) wenn man Unrecht erleidet (vgl. die Anm. zu 1383b5), denn der Zorn macht zuversichtlich und das Erleiden von Unrecht macht zornig. Außerdem meint man in diesem Zustand das Göttliche auf seiner Seite zu haben.

b5 „⟨Auch wenn einem Unrecht getan wird, (ist man zuversichtlich)⟩": Ergänzung durch Kassel. Ohne diese Ergänzung ließe sich der begründende Satz „Zuversichtlich macht nämlich der Zorn, nicht aber das Unrechttun, sondern das Unrechtleiden bringt Zorn hervor" nicht sinnvoll anschließen.

b5–6 „[[und überhaupt, wenn sich für einen ... Dingen.]]": Die Bemerkung gehört hier offenbar nicht her. Thurot schlägt vor, den Satz hinter „man erleide nichts" in Zeile b9 zu platzieren. Dort wäre er besser aufgehoben als an der überlieferten Stelle, Thurots Platzierung wird aber auch durch nichts erzwungen.

1383b9–1383b10 Ein weiterer Zustand des Zuversichtlichen: wenn man etwas in der Meinung unternimmt, man werde nichts erleiden, sondern Erfolg haben.

b10 „[und werde auch künftig nichts erleiden]": Anonymos hat diesen Zusatz nicht mit gelesen. Spengel gibt zu bedenken, dass die Gesamtkonstruktion durch diesen Zusatz ein unaristotelisches Griechisch darstelle.

1383b10 Resümee.

Kapitel 6

Die Emotion Scham (αἰσχύνη) und ihr Gegenteil, die Schamlosigkeit (ἀναισχυντία).

Inhalt: Definition der Scham und der Schamlosigkeit (1383b12–17). Allgemeine Bestimmung von Dingen, für die man sich schämt (1383b17–19). Weitere Dinge, für die man sich schämt (1383b19–23). Personen, vor denen man sich schämt (1384a23–b17). Ergänzung zum Thema ‚Dinge, für die man sich schämt' (1384b17–20). Ergänzung zum Thema ‚Personen, vor denen man sich schämt' (1384b20–27). Die verschiedenen Zustände, in denen man sich schämt (1384b27–1385a13). Resümee (1385a13–15).

Anmerkungen

1383b12–1383b17 Definition der Scham (αἰσχύνη) und der Schamlosigkeit (ἀναισχυντία): Die Scham ist eine Art von Schmerz und Beunruhigung über diejenigen Übel, die einem ein schlechtes Ansehen (ἀδοξία) einzubringen scheinen; diese können gegenwärtig, vergangen oder zukünftig sein. Schamlosigkeit ist eine Geringschätzung (ὀλιγωρία) solcher Dinge oder eine Unempfindlichkeit (ἀπάθεια) ihnen gegenüber.

(1.) *Definition und Domäne der Scham:* Dass es sich bei der Scham um eine Emotion und nicht um eine Tugend handelt, wird auch in *EN* IV 15, 1128b10ff., ausdrücklich bestätigt. Dort wird sie allerdings auch verkürzend als ‚Furcht vor Schande' bestimmt, was in der vorliegenden Definition aus Gründen, die in Anm. (3.) angesprochen werden, offenbar durch eine differenziertere Beschreibung umgangen werden soll. Die nahe liegende Frage, ob sich die Scham auf das schlechte Ansehen schlechthin bezieht oder nur auf eines, das einem wahren Sachverhalt entspricht (vgl. *EN* 1128b23 f.), wird weder in der Definition noch sonst irgendwo in *Rhet.* II 6 angesprochen. Die Differenzierung in ‚gegenwärtig, vergangen, zukünftig' ebenso wie der Unterschied von ‚Schmerz' und ‚Beunruhigung' scheinen dazu gedacht, auch die prospektive Scham, die zur Vermeidung entsprechender Handlungsweisen führt, zu berücksichtigen (vgl. dazu unten, Anm. (5.)). In *EN* IV 15 heißt es von der Scham, sie sei nur bei jungen Menschen lobenswert, insofern deren Neigung zu emotionalen Handlungen durch die Scham eingeschränkt oder kompensiert werden könne. Für ältere Moralbenutzer hingegen sollte außer Frage stehen, und für tugendhafte Moralbenutzer steht außer Frage, dass die Handlungsweisen, für die man sich schämt, falsch sind; mit Bezug auf solche Handlungsweisen zu schwanken, wäre daher für Personen, die nicht mehr zu den jungen gehören, eher ein Anlass zum Tadel. Wenn man aber nicht mehr schwankt, bedarf man auch nicht der prospektiven Scham, um von einer entsprechenden Handlungsweise abgehalten zu werden. Eine Handlung aus Scham zu tun oder nicht zu tun, gehört daher bei einem erwachsenen Menschen ebenso zu den moralisch unzureichenden Motivationen, wie die Furcht vor Bestrafung als Handlungsmotiv nur eine tugendgemäße, aber keine tugendhafte Handlung zu begründen vermag. Im

vorliegenden *Rhet.*-Kapitel spielt diese eingeschränkte Domäne der Scham überhaupt keine Rolle; jedoch ist auch der *Rhetorik* die Zuordnung der Scham zur Jugend nicht unbekannt, wie die Bemerkung II 12, 1389a29–1389a31, zeigt. Das Schweigen von *Rhet.* II 6 zu dem in *EN* IV 15 diskutierten Problem könnte deshalb damit zu tun haben, dass Aristoteles die Zuhörer der öffentlichen Rede so einschätzt, dass sie, obgleich erwachsen, für die Empfindung der Scham ohne die in *EN* genannten Einschränkungen empfänglich sind.

(2.) *Ungenauigkeiten in der Definition:* Die hier gegebene Definition scheint in zwei Hinsichten etwas ungenau: erstens weil sie nicht angibt, in welchem Verhältnis der Betroffene zu den Dingen steht, derentwegen er sich schämt, und zweitens weil man sich nicht vor beliebigen Personen schämt. Zum ersten Punkt könnte man die Definition dadurch verteidigen, dass die Formulierung „Übel, die einem ein schlechtes Ansehen einbringen" schon klar macht, (i.) dass es sich um Dinge handeln muss, mit denen man selbst oder jemand, der einem nahe steht, in Verbindung gebracht werden kann und (ii.) dass man sich noch nicht wegen der Dinge selbst oder der Relation, in der man zu diesen Dingen steht, schämt, sondern erst wegen der Meinung, die eine andere Person über das Bestehen eines solchen Verhältnisses haben könnte. Die zweite Ungenauigkeit bleibt aber, weil Aristoteles weiter unten (1384a23 ff.) selbst zuzugestehen scheint, dass man sich nicht wegen der Meinung beliebiger, sondern nur wegen der Meinung bestimmter Personen schämt. – Für eine weitere Ungenauigkeit in der Definition der Scham vgl. Anm. (1.1) zu 1383b19–23.

(3.) *Ist die Scham eine Art von Furcht?* Eine nahe liegende Definition der Scham wäre die, dass die Scham eine Art von Furcht vor Dingen ist, die einem schlechtes Ansehen einbringen. Ähnlich wird die Scham tatsächlich auch in *EN* IV 15, 1128b11 f., definiert. In der *Topik* hingegen wird ein Argument ausgeführt, warum die Scham nicht als Furcht definiert werden darf; vgl. *Top.* IV 5, 126a6–12: „Sollte also jemand Scham als ‚Furcht' bezeichnen oder Zorn als ‚Schmerz', dann wird sich herausstellen, dass die Art und die Gattung nicht in derselben Sache sind: Denn die Scham ist im denkenden Seelenteil, die Furcht aber im mutigen; und der Schmerz ist im begehrenden – in diesem ist nämlich auch die Lust –, der Zorn dagegen im mutigen. Deshalb sind die angegebenen Dinge nicht Gattungen der anderen, da sie von Natur aus nicht in derselben Sache sind wie die Arten."

Ob Aristoteles selbst die Zuordnung der verschiedenen Emotionen zu unterschiedlichen Seelenteilen unterstrichen hat, ist allerdings keineswegs klar; es könnte sein, dass er hier nur ein allgemeines Kriterium für das Art-Gattungsverhältnis (‚in derselben Sache sein') an einem akademischen Beispiel illustriert, dessen Voraussetzungen er selbst nicht teilt. Selbst wenn er diesen Zuordnungsversuch in der *Topik* für richtig gehalten hätte, wäre es immer noch eine andere Frage, ob er dieses Modell auch für die Erklärung der Emotionen in der *Rhetorik* übernehmen würde. Es fällt nur auf, dass Aristoteles in der *Rhetorik* im Unterschied zu *EN* tatsächlich vermeidet, die Scham über den Gattungsbegriff der Furcht zu definieren.

(4.) *Die Schamlosigkeit:* Während bei den Zuständen, die den Emotionen Zorn und Furcht entgegengesetzt sind, nicht klar war, ob es sich überhaupt um emotionale Zustände im engeren Sinn handelt, ist die Bestimmung der Schamlosig-

keit in dieser Hinsicht wenigstens klar: Als ἀπάθεια kann sie unmöglich eine Emotionsempfindung sein (vgl. dazu die Anm. zu 1383a28). Wenn es sich hierbei allerdings nur um eine angeborene oder erworbene Charaktereigenschaft handeln sollte, durch die der Betroffene unfähig ist, Scham dann zu empfinden, wenn er sie empfinden sollte, warum sollte sie dann überhaupt für den rhetorischen Gebrauch von Interesse sein? Auch der knappe Hinweis vom Schluss des vorliegenden Kapitels ist nur dann gerechtfertigt, wenn Aristoteles an die Möglichkeit denkt, Scham zu verhindern oder Scham zu beenden.

(5.) *Prospektive Scham:* Die Bestimmung der Scham als ‚Schmerz über ein schlechtes Ansehen …' scheint immer bestimmte in der Vergangenheit liegende Vorgänge vorauszusetzen; dagegen ist eine im moralischen Leben wichtige Rolle der Scham, prospektiv von bestimmten Handlungsweisen abzuhalten, die einem ein schlechtes Ansehen einbringen würden, wenn man sie denn ausführte (vgl. die Anm. zu 1385a6–8). Insofern ist der Ausdruck ‚Scham empfinden für' mehrdeutig; er meint (i.) die Scham für ausgeführte schändliche Taten vor denen, die davon wissen, und (ii.) die Antizipation dieses Gefühls entweder in Anbetracht ausgeführter, aber noch unentdeckter Taten oder in Anbetracht möglicher, aber noch nicht ausgeführter Taten. Offenbar um (ii.) mit zu umfassen, wird die Scham ebenso wie die Furcht, die durchweg auf der Antizipation künftiger Ereignisse beruht, nicht nur als Schmerz, sondern auch als ‚Beunruhigung' definiert. (Ob der Umstand, dass Aristoteles bei der Furcht von ‚Schmerz *oder vielmehr* Beunruhigung' und bei der Scham von ‚Schmerz *und* Beunruhigung' spricht, irgendeine Bedeutung hat, ist keineswegs klar; man könnte den Unterschied aber mit dem Umstand in Verbindung bringen, dass Furcht immer prospektiv ist, während es bei der Scham einerseits den tatsächlichen Verlust des guten Ansehens und andererseits die Antizipation desselben gibt, so dass man den Schmerz der ersten und die Beunruhigung der zweiten Form zuteilen könnte.

b13 „Es sei": Vgl. die Anm. zu 1360b14.

1383b17–1383b19 Aus der Definition der Scham ergibt sich, dass man sich – allgemein gesagt – für solche Dingen schämt, die schändlich sind. Daher können im Folgenden die Dinge, derentwegen man sich schämt, einfach dadurch identifiziert werden, dass es sich um schändliche, Schande bringende Dinge handelt.

Durch den begrifflichen Brückenschlag zum Schändlichen kann im Folgenden in großem Umfang auf Merkmale zurückgegriffen werden, die dem Schönen entgegengesetzt sind, welches ausführlich schon in I 9 behandelt worden ist. Weil ein wesentlicher Teil des Schönen mit den Tugenden und dem Tugendhaften zusammenfällt, hat die Scham – zumindest im Sinne der populären Moral, die hier unterstellt wird – den Charakter einer ‚moralischen Emotion', also einer Empfindung, die unmittelbar auf das gerichtet ist, wofür man getadelt wird. Ob die Scham deshalb eine Empfindung ist, die, wie oft behauptet wird, in jedem Fall Ausdruck eines fremdbestimmten Moralverständnisses ist, hängt erstens von der näheren Konzeption der Scham und zweitens auch von den unterschiedlichen Reflexionsniveaus ab, auf denen jeweils Scham empfunden werden kann: vgl. dazu unten, die Anm. zu 1384a35f.

1383b19–1383b23 Dinge, die schändlich sind und derentwegen man sich schämt: Werke, die von einer Schlechtigkeit (κακία) herrühren:

- Werke der Feigheit (vgl. 1366b13), wie das Wegwerfen des Schildes (b20f.),
- Werke der Ungerechtigkeit (vgl. 1366b10), wie das Wegnehmen von Deposita (b21f.),
- Werke der Zügellosigkeit (vgl. 1366b15), wie sexueller Verkehr mit solchen, mit denen es sich nicht gehört oder zu Zeitpunkten oder an Orten, zu bzw. an denen es sich nicht gehört (b22f.).

(1.) Weil Tugend schön und Schlechtigkeit schändlich ist (vgl. *Rhet.* I 9) und weil man sich für das Schändliche schämt (vgl. oben, 1383b17–19), gehören die Werke oder Taten, die offensichtlich auf der Schlechtigkeit eines Menschen bzw. auf einem besonderen Laster beruhen, zu den Dingen, für die man sich schämt.

(1.1) Weil die Scham durch das schlechte Ansehen definiert ist, vor dessen Folgen man sich fürchtet, wäre es grundsätzlich nicht erforderlich, dass man eine entsprechende Handlung oder Charaktereigenschaft auch selbst für schändlich hält, denn es kommt zunächst nur darauf an, dass die entsprechenden Dinge für schändlich gehalten werden. Die nähere Behandlung der Scham zeigt jedoch, dass diese Trennung zwischen eigener und fremder Einschätzung eher künstlich ist und nur durch eine Ungenauigkeit in der Definition der Emotion ermöglicht wird. Insofern nämlich ab 1384a23 ausgeführt wird, dass man sich vor allem vor solchen Personen schämt, denen man selbst Bedeutung beimisst, wird klar, dass sich in der gefürchteten Missachtung durch andere auch die eigenen Bewertungen widerspiegeln; denn indem man sich vor demjenigen schämt, dessen Meinung einem wichtig ist, hat die Scham indirekt auch damit zu tun, dass man den eigenen Maßstäben nicht genügt (und dass andere, die diese, auch von einem selbst gebilligten Maßstäbe verkörpern, davon erfahren).

(2.) Zur Feigheit vgl. die Anm. (4.) zu 1366b9–22, zur Ungerechtigkeit die Anm. (3.) zu 1366b9–22 und zur Zügellosigkeit die Anm. (5.) zu 1366b9–22. Das Wegwerfen des Schildes wird weithin als Symbol für die Feigheit vor dem Feind angesehen (vgl. auch *EN* 1130b18 und 1137a21); zur Flucht vor dem Feind vgl. auch schon Platon, *Laches* 190e. Der Umgang mit hinterlegten Gegenständen (Deposita) stellt einen traditionellen und populären Testfall für die Gerechtigkeit dar; vgl. schon Platon, *Politeia* I 331c ff. Während sich die Zügellosigkeit im Umgang in allen Arten körperlicher Vergnügen äußern kann, greift Aristoteles hier nur Beispiele sexuellen Fehlverhaltens auf; das scheint kein Zufall zu sein, weil er auch sonst die Emotion der Scham besonders mit der Sexualität verknüpft: Wenn er in Abschnitt 1384b17–19 davon ausgeht, dass der Beischlaf als solcher etwas ist, für das man sich schämt (vgl. dazu die Anm. zu 1384b17–19), dann scheint er damit ungeachtet seiner eigenen Definition dieser Emotion und der angestrebten Verknüpfung mit moralisch schlechtem Tun auf eine traditionelle Domäne der Scham zurückzugreifen.

b22–23 „wo es sich nicht gehört oder wann es sich nicht gehört“: Die Formulierung „wann es sich nicht gehört“ fehlt in **A** und in der arabischen Übersetzung, ist

aber nach β überliefert. Dass auch die Umstände einer Handlung, wie Ort, Zeit usw., über die Tugendgemäßheit einer Handlung entscheiden, ist ein auch in den *Ethiken* benutzter Grundsatz; vgl. *EN* II 2, 1104b21–24.

1383b23–1383b26 Weitere Dinge, für die man sich schämt, weil sie von einem Laster herrühren: Werke der schändlichen Gewinnsucht (αἰσχροκέρδεια) und des Geizes (ἀνελευθερία: vgl.1366b16); dazu gehört:

- Gewinn in kleinen und schändlichen Dingen und von hilflosen Personen zu erstreben (b23–26),
- Keine Hilfe in Geldsachen gewähren (b26f.),
- (i.) Sich Geld zu leihen, wenn man es zur erbitten scheint, (ii.) zu erbitten, wenn man es zurückzufordern scheint, (iii.) zurückzufordern, wenn man es zu erbitten scheint, (iv.) jemanden zu loben, damit man zu erbitten scheint (b28–32).

(1.) Grundsätzlich gilt für die Taten, die sich aus dem Geiz ergeben, dasselbe wie für alle Taten, die schändlich sind, weil sie sich aus einem Laster ergeben; vgl. deshalb die Anm. (1.) zu 1383b19–23. Zum Geiz und seinem Gegenteil, der Freigebigkeit vgl. die Anm. (6.) zu 1366b9–22.

(2.) Während die ersten Beispiele ohne Schwierigkeit als Fälle von Geiz zu erkennen sind, bereiten die Beispiele (i.) bis (iv.) erhebliche Verständnisschwierigkeiten, weswegen ihnen schon Petrus Victorius eine eingehende Diskussion gewidmet hat. Zusammenfassungen der Diskussionslage geben Cope/Sandys (II 75) und Grimaldi (II 110).

Modell 1: Das erste Erklärungsmodell (nach Petrus Victorius) führt zwei Personen ein: (i.) Man leiht sich vom anderen Geld, wenn der andere im Begriff scheint, etwas zu erbitten (womit man der Bitte zuvorkommt und sie verhindert). (ii.) Man bittet den anderen um etwas, um seiner Rückforderung zuvorzukommen. (iii.) Man fordert vom anderen etwas zurück, um einer Bitte zuvorzukommen.

Modell 2: Das zweite Modell kommt mit einer einzigen Person aus, die jeweils etwas anderes vorgibt (nämlich die jeweils mit ‚scheint zu' verbundene Aktivität), als was sie wirklich tut und will: (i.) Man leiht sich Geld unter dem Vorwand, nur um einen Gefallen zu bitten. (ii.) Man erbittet etwas, unter dem Vorwand nur eine Rückforderung zu stellen. (iii.) Man fordert etwas zurück, unter dem Vorwand, nur etwas zu erbitten. Im ersten Modell besteht der Geiz darin, dass man Bitten und Forderungen von anderen zu unterbinden versucht; im zweiten Modell verhält sich der Betreffende geizig, weil er einen Gewinn zu erlangen versucht, ohne dies zuzugestehen, d.h. indem er seine Absicht bemäntelt.

Vergleich der beiden Modelle: Das Problem bei Modell 2 ist, dass sich die Fälle (ii.) und (iii.) genau spiegelverkehrt zueinander verhalten, so dass sich die Frage stellt, inwiefern man einerseits das Bitten mit Rückfordern und andererseits das Rückfordern mit Bitten bemänteln kann; diese Schwierigkeit könnte man nur umgehen, indem man unterschiedliche Bedeutungen für ‚bitten' und ‚zurückfordern' oder unterschiedliche Kontexte konstruiert (etwa: ‚der Arme bittet vom Reichen; aber der Reiche fordert vom Armen zurück' o.ä.). Der Vorteil des zweiten Modells

ist hingegen, dass Fall (iv.) offensichtlich nur einen einzigen und nicht zwei Agenten erfordert, so dass beim ersten Modell ein stillschweigender Wechsel von zwei angenommenen Personen zu einer einzigen erfolgen müsste.

Ein Problem um Fall (iv.): Fall (iv.) wirft aber noch eine weitere Frage für die Interpretation aller Fälle auf: Wollte man Fall (iv.) nach dem Vorbild der Fälle (i.) bis (iii.) in Modell 1 konstruieren, müsste man ihn verstehen als ‚loben unter dem Vorwand, nur zu erbitten'. Das wäre natürlich Unsinn; erwarten würde man umgekehrt, dass das Lob ein Vorwand für die Bitte sei. Dann müsste man übersetzen im Sinne von: ‚loben, damit die Absicht der Bitte offensichtlich wird'. Dann aber wäre die mit ‚δόξει/δόξῃ' verbundene Aktivität gerade nicht die ‚bemäntelnde' Aktivität wie in Modell 2, sondern die eigentliche Absicht, die mittels der jeweils anderen Aktivität vorgetragen wird. Wollte man von hieraus Rückschlüsse auf die Interpretation der Fälle (i.) bis (iii.) ziehen (*darf/muss* man solche Rückschlüsse ziehen? ja, wegen der Parallelität der Konstruktion mit ‚δόξει/δόξῃ'; nein, wegen des Wechsels von ‚ὅτε δόξει' in Fall (i.) bis (iii.) zu ‚ἵνα δόξῃ' in Fall (iv.)), dann hätte man Anlass, ein drittes Erklärungsmodell einzufügen:

Modell 3: (i.) Man sagt, man wolle Geld leihen, während man damit dem anderen eine Bitte auf Schenkung zu verstehen gibt (ohne dies eingestehen zu müssen). (ii.) Man sagt, man erbitte etwas (was der andere freiwillig gewähren kann), womit man dem anderen eine Rückforderung zu verstehen gibt (welcher nachzukommen nicht freiwillig ist). (iii.) Man sagt, man fordere etwas zurück (worauf ein Anspruch besteht), um dem anderen eine Bitte zu verstehen zu geben (was mehr ist als eine Rückforderung, weil sie nicht die Erfüllung eines Anspruchs, sondern eine Wohltat des anderen verlangt).

b25 „es sogar von einem Toten nehmen“: Aristoteles zitiert hier ein Sprichwort.

b30–31 „und damit nichtsdestoweniger fortzufahren“: Nämlich dann, wenn man beim ersten Versuch noch keinen Erfolg damit gehabt hat. Allerdings scheint hierin eher ein Beispiel für schamloses Verhalten als ein Beispiel für Geiz zu liegen.

1383b32–1383b35 Weitere Dinge, für die man sich schämt, weil sie von einem Laster herrühren: Werke der Schmeichelei (κολακεία), wie das Loben von Anwesenden, übermäßiges Lob guter Dinge usw.

Zur Schmeichelei vgl. 1419b2–9; ansonsten vgl. Anm. (1.) zu 1383b19–23.

b32 „[[Anwesende zu loben ist ein Zeichen von Schmeichelei.]]“: Kassel hält dies, Kayser (1870) folgend, für einen späteren Zusatz; insofern die Bemerkung immer noch in die Aufzählung von Werken fällt, die von einer Schlechtigkeit herrühren, ist das keineswegs zwingend.

1383b35–1384a2 Weitere Dinge, für die man sich schämt, weil sie von einem Laster herrühren: Werke der Verweichlichung (μαλακία).

Zur Verweichlichung vgl. die Anm. (2.) zu 1368b12–24; ansonsten vgl. Anm. (1.) zu 1383b19–23.

1384a3–1384a5 Weitere Dinge, für die man sich schämt, weil sie von einem Laster herrühren: Werke der Kleingesinntheit (μικροψυχία) und der niedrigen Gesin-

nung (ταπεινότης), wie z.B. wenn man oft Wohltaten von anderen hinnimmt, oder erwiesene Wohltaten den anderen vorhält, usw.

Zur Kleingesinntheit und ihrem Gegenteil vgl. die Anm. (7.) zu 1366b9–22; ansonsten vgl. Anm. (1.) zu 1383b19–23.

1384a5–1384a7 Weitere Dinge, für die man sich schämt, weil sie von einem Laster herrühren: Werke der Angeberei (ἀλαζονεία).

Die Angeberei wird in der *Rhetorik* nur noch in I 2, 1356a29f. erwähnt. In den *Ethiken* ist die Angeberei eines der beiden Laster, die der in Begriffen der *mesotês*-Struktur beschriebenen Tugend der Wahrhaftigkeit gegenüberstehen; vgl. *EE* 1221a6, *EN* 1108a21 u.a.; ansonsten vgl. Anm. (1.) zu 1383b19–23.

1384a7–1384a9 Abschluss der Aufzählung von Werken, die von einem Laster herrühren und deshalb Anlass zur Scham geben: Alle Werke, Zeichen und ähnlichen Dinge, die von irgendeinem Laster herrühren, sind schändlich und man schämt sich ihretwegen.

1384a9–1384a16 Weitere Dinge, für die man sich schämt: Keinen Anteil an solchen schönen Dingen zu haben, an denen alle, die Ähnlichen oder die meisten Anteil haben.

Wenn man sich für schändliche Dinge und Werke schämt, dann ist grundsätzlich klar, dass man sich umgekehrt auch schämt, wenn man an schönen Dingen (die dem Schändlichen entgegengesetzt sind) nicht Anteil hat. Allerdings bezeichnet das Schöne oftmals exzeptionelle Leistungen, und solche können dem durchschnittlichen Moralbenutzer nicht angesonnen werden; daher schämt man sich für das Fehlen in schönen Dingen nur dann, wenn alle, die meisten oder die einem Vergleichbaren daran Anteil haben.

a11–12 „‚Ähnlich' aber nenne ich ...": Vgl. dazu II 10, 1387b24–27. Die Ähnlichkeit ist auch bei den Emotionen Neid und Eifer involviert, weil ähnliche Personen einen Maßstab für die eigene Selbsteinschätzung geben; das Zurückbleiben hinter dem Besitz und den Erfolgen der Ähnlichen wird als schmerzlich empfunden.

a14 „wenn es an einem selbst zu liegen scheint": Vgl. dazu II 10, 1388a16–19, wonach der Besitz von Gütern für den Neidischen bei solchen Personen besonders schmerzlich ist, die ihm nahe stehen und ihm ähnlich sind, weil sich aufgrund der Nähe und Ähnlichkeit zeigt, dass es an einem selbst liegt, diese Dinge nicht zu besitzen.

a14–15 „wenn es an einem selbst ... von der Schlechtigkeit herzurühren": In **A** und von Anonymos überliefert; fehlt dagegen nach **β**.

1384a16–1384a22 Weitere Dinge, für die man sich schämt: wenn man etwas erleidet, was zum Verlust der Ehre und Tadel führt, und zwar auch dann, wenn man diese Dinge unfreiwillig erlitten hat.

(1.) Zunächst ist gar nicht ohne weiteres klar, worum es in diesem Abschnitt geht, weil ‚Verlust der Ehre' die verschiedensten Möglichkeiten offen lässt. Deutlich betont wird, dass es sich um Dinge handelt, die einem eher widerfahren als das man sie tut. Lässt man zunächst die von Kassel ausgeklammerte Bemerkung a18f.

weg, dann geht es vor allem um zweierlei: erstens um Misshandlungen, die man erleidet, und zweitens um freiwillige und unfreiwillige Handlungen, die ‚auf Zügellosigkeit' abzielen; dies kann nach der Bemerkung von 1383b22f. (vgl. Anm. (2.) zu 1383b19–23) nur sexuelle Aktivitäten meinen, so dass analog zur erlittenen Misshandlung auch eine erlittene Nötigung oder Vergewaltigung zu den Dingen gehört, für die man sich schämt. Nimmt man die von Kassel verdächtigte Bemerkung aus a18f. in den Text auf, dann käme zu dieser Liste noch die ‚Dienstleistungen des Körpers' hinzu, womit erniedrigende, eines freien Menschen unwürdige Tätigkeiten gemeint sein könnten; wahrscheinlich aber muss man die Bemerkung „oder schändliche Werke" als nähere Charakterisierung dieser Dienstleistungen lesen, so dass wohl die Prostitution gemeint sein dürfte.

(2.) Der letzte Teil des Abschnitts (‚von Unmännlichkeit und Feigheit') bringt keine neue Beschreibung von Dingen, für die man sich schämt, sondern erläutert lediglich, warum auch das unfreiwillige Erdulden von Misshandlung oder Vergewaltigung schändlich bzw. Gegenstand der Scham ist. In dieser Hinsicht nämlich soll die Unfreiwilligkeit nicht als zur Entlastung beitragend gewertet werden, sondern sie bringt den Vorwurf ein, keinen gebührenden Widerstand geleistet zu haben. – Im Unterschied hierzu vertritt die *Nikomachische Ethik* die Auffassung, dass man sich nur für freiwillige Taten schäme (vgl. IV 15, 1128b28f.).

a18–19 „[das sind die (Handlungen), die Dienstleistungen des Körpers oder schändliche Werke anbieten]": In ω überliefert, von Kassel als fremder Zusatz eingeklammert, was aber nicht unbedingt zwingend scheint.

a20–21 „die unter Zwang erfolgten Taten sind unfreiwillig": Das ist keine umfassende Bestimmung der Unfreiwilligkeit, denn diese hat auch noch andere Ursachen (vgl. dazu die Anm. (3.1) zu 1368b6–12); aber die unter Zwang erfolgten Dinge sind sämtlich unfreiwillig.

a21 „Erdulden (ὑπομονή)": Der Ausdruck ‚ὑπομένειν' wird sonst gerade zur Beschreibung der Standhaftigkeit des Tapferen benutzt. Dass hier eine davon abgeleitete Form zur Beschreibung der entgegengesetzten Haltung, der Feigheit, eingesetzt wird, ist zunächst überraschend; gemeint ist aber nicht das tapfere Ausharren, sondern ein Hinnehmen und Erdulden ohne Gegenwehr.

1384a22–1384a23 Schlussbemerkung zu den Dingen, für die man sich schämt.

1384a23–1384a26 Allgemeine Bestimmung der Personen, vor denen man sich schämt: Man schämt sich um des schlechten Ansehens willen. Schlechtes Ansehen ist eine Art von Meinung, die andere über einen haben. Man schämt sich aber wegen der Meinung von Personen, denen man Bedeutung beimisst.

Wenn Aristoteles hier an erster Stelle hervorhebt, dass man sich vor solchen Personen schämt, denen man Bedeutung beimisst, wird klar, dass Scham nicht nur mit dem schlechten Ansehen als solchem zu tun hat. Wen man für bedeutend hält und wessen schlechte Meinung über einen selbst man fürchtet, hängt auch von den eigenen Wertschätzungen ab, so dass sich in *der* Art von schlechtem Ansehen, über das man bei der Scham beunruhigt ist, auch ein Versagen im Sinne der eigenen Maßstäbe widerspiegelt. Allerdings bedeutet das noch nicht, dass man sich nur vor

solchen Menschen schämen würde, die in der betreffenden Sache dieselbe Wertschätzung teilen; man misst Personen nämlich auch aus anderen Gründen (etwa Gründen der sozialen Stellung) Bedeutung bei, außerdem macht auch die Anerkennung durch andere eine Person zu jemandem, dem man Bedeutung beimessen muss (vgl. 1388b18–20). Vgl. zu dieser Fragestellung im Allgemeinen auch Anm. (1.1) zu 1383b19–23.

1384a26–1384a34 Bedeutung misst man denen bei, (i.) die einen bewundern oder (ii.) die man selbst bewundert oder (iii.) von denen man bewundert werden möchte oder (iv.) gegenüber denen man Ehrgeiz empfindet.

(1.) Nach der etwas flüchtigen Bestimmung, die in diesem Abschnitt gegeben wird, handelt es sich bei den Personen, die man bewundert, und den Personen, von denen man bewundert werden möchte, um ein und dieselbe Gruppe bzw. um verschiedene Gruppen, die dieselbe Beschreibung erfüllen: nämlich die Beschreibung, dass sie über ein Gut verfügen, das Ehre einbringt, oder dass man von ihnen etwas dringend haben möchte. Der Bezug zur Scham ist jedoch bei den Gruppen (i.) und (iii.) einerseits und Gruppe (ii.) andererseits ein ganz verschiedener. Während man sich vor Personen der Gruppe (ii.) schämt, weil man deren Einschätzung achtet, möchte man gegenüber Gruppe (i.) und (iii.) nicht den für die Selbsteinschätzung angenehmen Zustand des Bewundertwerdens einbüßen. Mit Gruppe (iv.) befindet man sich in einem Zustand der Rivalität (ähnlich dem des Eifers; vgl. daher auch Anm. (2.) zu 1388a29–36), weswegen es für die relative Selbsteinschätzung wichtig ist, sich vor solchen Leuten keine Blöße zu geben.

(2.) Mit den genannten Gruppen (i.) bis (iv.) sind die Personen genannt, deren Meinung über einen selbst einem besonders wichtig ist; diese Konstellation, nur unter ausdrücklicher Berücksichtigung der Scham, findet sich in II 2, 1379b24–26.

a32–33 „Ehrgeiz gegenüber den Ähnlichen“: In dieser Hinsicht gleicht der Ehrgeiz den Emotionen Neid und Eifer; vgl. dazu die Anm. zu 1387b24–27.

a33–34 „Man kümmert sich aber …“. Der Satz wirkt an dieser Stelle etwas verirrt; es scheinen aber noch keine Versuche unternommen worden zu sein, einen besseren Platz für ihn zu finden. Das Wort „kümmert (φροντίζουσι)“ greift die Formulierung aus Zeile a25 ‚keiner kümmert sich um die Meinung, außer …‘ wieder auf, so dass im Anschluss an diesen Satz der systematische Sinn dieser Bemerkung zu suchen ist. Allerdings kann es sich um keinen weiteren Punkt in der Aufzählung von Personen handeln, denen man Bedeutung beimisst, weil der Satz nicht mit ‚Auch‘ eingeleitet ist, sondern ein schwaches ‚aber‘ die Erläuterung der zuvor genannten Beschreibung fortzusetzen vorgibt.

1384a34–1384b1 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer immer da sein wird und wer einen beachtet, denn man schämt sich allgemein mehr für das, was vor aller Augen geschieht.

Hier scheint die Systematik im Aufbau des Kapitels etwas durcheinander gekommen zu sein, denn zunächst werden Dinge genannt, für die man sich schämt. Der Gedanke scheint aber der zu sein: Weil man sich besonders für Dinge schämt, die in aller Öffentlichkeit und vor aller Augen ausgetragen werden, schämt man

sich auch vor solchen Personen, die diese Öffentlichkeit herstellen, und das sind die genannten.

a35–36 „woher auch das Sprichwort kommt, dass in den Augen die Scham wohnt“: Cope/Sandys geben zahlreiche Parallelstellen zu diesem Sprichwort (II 80f.), darunter auch solche, die zeigen sollen, dass die Augen nicht allein als Sitz für die Emotion der Scham reserviert sind. Cope/Sandys (II 80) bringen diese Beispiele unter die allgemeine Überschrift „The principal organ by which the emotion is expressed or manifested is naturally regarded as the *seat* of that emotion“. Hier fragt sich allerdings, ob sie nicht einen möglicherweise metaphorischen Sinn von „wohnen in“ übersehen; denn vermutlich will das Sprichwort auf die Abhängigkeit der Schamempfindung vom – tatsächlichen oder vorgestellten – Gesehen- und Entdecktwerden hinweisen. Auch Grimaldi (II 117) äußert Bedenken gegen Cope/Sandys: Die von ihnen zitierten Aussprüche implizierten, „that the proverb here means that shame stands revealed in the eyes of the guilty person“, das heißt, dass der Betreffende schuldig aussieht (so Kennedy (146, Anm. 57) über Grimaldi). Es wird nicht klar, ob Grimaldi die genannte Implikation dieser Stellen für das vorliegende Sprichwort akzeptieren oder ob er nur die Relevanz dieser Stellen leugnen will; für jeden Fall sind Bedenken gegen diese, durch Kennedys Anmerkung zusätzlich verbreitete, Deutung des Sprichworts anzumelden, insofern sie ebenfalls den genannten Zusammenhang von Scham und Gesehenwerden missversteht. Grimaldis eigene Überlegungen scheinen diesem Zusammenhang durchaus Rechnung zu tragen, wenn er zu dem Schluss kommt, „that shame resides in a person's act being seen by others, *in conspectu aliorum* ...“ (a.a.O.). Allerdings bezeichnet er zugleich eine auf die Kommentierung von Gauthier/Jolif zu *EN* 1128b13 zurückgehende Deutung („seeing one's shame *in the eyes of those* who have viewed one's shameful actions: *in conspectu aliorum* ...“) als mit der eigenen verträglich. Das aber wäre eine durchaus einschneidende Abweichung von der Intuition, dass man Scham bei dem Gedanken empfindet, bei einer schändlichen Tat gesehen zu werden: Wie schon bei Cope/Sandys und der aus ihren Parallelstellen entnommenen Deutung, so scheint auch in dieser Variante der Versuch vorzuliegen, einen literalen Sinn namhaft zu machen, in dem man sagen kann, die Augen seien Wohnsitz der Scham.

Eine aus moralphilosophischer Sicht interessante Frage ist, ob die im vorliegenden Sprichwort ausgedrückte Verbindung von Scham und Gesehenwerden Weichen in die Richtung eines ‚fremdbestimmten‘ Moralverständnisses stellt, wie es im Schlagwort von der ‚Schamkultur‘ (so bekanntermaßen: E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley/Los Angeles 1951) enthalten ist. Hierzu hat Williams (1993, 81f.) auf zwei wichtige Punkte aufmerksam gemacht. Erstens wäre es falsch, aus diesem Zusammenhang abzuleiten, dass es bei der Scham immer um die Furcht vor dem wörtlichen und unmittelbaren Beobachtetwerden gehe. Wäre das so, gäbe es keine internalisierte Form der Scham, die den Betroffenen mit Motiven versieht, die er als seine eigenen anerkennt. Der Zusammenhang zum Gesehenwerden ist nur der, dass man sich vorstellt, wie man sich fühlen würde, wenn man dabei gesehen würde. Zweitens kommt es beim Gesehenwerden, das für die Scham typisch ist, nicht darauf an, dass man von *irgendjemandem* gesehen wird,

sondern von jemandem, den man respektiert und dessen Urteil man Achtung entgegenbringen würde. In diesem Sinn ist die Scham „interaktiv" (a.a.O., 83): Sie arbeitet zugleich mit dem Bild, das man sich von sich selbst macht, und mit den Erwartungen von solchen anderen, deren Urteil über einen selbst man Beachtung beimisst. Daraus wird klar, dass der Aspekt des Gesehenwerdens in der Scham nicht notwendig ein ‚fremdbestimmtes' Moralbewusstsein enthalten muss: Scham hängt davon ab, wie wir von anderen gesehen werden möchten, und das lässt sowohl für fremd- als auch für selbstbestimmte Anteile Platz.

1384b1–1384b5 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer nicht dieselben Dinge auf sich geladen hat.

Solche Personen bringen durch ihre Handlungsweise zum Ausdruck, dass sie die Dinge, die der Beschämte getan hat, missbilligen. Diese Missbilligung wird die Meinung, die sie sich über den Beschämten bilden, (noch) schlecht(er) machen.

b3 „[[auch (schämt man sich) vor denen, die nicht zur Verzeihung bereit sind ...]]": Die für diese Stelle überlieferte Bemerkung wirkt hier tatsächlich deplatziert. Spengel schlägt vor, die Bemerkung entweder hinter den Satz „Daher ist es klar, dass man sich entrüstet, wenn sie tun, was man nicht tut" in Zeile b5 oder hinter den Satz „... die nicht dasselbe auf sich geladen haben" in Zeile b2 zu verschieben. Diese zweite Alternative hätte den Vorteil, dass die dann nachfolgende Begründung „denn es ist offensichtlich, dass diesen das Gegenteil (gut zu sein scheint)" so auch auf diese Beschreibung zu beziehen wäre; und genau eine solche Begründung wäre sachlich gefordert: Wer nicht zur Verzeihung bereit ist, bringt zum Ausdruck, dass er einen begangenen Fehler missbilligt und das Gegenteil für richtig hält.

b4–5 „man entrüstet sich nämlich nicht ...": Dass die Entrüstung hier auf schlechte Taten bezogen ist, scheint zunächst mit der Definition der Entrüstung in *Rhet.* II 9 nicht übereinzustimmen, weil diese dort als Schmerz über ein unverdientes Wohlergehen bestimmt ist. Man kann sich hier aber dazu denken, dass der Betreffende nicht wirklich über die Fehler des Nachbarn, sondern über das aus diesen Fehlern (unverdientermaßen) resultierende Wohlergehen empört ist.

1384b5–1384b9 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer etwas ausplaudert, wie diejenigen, die auf Fehler lauern, weil man ihnen Unrecht getan hat, oder die Verleumder, die selbst dann verleumden würden, wenn kein Fehler begangen worden wäre.

Bei dieser Personengruppe geht es nur um die befürchtete Verbreitung des begangenen Fehlers und somit um die Multiplikation des schlechten Rufes; insofern ist die Beschreibung von Abschnitt 1384a34–b1 abhängig, wo indirekt gezeigt wurde, dass man sich bei der Scham vor allem vor der Öffentlichkeit fürchtet.

b6 „denn keine Meinung zu haben und es nicht auszuplaudern läuft auf dasselbe hinaus": D. h., wenn so jemand etwas nicht ausplaudert, dann hieße das, dass er dazu gar keine Meinung hat; denn sobald er eine Meinung zu irgendetwas hat, wird er sie ausplaudern.

1384b9–1384b11 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer seine Zeit mit den Fehlern der Nächsten verbringt, wie Satiriker und Komödiendichter.

Weil diese Personen ausplaudern und verleumden, ist die Beschreibung dieser Gruppe vom letzten Abschnitt abhängig; die Spezialisierung auf die Fehler anderer scheint aber noch ein weiteres Moment mit hereinzubringen, nämlich dass solche nicht zur Verzeihung von Fehlern bereit sind; vgl. dazu die Anm. zu 1384b3.

1384b11–1384b13 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer einem noch nichts ausgeschlagen hat.

Solche Personen verhalten sich wie Bewunderer: vgl. dazu Abschnitt 1384a26–34 mit Anmerkungen.

1384b13–1384b17 Weitere Personen, vor denen man sich schämt: wer einen zum ersten Mal um etwas bittet und wer seit langem mit einem bekannt ist, ohne etwas Nachteiliges über einen zu wissen.

Der Gedanke, dass jemand seine Wertschätzung kundtut, indem er einen zum ersten Mal um etwas bittet, ist etwas gewöhnungsbedürftig. Zwei Voraussetzungen scheinen hier eine Rolle zu spielen: Erstens zeigt die Begründung „weil man bei ihnen noch kein schlechtes Ansehen genossen hat“, dass es in der prospektiven Vermeidung der Scham darum geht, sich bestehende Wertschätzungen zu erhalten. Zweitens dürfte im Hintergrund die Überlegung stehen, dass man jemandem, der einen noch nie um etwas gebeten hat, auch noch nichts ausschlagen musste, so dass die Wertschätzung dadurch noch keinen Schaden erleiden konnte.

b14–15 „die gerade Freunde werden wollen“: Das Freund-werden-Wollen wird auch in II 11, 1388b18–20, als Ausdruck der Bewunderung und sozialen Anerkennung angeführt.

b16 „deswegen ist auch die Antwort des Euripides an die Syrakusaner gelungen“: Vgl. Euripides, Fragment 2 (Sauppe). Für die Erklärung dieser Stelle ist man auf die Auskunft des anonymen mittelalterlichen Kommentators angewiesen: Die Athener hätten eine Gesandtschaft nach Syrakus geschickt, die dort um Frieden und freundschaftliche Beziehung nachsuchen sollten. Nachdem sie abgewiesen wurden, soll Euripides, offenbar der Anführer der Gesandtschaft, geantwortet haben: „Wenn schon aus keinem anderen Grund, ihr Männer von Syrakus, dann solltet ihr euch doch deshalb, weil wir euch gerade eben mit einer Bitte angehen, vor uns als euren Bewunderern schämen (ἔδει, ἄνδρες Συρακούσιοι, εἰ καὶ διὰ μηδὲν ἄλλο, ἀλλά γε διὰ τὸ ἄρτι ὑμῶν δέεσθαι αἰσχύνεσθαι ἡμᾶς ὡς θαυμάζοντες).“ (Anonymos, CAG 106, 32ff.) Weil es keine unabhängigen Evidenzen gibt, die diesen Vorfall bestätigen könnten, wurden Zweifel an der Authentizität des ganzen Berichts vorgebracht; vor allem scheint es fraglich, ob es sich hierbei tatsächlich um den Tragödiendichter Euripides handelt. Auf eine indirekte Evidenz zugunsten des von Anonymos gegebenen Berichts weist Grimaldi (II 120) hin: Immerhin geht aus Plutarch (*Vitae*, Nikias 29) hervor, dass Euripides in Syrakus angesehen war und dass viele Athener nach der missglückten sizilianischen Expedition ihm ihr Leben verdankten.

1384b17–1384b19 Man schämt sich nicht nur wegen der schändlichen Dinge, sondern auch wegen deren Anzeichen.

(1.) Hier kommen zum zweiten Mal die Zeichen ins Spiel: Man schämt sich für schlechte Handlungen, weil sie Zeichen eines schlechten Charakterzugs sind. Man schämt sich aber auch für die Zeichen von schändlichen Dingen, wozu die schlechten Handlungen gehören.

(2.) Das Beispiel, die Scham für die Zeichen des Beischlafs, scheint nicht zu implizieren, dass der Geschlechtsverkehr als solcher zu den schändlichen Dingen gehört; vielmehr greift Aristoteles damit auf einen Fall zurück, der traditionell als Gegenstand der Scham angesehen wird (vgl. dazu auch Anm. (2.) zu 1383b18–23), um an diesem unkontroversen Fall zu demonstrieren, dass man sich nicht nur für die Sache selbst, sondern auch für deren Spuren und Anzeichen schämt. Vgl. dazu auch das Schamgebot beim Geschlechtsverkehr in Platons *Nomoi* 838b.

1384b19–1384b20 Man schämt sich nicht nur, wenn man schändliche Dinge bewirkt, sondern auch wenn man sie sagt.

Hier setzt Aristoteles das im vorigen Abschnitt begonnene Verfahren fort, die Topen für die Erregung von Scham dadurch zu vermehren, dass er Differenzierungen und Erweiterungen zu bereits eingeführten Topen vorführt.

1384b20–1384b22 Man schämt sich nicht nur vor den genannten Personen, sondern auch vor denen, die es ihnen bekannt machen.

Vgl. die Anm. zum vorigen Abschnitt. Allerdings geht Aristoteles hiermit über den Kreis der als Zielpersonen der Scham beschriebenen Personen hinaus, weil man den Überbringern solcher Einschätzungen selbst keine besondere Bedeutung beizumessen braucht.

1384b22–1384b24 Man schämt sich nicht vor Personen, deren Meinung wenig Wahrheitsgehalt hat.

(1.) Es bestätigt sich hier der schon in Anm. (1.1) zu 1383b19–23 formulierte Verdacht, dass die Emotion Scham nicht dem schlechten Ansehen als solchem gilt, sondern nur einem begründeten schlechten Ansehen, wobei ‚begründet‘ nicht nur den Wahrheitsgehalt der entsprechenden Meinungen, sondern vor allem auch das Ansehen der Träger solcher Meinungen qualifiziert.

(2.) Der Satz scheint der verirrten Bemerkung aus 1384a33f.(vgl. die Anm. dazu) zu korrespondieren.

1384b24–1384b27 Man schämt sich vor Bekannten und vor Fremden nicht für dieselben Dinge.

Die Gegenüberstellung, dass man ‚sich hinsichtlich der Wahrheit‘ und ‚sich hinsichtlich der Konvention‘ vor verschiedenen Personen schämt, ist schwierig zu verstehen. Offenbar besteht ein Zusammenhang mit II 4, 1381b20f.: „Auch (liebt man die), gegenüber denen man sich schämt hinsichtlich der Wahrheit.“ An dieser Stelle steht ‚hinsichtlich der Wahrheit‘ in Opposition zu ‚πρὸς δόξαν‘. Daher schlägt Cope vor, hier die Formulierung ‚πρὸς τὸν νόμον (hinsichtlich des Gesetzes, des Brauchs)‘ mit ‚πρὸς δόξαν‘ gleichzusetzen. Dabei ist Folgendes zu bedenken. Erstens ist eine Möglichkeit, wie es zu Diskrepanzen zwischen einer Bewertung ‚der Wahrheit nach‘ und ‚dem Gesetz nach‘ kommen kann, sicherlich die,

dass es genügt, dem Brauch/der Konvention *dem Anschein* nach zu genügen; jedoch sind auch andere Möglichkeiten denkbar, so könnte man auch den Unterschied zwischen bloßer Gesetzeskonformität und einer tugendhaften Einstellung geltend machen. Dies würde gegen die plane Identifikation von ‚πρὸς τὸν νόμον' und ‚πρὸς δόξαν' sprechen, wenngleich sie der Tendenz nach durchaus aufschlussreich ist. Zweitens meint ‚πρὸς δόξαν' auch an der genannten Stelle von II 4 nicht ‚nur dem Anschein nach', sondern ‚gegenüber der öffentlichen Meinung'.

1384b27–1385a1 Allgemeine Beschreibung des Zustands, in dem man sich schämt: Man schämt sich dann, wenn solche Personen einen sehen oder nahe sind oder im Begriff sind, einen zu bemerken, die die oben gegebenen Beschreibungen derer erfüllen, vor denen man sich schämt, nämlich diejenigen, die man bewundert oder die einen bewundern oder von denen man bewundert werden will, (vgl. 1384b27 f.) und diejenigen, deren man zur Erfüllung eines Wunsches bedarf (vgl. 1384b31 f.).

Hier wird ein Grundsatz ausdrücklich ausgesprochen, der auch in vielen anderen Beschreibungen des Zustandes, in denen jemand eine bestimmte Emotion empfindet, stillschweigend benutzt wird, nämlich dass sich die Beschreibung eines solchen Zustandes vorwiegend aus der Relation zu den Zielpersonen und Gegenständen der betreffenden Emotion ergibt.

b31 „⟨entsprechend (κατά)⟩": Einfügung von Kassel nach Anonymos (CAG 107, 25).

b32 „wenn diese einen sehen": Vgl. die Anm. zu 1384a35 f.

b32–35 „so wie Kydias ... welchen Beschluss sie fassen werden": Vgl. Kydias, LVI (Sauppe). Offenbar handelt es sich hierbei um einen Vorfall, der im Zusammenhang mit der Eroberung der Insel Samos durch die Athener im Jahr 365 v. Chr. steht. Die Athener berieten, ob sie attische Siedler (‚Kleruchen') nach Samos schicken sollten, um sich die Insel durch ‚Kleruchien' (κληρουχία) zu sichern. Kydias opponierte gegen dieses Unternehmen und appellierte dafür, wie aus der vorliegenden Stelle hervorgeht, an die Abmachungen des Zweiten Attischen Seebundes.

b36–a1 „Deswegen will man auch nicht im Unglück ...": Dieser Appell an eine vermutlich bekannte und unkontroverse Beobachtung soll offenbar belegen, dass sich die in der Scham gelegene Beunruhigung speziell auf das Entdeckt- oder Gesehenwerden durch solche Personen richtet, die einen bewundern und eine gute Meinung über einen haben.

1385a1–1385a3 Weiterer Zustand, in dem man sich schämt: wenn man diejenigen Werke oder Dinge hat, von denen oben gezeigt wurde, dass man sich für sie schämt. Diese können einem selbst, einem Vorfahren oder anderen Nahestehenden zukommen.

Grimaldi (II 123 f.) konstruiert den Relativsatz „καταισχυνοῦσιν ἔργα καὶ πράγματα", der in der vorliegenden Übersetzung wiedergegeben wird mit „Werke und Dinge hat, die einen beschämen werden", mit den Scham empfindenden Personen als Subjekt: „Werke und Dinge, denen man Schande bringt"; das

scheint unnötig kompliziert, und der systematische Zusammenhang, nämlich dass hier der Zustand des Scham Empfindenden mit Hilfe der schon früher bestimmten Werke beschrieben wird, geht verloren. Nachdem er diese Interpretation vorausgesetzt hat, konstruiert Grimaldi ein Problem für das Futur ‚beschämen werden', das aber in entsprechenden Zusammenhängen allgemein damit leicht erklärt werden könnte, dass einen diese Dinge beschämen *werden*, sobald man sie entdeckt.

1385a3–1385a5 Weiterer Zustand, in dem man sich schämt: wenn beschämende Werke und Dinge von solchen Personen vorliegen, für die man sich selbst schämt.
Ähnlich wie der Zorn nicht nur auf Herabsetzungen von einem selbst, sondern auch auf Herabsetzungen der einem Nahestehenden reagiert, so tritt die Scham auch angesichts von schändlichen Werken bei Nahestehenden hervor. Zu den schon im vorigen Abschnitt genannten Gruppen, die dazu zählen, werden hier zusätzlich Personen genannt, denen man als Berater oder Lehrer gedient hat. Sprachlich scheint der Satz einfach an den vorhergehenden Abschnitt anzuknüpfen, so dass man ergänzen muss: ‚Und überhaupt (schämt man sich, wenn beschämende Werke und Dinge) von denen (vorliegen), für die man sich selbst schämt.' Der Unterschied, den Grimaldi (II 124) zum vorigen Absatz geltend macht (‚Dinge von Nahestehenden, denen man selbst Schande bringt' ‚Schande bringende Taten der Nahestehenden'), wirkt künstlich und beruht auf einer angreifbaren Interpretation des vorigen Abschnitts (vgl. die Anm. zu 1385a1–3).

1385a6–1385a8 Weiterer Zustand, in dem man sich schämt: wenn es Ähnliche gibt, gegenüber denen man sich ehrgeizig verhält.
Vgl. die Anm. zu 1384a32–33.

a6–8 „denn vieles tut man und tut man nicht": Wenn die Scham einen davon abhalten kann, etwas zu tun, dann scheint das ein gutes Beispiel für die prospektive Scham zu sein, bei der die Beunruhigung über den antizipierten Verlust des guten Ansehens dazu führt, dass man, um den Schmerz beim Eintreten des tatsächlichen Verlustes zu vermeiden, eine bestimmte Handlung unterlässt.

1385a8–1385a13 Weiterer Zustand, in dem man sich schämt: wenn man im Begriff ist, gesehen zu werden und sich Mitwisser in der Öffentlichkeit einzuhandeln.
Dabei handelt es sich lediglich um eine Anwendung des schon in Abschnitt 1384a34–b1 formulierten Grundsatzes auf die Zustandsbeschreibung dessen, der Scham empfindet oder zur Scham geneigt ist.

a9 „der Dichter Antiphon": Vgl. Antiphon tragicus, 55 T 1 (Snell). Der *Redner* Antiphon soll von dem Tyrannen von Syrakus, Dionysios I., hingerichtet worden sein, weil er dessen Dichtung verlacht hat (Ps.-Plutarch, Leben der zehn Redner, Antiphon 1, 833b-c). Es kam häufiger zu Verwechslungen zwischen dem Dichter Antiphon und dem Redner und Sophisten Antiphon. Während aber der erste ein Zeitgenosse des Tyrannen Dionysios (430–367 v. Chr.) war, wurde der Sophist schon um 411 v. Chr. wegen Hochverrats hingerichtet. Daher dürfte der überlieferte Konflikt mit Dionysios tatsächlich eher zu den Lebensdaten des Dichters passen. In diese Geschichte fügt sich die von Aristoteles geschilderte Episode natürlich bestens ein. Werke des Dichters Antiphon sind in der Anmerkung zu

1379b15 angeführt. Zum Problem der Identität des Antiphon vgl. M. Gagarin, „The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon“, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 31 (1990), 27–40, sowie: J. Wiesner, „Antiphon, der Sophist, und Antiphon, der Redner – ein oder zwei Autoren?“, in: Wiener Studien 107 (1994), 225–243.

1385a13–1385a15 Resümee. Für die Schamlosigkeit gelten die jeweiligen Gegenteile.

Die Schamlosigkeit gehört in der *Rhetorik* zu denjenigen Gegen-Emotionen, die nur für die Auflösung einer jeweiligen Grund-Emotion von Bedeutung zu sein scheinen; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1380a5–8. Zur Schamlosigkeit vgl. auch Anm. (4.) zu 1383b12–17.

Kapitel 7

Das Kapitel behandelt den emotionalen Zustand, in dem man sich befindet, wenn man dankbar ist (χάριν ἔχειν).

Inhalt: Definition der Dankbarkeit und des Gefallens (1385a16–19). Die Größe des Gefallens (1385a20–21). Die Bedürfnisse, denen ein Gefallen abhilft (1385a22–30). Wie man Dankbarkeit erzeugt (1385a30–34). Wie man Dankbarkeit auflöst (1385a34–b5). Prüfung, ob ein Gefallen vorliegt (1385b5–7). Umstände, unter denen kein Gefallen vorliegt (1385b7–9). Resümee und Überleitung (1385b10–12).

Anmerkungen

1385a16–1385a19 Die Definition des Dankbarseins (χάριν ἔχειν) erfolgt nur indirekt, indem die Dankbarkeit als der Zustand bestimmt wird, der sich einstellt, wenn einem ein Gefallen widerfährt. Der Gefallen (χάρις) wird nun ausdrücklich definiert: er ist eine Hilfeleistung (ὑπουργία) für jemanden, der ihrer Bedarf, und zwar nicht als Ausgleich für irgendetwas und nicht zum Vorteil von dem, der ihn leistet.

(1.) Die Definition des Dankbarseins enthält keinen direkten Hinweis auf Lust oder Schmerz, jedoch wird für den Gefallen betont, dass er besonders dann Dankbarkeit auslöst, wenn er die Abhilfe für einen schmerzlichen Zustand darstellt. – Der Gefallen ist somit der eigentliche Gegenstand der Dankbarkeit.

(2.) *Dankbarkeit oder Freundlichkeit?:* Die Übersetzungen und Kommentare gehen bisher überwiegend davon aus, dass das Kapitel die Emotion der ‚Freundlichkeit', ‚kindliness' oder ‚benevolence' beschreibt. Diese Auffassung rührt daher, dass man meint, es gehe in diesem Kapitel um eine ‚χάρις (Freundlichkeit, Gunst, Wohlwollen usw.)' genannte Emotion, und die Definition dieses Begriffs lässt – in der herkömmlichen Interpretation – keinen anderen Schluss zu als den, dass hier eine Emotion bestimmt wird, die den Betreffenden zu wohltätigen Handlungen *motiviert*. Die herkömmliche Interpretation entspricht der Übersetzung: „Wem gegenüber man Freundlichkeit empfindet (χάριν ἔχειν) und aufgrund von welchen Dingen und in welchem Zustand man sich (dabei) befindet, das wird klar werden, nachdem wir die Freundlichkeit (χάρις) definiert haben. Freundlichkeit (χάρις) sei also (die Emotion), gemäß welcher von dem, der sie hat, gesagt wird, er erweise einen Gefallen als Hilfeleistung für jemanden, der (ihrer) bedarf, und nicht als Ausgleich für irgendetwas, und nicht für den Vorteil von dem, der ihn leistet, sondern von jenem."

Der Nachteil dieser Interpretation ist, dass das vorliegende Kapitel vom sonst angewandten Schema bei der Behandlung der Emotionen vollständig abweicht; vgl. Cooper (1993, 184f.). Außerdem würde die Definition der Freundlichkeit völlig aus dem Rahmen fallen, insofern die betreffende Emotion durch die Handlungsweise definiert werden würde, die sie typischerweise motiviert. Gisela Striker hat die herkömmliche Interpretation mit dem Hinweis kritisiert, dass die Formu-

lierung „χάριν ἔχειν“ vom Anfang des Kapitels eigentlich ‚dankbar sein‘ meint, so dass das Kapitel insgesamt der Dankbarkeit, und nicht der Freundlichkeit o.ä. gewidmet ist (1996, 301, Endn. 15). Damit verschwinden nicht nur die Merkwürdigkeiten um die Definition der hier behandelten Emotion, sondern das Kapitel bekommt auch eine mit der Behandlung der übrigen Emotionen vergleichbare Struktur. Nach dem Vorschlag Strikers, dem die vorliegende Übersetzung folgt, geht es in diesem Kapitel also um das Dankbarsein (χάριν ἔχειν); wem gegenüber und aufgrund von welchen Dingen man diese Emotion empfindet, soll klar werden aus der Definition der ‚χάρις‘, was hier den Gefallen, den Gunsterweis, die Wohltat usw. (Striker: „favour“) meinen muss, aufgrund von dem oder von der man dankbar ist.

Die neue Interpretation des Kapitels nach dem Vorschlag von Striker bewährt sich besonders auch in Abschnitt 1385a34–b5, wo es um die Auflösung dieser Emotion geht. Nach der bisherigen Interpretation musste man argumentieren, dass der Betreffende die Wohltat aus einer anderen Motivation als der Freundlichkeit heraus getan hat, womit nicht eigentlich die Emotion – wie bei den anderen Arten der Emotionen – zum Verschwinden gebracht wird, sondern der Anschein, dass eine entsprechende Handlung wegen dieser Emotion geschehen ist: „Offensichtlich aber ist auch, woher es möglich ist, die Freundlichkeit aufzulösen und Leute zu nicht-freundlichen zu machen, nämlich indem man zeigt, dass sie die Hilfe um ihres eigenen Vorteils willen leisten oder geleistet haben – dies nämlich, sagten wir, sei nicht das Wesen der Freundlichkeit.“ Geht man hingegen von der Emotion der Dankbarkeit aus, wird aufgrund dieser Stelle tatsächlich die Emotion zum Verschwinden gebracht, indem nämlich gezeigt wird, dass der eigentliche Grund für die Dankbarkeit, das Vorliegen eines Gefallens, nicht gegeben ist: „Offensichtlich aber ist auch, woher es möglich ist, die Dankbarkeit aufzulösen und Leute zu nicht-dankbaren zu machen, nämlich indem man zeigt, dass sie (*die anderen*) die Hilfe um ihres eigenen Vorteils willen leisten oder geleistet haben – dies nämlich, sagten wir, sei nicht das Wesen des Gefallens.“

Parson (1836, 157) zieht ‚Dankbarkeit‘ neben ‚Wohltätigkeit‘ und ‚Gefallen‘ als eine von drei möglichen Bedeutungen in Betracht, verwirft sie aber ausdrücklich, indem er in Zeile 1385a18 den Ausdruck „χάριν“ tilgt, wofür er aber keinerlei Grundlage in den Manuskripten hat. Ein guter Beleg für die Striker-Interpretation ist auch die Verwendung von „χάριν ἔχειν“ in 1374a23, wo es befremdlich wäre anzunehmen, das ungeschriebene Gesetz wolle einem nur ein freundliches Gefühl gegenüber dem Wohltäter vorschreiben.

1385a20–1385a21 Größe des Gefallens: Der Gefallen ist groß, (i.) wenn der Empfänger seiner sehr bedarf, (ii.) wenn er einer großen und schwierigen Hilfeleistung bedarf, (iii.) wenn er ihrer bei einer bedeutenden und schwierigen Gelegenheit bedarf, (iv.) wenn der, der den Gefallen erweist, der einzige oder der erste oder der hauptsächlichste ist, der so etwas tut.

Dass die Größe des Gefallens gleich im Anschluss an den Definitionsteil dargestellt wird, lässt vermuten, dass diese Größe auch Bedeutung für das Dankbarsein selbst hat; das wäre dann der Fall, wenn man annehmen würde, dass die Dankbarkeit sich proportional zur Größe des Gefallens verhält.

1385a22–1385a24 Nachdem der Gefallen als Hilfeleistung bei Vorliegen eines Bedürfnisses definiert und die Größe des Gefallens durch die Größe des Bedürfnisses bestimmt wurde, werden jetzt die Bedürfnisse (δεήσεις) selbst bestimmt. Es handelt sich dabei allgemein um Wünsche, und zwar besonders um solche, die mit Schmerz verbunden sind, wenn die entsprechende Sache nicht vorhanden ist.

Dieser Hinweis auf die Bedeutung des Schmerzes, der einem durch einen Gefallen genommen wird, ist wichtig, um einen Zusammenhang der Dankbarkeit mit der Empfindung von Lust und Schmerz herzustellen, welche nach II 1 allgemein mit den Emotionen verbunden sei; vgl. die Vorbem. zu Kap. II 2–11, Abs. 1.2: „Lust und Schmerz in der Definition der Emotionen – Schwierige Fälle I".

1385a24–1385a28 Weitere Bedürfnisse, die mit Schmerz verbunden sind: Bedürfnisse, die bei körperlichen Leiden und in Gefahren auftreten.

1385a28–1385a30 Auf die genannten Dinge bezieht sich der Gefallen, der Dankbarkeit hervorbringt, am meisten; wenn nicht auf solche, dann auf gleichgroße oder größere.

1385a30–1385a34 Aufgrund der bisherigen Ausführungen ist auch schon klar, (i.) wem gegenüber, (ii.) aufgrund welcher Dinge und (iii.) in welchem Zustand man Dankbarkeit empfindet. Man muss nämlichen zeigen, dass die einen (die nämlich, die Dankbarkeit empfinden sollen oder die man als dankbar darstellen will) sich in einem Bedürfnis oder Schmerz befunden haben (= iii.), und dass andere (die, gegenüber denen die ersten dankbar sein sollen; = (i.)) ihnen einen Gefallen (= ii.) geleistet haben.

1385a34–1385b5 Wie man die (schon bestehende) Dankbarkeit auflöst: Man zeigt, dass die anderen die betreffende Hilfeleistung nur um ihres eigenen Vorteils willen geleistet haben, oder dass sie durch Zufall oder Zwang zustande kam, oder dass sie nur als Gegenleistung erfolgte; in allen Fällen handelt es sich nämlich nicht um das, was als Gefallen definiert wurde, so dass, wenn dies klar wird, auch die Dankbarkeit sich auflöst.

Die Auflösung der Dankbarkeit entspricht der Rolle der ‚Gegen-Emotionen' Sanftmut, Zuversichtlich-Sein und Schamlosigkeit; vgl. dazu die Anm. (4.) zu 1380a5–8.

b2 „sagten wir (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

1385b5–1385b7 Weil der Gefallen entweder ein Dieses oder ein Wie-groß oder ein Wie-beschaffen oder ein Wann oder ein Wo ist, muss dass Gesagte hinsichtlich jeder Kategorie geprüft werden.

Diese einzige Anspielung der *Rhetorik* auf die Kategorien aus *Von den Kategorien* bleibt in ihrer Funktion etwas rätselhaft. Möglicherweise spielt diese Anweisung darauf an, dass der Gefallen, wie oben gesagt wurde, nach der Begebenheit (dem Wann und Wo), dem Ausmaß des Bedürfnisses (das Wie-Groß) usw. bemessen wird.

1385b7–1385b9 Zeichen dafür, dass kein Gefallen vorliegt: Wenn der Betreffende

einem nicht einmal kleinere Gefälligkeiten erweisen würde oder wenn er den Feinden Gleiches oder Größeres erweist.

1385b9–1385b10 Auch wenn nur ein nichtiger Gefallen geleistet wurde, liegt kein eigentlicher Gefallen vor, weil das entsprechende Bedürfnis fehlt.

1385b10–1385b12 Resümee und Überleitung.

Kapitel 8

Die Emotion Mitleid (ἔλεος).

Inhalt: Definition des Mitleids (1385b13–19). Zwei Zustände, in denen man kein Mitleid empfindet (1385b19–24). Verschiedene Zustände, in denen man Mitleid empfindet (1385b24–1386a3). Dinge, über die man Mitleid empfindet (1386a3–14). Personen, denen gegenüber man Mitleid empfindet (1386a15–28). Wodurch Personen in höherem Maße mitleidswürdig wirken (1386a28–34). Wodurch Dinge in höherem Maße Mitleid erregen können (1386a34–b6). Was in höchstem Maße mitleiderregend ist (1386b6–8).

Anmerkungen

1385b13–1385b19 Definition des Mitleids: Eine Art von Schmerz, aufgrund eines vermeintlichen Übels, das (i.) verderblich oder schmerzlich ist, das (ii.) eine andere Person betrifft, die dieses Übel nicht verdient hat, und von dem man (iii.) meint, dass es einen selbst oder einen der Seinigen betreffen könne.

(1.) *Merkmal (ii.):* Das wesentliche Merkmal des Mitleids (ii.), dass man es über das *unverdiente* Unglück eines anderen empfindet, wird auch in der *Poetik* hervorgehoben; vgl. 1453a4: „περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστιν δυστυχοῦντα“. Dasselbe Merkmal mit Bezug auf das Wohlergehen des anderen definiert die Entrüstung; vgl. II 9, 1386b9–12. Das korrespondierende Merkmal, Freude über verdientes Glück oder Unglück, definiert weitere dem Mitleid entgegengesetzte Emotionen; vgl. die Anm. zu 1386b25–33. Ein intrinsischer Zusammenhang zu Merkmal (iii.) ergibt sich dadurch, dass ein Unglück, das aus bestimmten Risiken herrührt, die man für sich selbst definitiv ausschließen kann, auch nicht als gänzlich unverdient angesehen wird, wenn es vom Betreffenden hätte vermieden werden können.

(2.) *Merkmal (i.):* Durch das Merkmal (i.) wird ein „symmetrisches“ Verhältnis (vgl. Nehamas (1994, 269)) zur Emotion der Furcht hergestellt, denn in 1386a26–28 stellt Aristoteles allgemein fest: „Überhaupt nämlich muss man auch hier erfassen, dass man über die Dinge, welche man für sich selbst fürchtet, Mitleid empfindet, wenn sie bei anderen geschehen.“ D.h. wir empfinden über solche Dinge Mitleid, wenn sie einem anderen geschehen, vor denen wir uns fürchten, wenn sie uns selbst zu geschehen drohen. Allerdings ist die Symmetrie nicht vollständig, denn wir fürchten uns auch dann vor verderblichen und schmerzlichen Übeln, wenn sie uns verdientermaßen zu widerfahren drohen.

(3.) *Merkmal (iii.) als Grundlage für die Unterscheidung vom christlichen Begriff des Mitleids:* Das Merkmal (iii.) macht deutlich, dass Mitleid, obwohl es sich um eine auf den anderen bezogene Emotion handelt, eine gewisse Betroffenheit auf Seiten dessen erfordert, der das Mitleid empfindet: Mitleid kommt nur zustande, wenn man sich im Prinzip vorstellen kann, von derselben Art von Übel selbst betroffen zu sein. Dass hiermit ein Unterschied zur christlich geprägten Konzeption des Mitleids liegen könnte, haben schon Cope/Sandys (II 94) festgestellt: „the conception of general benevolence and love and duty to our fellow

creature is of modern and Christian origins and finds no place in Aristotle's System." Aber erst Schadewaldt (1955; ND 1960) hat diese Beobachtung in eine umfassende Theorie über den allgemeinen Charakter der tragischen Affekte bei Aristoteles eingebaut. In einer längeren begriffsgeschichtlichen Argumentation (1955, 131–136) möchte er zeigen, dass der deutsche Begriff ‚Mitleid' die „besondere Bedeutungstönung" durch das Christentum erhalten habe und im Humanismus des 18. Jahrhunderts „in Richtung auf das damals neu bewusst werdende Allgemein-Menschliche" (a.a.O., 134) erweitert wurde, so dass „‚Mitleid' ... zu jenem Universalsinn der Menschenliebe" (a.a.O.) werden konnte. Der so verstandene Begriff des Mitleids habe nun mit Aristoteles' ἔλεος nichts zu tun, was Schadewaldt u.a. an der Selbstbezogenheit des Aristotelischen Mitleidbegriffs festmacht; der ἔλεος sei vielmehr (a.a.O., 137) „ein naturhaft ungebrochener Elementaraffekt – der Affekt des *Jammers* und der *Rührung*, der den Menschen angesichts des Leidens eines anderen spontan überfällt – nicht ohne die mitgehende Befürchtung, dass ihm selbst Ähnliches widerfahren könne –, ihm das Herz weich macht und Tränen in die Augen treibt." Eine entsprechende Theorie vertritt Schadewaldt auch mit Blick auf den zweiten der beiden tragischen Affekte, die Furcht; vgl. dazu Anm. (1.1) zu 1382a21–27.

(3.1) *Zur Kritik an Schadewaldts Deutung:* Die Warnung von Schadewaldt – aber auch schon die von Cope/Sandys – vor einer christlich-humanistischen Kontaminierung des Aristotelischen Mitleidbegriffs ist grundsätzlich wichtig und berechtigt. Der in Merkmal (iii.) hervorgehobene Aspekt, dass das Mitleid im Wesentlichen mit der jeweils eigenen Gefährdung zu tun hat, dürfte so im christlichen geprägten Begriff keine Entsprechung von gleichrangiger Bedeutung haben. Natürlich enthält der Aristotelische ἔλεος nicht die Konnotation einer „edlen, hohen, religiös und humanitär universellen Verpflichtung" ((a.a.O., 141). Damit ist aber noch nicht gesagt, dass ein manifester Widerspruch zur Aristotelischen Definition des Mitleids gegeben wäre, insofern das christliche Liebes- und Mitleidsgebot gerade aus der Bemühung herrührt, beliebig andere *wie* einen Nächsten zu behandeln. *Diese* Bemühung ist dem Aristotelischen Moralverständnis natürlich fremd, aber das betrifft noch nicht den Mitleidsbegriff als solchen. Wenig überzeugend ist es außerdem, die Merkmale der christlich-humanistischen *Konzeption* des Mitleids an der Übersetzung ‚Mitleid' festzumachen. So kann die in der Popularmoral etablierte Intuition, jemand sei vom Anspruch auf Mitleid auszunehmen, wenn er sich Gefährdungen ausgesetzt hat, denen man sich selbst nicht aussetzen würde (die sich eher der aristotelischen als der christlichen Kriterien zu bedienen scheint), durch die Formulierung ausgedrückt werden, ‚der-und-der verdient das Mitleid nicht'. Aber selbst wenn man Schadewaldt eine unaufhebbar christliche Assoziation für den Ausdruck ‚Mitleid' zugestehen würde, bliebe die Übersetzung, die er anstelle dessen offeriert und die im deutschen Sprachraum eine erstaunliche Verbreitung gefunden hat, nämlich der Ausdruck ‚Jammer', unbrauchbar; denn anders als ‚Mitleid' impliziert ‚Jammer' noch nicht einmal, dass die betreffende Emotion auf einen anderen gerichtet ist, und erst recht nicht, dass es darin um ein unverdientes Unglück geht.

Im Hintergrund dieses missglückten Übersetzungsvorschlags steht Schadewaldts Theorie der „naturhaft ungebrochene[n] Elementaraffekte", auf denen die

Aristotelische Tragödientheorie beruhe. Daher führt Schadewaldt die Theorie der Elementaraffekte nicht für die ganze Palette an Emotionen, sondern nur für die beiden so genannten ‚tragischen Affekte' Furcht und Mitleid durch. Die mit dem Begriff der Elementaraffekte verbundene Auffassung über die Natur der Emotionen ist wiederum nur sinnvoll vor dem Hintergrund einer bestimmten Interpretation der κάθαρσις-Lehre, die weder konkurrenzlos noch unkontrovers ist (vgl. dazu Halliwell (1986) sowie Rapp (1998)). Wodurch sich ein Affekt in dieser Theorie zum Elementaraffekt qualifiziert, ist keineswegs klar. Die von Schadewaldt betonten Merkmale der Heftigkeit und der körperlichen Reaktionen definieren noch keine spezifische Theorie; dass Emotionen *auch* mit körperlichen Reaktionen verbunden sind, dürfte eigentlich in keiner ernst zu nehmenden Erklärung des Aristotelischen Emotionsbegriffs bestritten werden (vgl. auch die Vorbem. zu Kap. II 2–11). Wenn Schadewaldt hingegen die Ursprünglichkeit und Natürlichkeit hervorhebt, dann scheint er damit den Gegensatz zum Bereich des ‚ethisch-moralisch Gebrochenen' zu suchen. Zumindest für die Emotionen der *Rhetorik*, die Schadewaldt für seine Darlegung ausdrücklich benutzt, wäre das aber eine ganz unangemessene Zuordnung, denn das Gefüge der Emotionen, wie es in *Rhet.* II 2–11 entfaltet wird, setzt gerade eine strukturierte Gemeinschaft voraus, in der jeder weiß, was ihm selbst an sozialer Anerkennung zusteht und was sich andere daher ihm gegenüber herausnehmen dürfen. Gerade für die Emotion des Mitleids und ihre verschiedenen (in Kap. II 9 ausgeführten) Gegenstücke ist eine bestimmte Charakterformung notwendige Voraussetzung: Nur unter Personen mit grundsätzlich tugendhaftem Charakter und tugendhafter Einstellung werden dieselben Dinge als ‚verdient' oder ‚unverdient' angesehen werden. Insofern die Attribute ‚naturhaft' und ‚ursprünglich' solche Voraussetzungen in der moralischen Einstellung der Akteure ausschließen wollen, sind sie mit Blick auf Emotionen wie Mitleid, Entrüstung, Scham usw. unangebracht.

Insgesamt scheint Schadewaldts Erklärung von einer berechtigen Unzufriedenheit mit bestimmten moralpädagogischen Deutungen der Lehre von den tragischen Affekten auszugehen; jedoch stellt seine Konzeption der Elementaraffekte keineswegs die einzige Alternative dazu dar. Für die Emotion des Mitleids misst er den christlichen Anklängen, die mit dem deutschen Ausdruck möglicherweise gegeben sind, ein zu großes Gewicht bei, und meint, diese Emotion, weil sie nicht auf der christlich-humanitären Moral beruhen kann, von jedem moralischen Kontext unabhängig, d.h. zum ‚naturhaft, ursprünglichen Elementaraffekt', machen zu müssen. Darin liegt u.a. der Fehlschluss, dass das Merkmal (iii.) des Mitleids, das den Schmerz über das Unglück des anderen in Verbindung mit der eigenen Gefährdung bringt, eine moralische Bewertung dieser Emotion ausschließt. Zu einer gelungenen Kritik von Schadewaldts Auffassung vgl. auch Dilcher (1996).

b13 „Es sei …": Vgl. die Anm. zu 1360b14.

b13 „vermeintlich": Vgl. Anm. (3.) zu 1378a31–33.

b13–14 „verderblich oder schmerzlich": Vgl. die Definition der Furcht in II 5, 1382a21–27.

b15–16 „wenn es nahe scheint“: Vgl. das entsprechende Moment bei der Definition der Furcht in II 5, 1382a24f.

1385b19–1385b24 Weder die empfinden Mitleid, die sich völlig im Unglück befinden, denn weil sie meinen, schon alles erlitten zu haben, meinen sie, nichts Weiteres mehr erleiden zu können; das muss man aber nach Merkmal (iii.) der Definition, wenn man Mitleid empfinden soll. Noch empfinden die Mitleid, die sich ganz und gar im Glück befinden. Wenn man meint, alle Güter stünden zur Verfügung, dann erwartet man nicht, ein Unglück zu erleiden; das müsste man aber nach Merkmal (iii.) der Definition.

Dieser Topos macht Gebrauch von der Bestimmung der Bedingungen, unter denen man sich fürchtet bzw. nicht fürchtet; vgl. II 5, 1383a1–8: „Es meinen aber diejenigen, nichts zu erleiden, die sich entweder in großem Glück befinden oder zu befinden scheinen ... andererseits auch diejenigen, die schon alles Schreckliche erlitten zu haben meinen“.

b22–24 „wenn man nämlich meint, dass einem alle Güter zur Verfügung stehen ...“: Diese Einschätzung passt genau zum populären Glücksbegriff aus *Rhet.* I 5; vgl. dazu die Anm. (3.) zu 1360b18–31.

1385b24–1385b34 Auch die folgenden Topen beschreiben verschiedene Zustände, in denen man Mitleid empfindet, einfach durch die Anführung von solchen Zuständen, in denen man selbst etwas zu erleiden fürchtet, insofern dies ein notwendiges Merkmal des Mitleids war. Im Einzelnen erwartet man dann etwas zu erleiden,

- wenn man bereits etwas erlitten hat, aber nochmals davongekommen ist (1385b24f.),
- wenn man älter ist, weil man dann über vernünftige Einschätzung und Erfahrung verfügt (1385b25f.),
- wenn man schwach, eher feige oder gebildet ist, weil man sich dann die Dinge gut überlegt (1385b26–28),
- wenn man Eltern, Kinder oder eine Frau hat, weil denen solche Dinge zustoßen können (1385b28f.),
- wenn man weder (i.) sich in einer tapferen Emotion, wie Zorn oder Zuversicht befindet, noch (ii.) in einem übermütigen Zustand, noch (iii.) vor Angst außer sich ist, denn in Fall (i.) und (ii.) überlegt man nicht das Künftige und in Fall (iii.) ist man auf die eigene Emotion gerichtet (1385b29–34).

b25 „bereits erlitten haben und davongekommen sind“: Vgl. dazu II 5, 1383a27f.: „wenn man oftmals in schreckliche Situationen geraten und wieder entkommen ist“.

1385b34–1386a1 Weiterer Zustand, in dem man Mitleid empfindet: wenn man der Ansicht ist, dass es überhaupt tugendhafte Personen gibt. Wer das nämlich nicht meint, wird auch kein Unglück als unverdient ansehen.

(1.) Nach der Definition der Mitleids in 1385b13–19 wird Mitleid nur über unverdientes Unglück empfunden, insofern handelt es sich hierbei in der Tat um ein notwendiges Merkmal eines Zustandes, in dem man Unglück empfindet. In gewisser Weise scheint die Anführung dieses Merkmals aber auch etwas trivial: Wen möchte Aristoteles damit ausschließen? Misanthropische Leugner der Tugend? Moralphilosophische Skeptiker? Die Überlegung erinnert an den Begriff des Menschenfreundlichen (τὸ φιλάνθρωπον) in *Poetik* 1453a2f., wo es heißt, es sei nicht menschenfreundlich, wenn man für schlechte Menschen den Umschlag vom Unglück ins Glück darstellt. Dagegen liege eine menschenfreundliche Konstellation vor, wenn man zeigt, wie ein völlig schlechter Mensch den Umschlag vom Glück ins Unglück erlebt.

(2.) Der Topos bedient sich einer für die Aristotelische Tragödientheorie typischen Verknüpfung: Ein unverdientes, mitleiderregendes Unglück kann es nur beim Tugendhaften geben (vgl. dazu *Poetik* 13), daher handelt auch die Tragödie allgemein über Menschen, die besser sind als wir (vgl. *Poetik* 2, 1448a16–18). Wenn der Tugendhafte ein Unglück durch eigenes Tun erleidet, dann aufgrund eines Fehlers (vgl. zum Fehler die Anm. (2.) 1372b16–18), nicht aufgrund eines Unrechts. Wer umgekehrt durch ein Unrecht ein Unglück erleidet, ist nicht bemitleidenswert, kann aber, wenn er ein Unrecht begeht, auch kein Tugendhafter sein (vgl. dazu die Anm. zu 1374a9–17)

(3. Nach ω und Anonymos wäre der ganze Abschnitt in Anschluss an „dass sie künftig etwas erleiden werden" in Zeile 1385b32 zu lesen, wo er ganz und gar nicht hinzugehören scheint. Kassel folgt daher der Verschiebung des Abschnitts durch Kayser (1870) an die vorliegende Stelle. Allerdings unterbricht er auch hier einen Gedanken, denn der folgende Abschnitt 1386a1–3 fährt damit fort, Zustände zu beschreiben, in denen man deshalb zum Mitleid bereit ist, weil man damit rechnet, etwas zu erleiden.

1386a1–1386a3 Weiterer Zustand, in dem man Mitleid empfindet: nicht nur, wenn man meint, dass einem entsprechende Übel widerfahren, sondern auch dann, wenn man sich daran erinnert, dass einem solche Übel widerfahren sind, oder wenn man es für die Zukunft erwartet.

Mit der Beschreibung dieses Zustandes greift Aristoteles im Grunde nur das in 1385b17 ohne Zeitbezug gegebene Merkmal, man müsse ‚der Meinung sein (οἴεσθαι), dass ...', wieder auf, um sie für die Erwartung von Zukünftigem und die Erinnerung an Vergangenes zu differenzieren. Das entspricht einem im Zusammenhang mit der Bestimmung der Lust in I 11 eingeführten Verfahren; vgl. dazu die Anm. zu 1370a27–35.

1386a3–1386a11 Hier beginnt die Aufzählung und Beschreibung von Dingen, über die man Mitleid empfindet. Nach dem Merkmal (i.) aus der Definition in 1385b13–19 ist klar, dass es sich dabei um Widerfahrnisse anderer handeln wird, die „verderblich und schmerzlich" sind. Obwohl die vorliegende Stelle insofern sprachlich unklar bleibt, als sie mit einem Begründungssatz („Denn was vom Schmerzlichen ...") beginnt und nur die Merkmale der Definition zu zitieren scheint, werden im Einzelnen folgende Dinge als mitleiderregend identifiziert:

- was vom Schmerzlichen und Betrüblichen verderblich ist, wie z.B. Todesfälle, Misshandlungen, körperliche Leiden, Alter, usw.,
- was zerstörend ist,
- was durch Zufall geschieht und bedeutend ist, wie z.B. Hässlichkeit, Schwachheit und Verkrüppelung, usw.

(1.) Die sprachliche Verschlungenheit („Denn was vom Schmerzlichen …") rührt wohl daher, dass Aristoteles damit die Bemerkung „ist aus der Definition offenbar" begründend aufgreifen möchte. Letztlich scheint er nur sagen zu wollen, dass von den entweder schmerzlichen oder verderblichen Dingen, die schon durch die Ausgangsdefinition bestimmt sind, erstens die betrüblichen, zweitens die zerstörenden und drittens die auf Zufall beruhenden mitleiderregend sind. ‚Was durch Zufall geschieht' kann nämlich nicht schon als solches mitleiderregend sein (auch das Glückhaben würde nämlich dazu zählen; vgl. die Anm. zu 1361b39–1362a12); deswegen muss vorausgesetzt sein, dass von schmerzlichen usw. Dingen die Rede ist.

(2.) Zum Zufall vgl. die Anm. zu 1369a32–35.

a5 „vom Schmerzlichen und Betrüblichen verderblich (τῶν λυπηρῶν καὶ ὀδυνηρῶν φθαρτικά)": Kassel athetiert einem Vorschlag von Vahlen folgend „φθαρτικά". Das scheint jedoch ein Fehlgriff zu sein, weil in Zeile a7 „φθαρτικά" eigens erläutert wird. Ob sich „φθαρτικά", wie Vahlen meint, hinter „zerstörend (ἀναιρετικά) in Zeile a6 besser ausmachen würde, ist ebenfalls fraglich. Offenbar wären die Zweifel an dieser Stelle behoben, wenn man anstelle des überlieferten Textes „τῶν λυπηρῶν καὶ φθαρτικῶν ὀδυνηρά" lesen würde; andererseits könnte Aristoteles tatsächlich mit „φθαρτικά" – jetzt im Unterschied zur Ausgangsdefinition – eine Teilmenge der „λυπηρῶν" (nachträglich expliziert durch ein blasses „ὀδυνηρῶν") isolieren wollen.

a11 „Verkrüppelung (ἀναπηρία)": Hier folgt Kassel **β** und Anonymos gegen **A**, worin „ἀναπειρία" überliefert ist.

1386a11–1386a13 Weitere Dinge, worüber man Mitleid empfindet: Wenn ein Übel aus etwas entsteht, woraus ein Gut hätte entstehen sollen, besonders wenn dies oft geschieht.

Der Topos folgt keinem systematischen Gesichtspunkt, so dass Aristoteles ein bestimmtes Beispiel vor Augen zu haben scheint, das er aber nicht nennt.

a12 „sein (ὑπάρξαι)": Die Handschriften überliefern hier „πρᾶξαι"; Kassel folgt einer Konjektur von Vahlen.

1386a13–1386a14 Weitere Dinge, über die man Mitleid empfindet: wenn sich ein beabsichtigtes Gut erst ergibt, wenn der Betreffende schon gestorben ist.

Der Topos ist offenbar auf das Diopeithes-Beispiel zugeschnitten. In Zeile 1386a15f. hängt Aristoteles noch eine Bemerkung an, die den letzten und den vorliegenden Topos noch weiter differenziert, ohne diese aber unverständlich wäre: Demnach ist es auch mitleiderregend, wenn jemand aus einem solchen Gut keinen Genuss hat (ähnlich dem, der schon gestorben ist, wenn er das Gut erhält).

a14 „wie zum Beispiel dem Diopeithes ...“: Offenbar handelt es sich um den Athener Strategen Diopeithes, der im Jahr 343 v. Chr. Siedler in die Thrakische Chersonesos brachte und dadurch einen Konflikt zwischen Philipp II. von Makedonien und den Athenern verursachte. In zwei im Jahr 341 v. Chr. gehaltenen Reden verteidigt Demosthenes das Vorgehen von Diopeithes, so dass dieser frühestens gegen Ende des Jahres 341 gestorben sein kann. Somit handelt es sich um eines der spätesten Ereignisse, auf die in der *Rhetorik* angespielt wird; vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3.

a14 „vom König (παρὰ βασιλέως)“: „Βασιλεύς“ ist (ohne Definit-Artikel) die feststehende Bezeichnung für den Persischen Großkönig. Zur Zeit des geschilderten Vorfalls war das Ochos (Artaxerxes III.).

1386a16–1386a24 Die Personen, denen gegenüber man Mitleid empfindet, dürfen einem nicht zu nahe stehen; dann nämlich wäre die Situation schrecklich und nicht mitleiderregend.

Diese Bestimmung greift aus der Ausgangsdefinition des Mitleids indirekt die Formulierung „dass man es selbst oder einer der Seinigen“ wieder auf, aus der hervorgeht, dass hinsichtlich des Mitleids das Unglück enger Angehöriger dieselbe Rolle spielt wie das eigene Unglück. Mitleid erfordert daher immer eine Person, deren Unglück nicht als Teil des eigenen Unglücks betrachtet werden kann. Der Emotion ist es also wesentlich, dass sie einem *fremden* Unglück gilt, von dem der Mitleid Empfindende nicht selbst betroffen ist.

a19–21 „Deswegen hat auch Amasis ...“: Der Vorfall, auf den Aristoteles hier anspielt, wird von Herodot (*Historiae* III 14) ausführlich geschildert, jedoch nicht vom Ägyptischen König Amasis, sondern von dessen Sohn Psammetichos (bei Herodot: „Psammenitos“ genannt): Nachdem sich die Ägypter bei Memphis dem Perser Kambyses ergeben mussten, lies Kambyses erst die Töchter der Ägypter in der Kleidung von Sklaven am besiegten König vorbeiführen, danach lies er den Sohn von Psammenitos sowie zweitausend weitere junge Ägypter zur Hinrichtung abführen. Psammenitos soll dabei nur den Blick zum Boden gesenkt haben. Als er aber einen alten Freund, der um seinen Besitz gekommen war, beim Betteln sah, soll er laut aufgeheult haben. Als ihn Kambyses daraufhin fragen ließ, warum er sich so verhalte, soll er gesagt haben: „Sohn des Kyros, das eigene Leid (οἰκήια) war zu groß, als dass ich darüber hätte in Tränen ausbrechen können, das Leid des Gefährten aber war der Tränen wert, welcher aus vielfältigem Vermögen vertrieben worden und auf der Schwelle zum Alter an den Bettelstab gekommen ist.“

Was die Verwechslung von Amasis und Psammenitos angeht, so erwägt Petrus Victorius noch, ob Aristoteles eine abweichende Überlieferung derselben Geschichte vorgelegen haben könnte, während Spengel (236) und Cope/Sandys (II 103) davon ausgehen, dass Aristoteles, wie es bei ihm häufiger vorkommt, falsch aus dem Gedächtnis zitierte bzw. berichtete (‚μνημονικὸν ἁμάρτημα‘). So legt Aristoteles zum Beispiel in *EN* II 9 (1109a32) einen Ausspruch des Odysseus der Kalypso in den Mund (vgl. Homer, *Odyssee* XII, 219f., als Vorlage kommt auch XII, 108f. in Frage, wo aber wiederum nicht Kalypso, sondern Kirke spricht).

a22–24 „und ist oftmals dem Gegner von Nutzen“: Nämlich dem rhetorischen

Kontrahenten dessen, der Mitleid zu erzeugen versucht bzw. seine Überzeugungsbemühung auf das Mitleid der Entscheidungsträger gründet, denn durch den Nachweis von Schrecklichem kann das Aufkommen von Mitleid unterbunden bzw. vorhandenes Mitleid beseitigt werden.

a23 „⟨nämlich nicht (οὐ γάρ)⟩“: Von Kassel aufgrund einer Konjektur von Vahlen gegen die Überlieferung ergänzt.

1386a24–1386a26 Personen, denen gegenüber man Mitleid empfindet: wer einem in bestimmten Hinsichten, wie Charakter, Abstammung usw., ähnlich ist, denn das Unglück solcher scheint einem auch selbst eher zukommen zu können.

Vgl. dazu II 5, 1383a10–12, wo Aristoteles zur Erregung von Furcht empfiehlt: „und man muss zeigen, dass Ähnliche es erleiden oder schon erlitten haben“.

1386a26–1386a28 Der Topos macht eine allgemeine Voraussetzung explizit, die schon dem letzten Abschnitt zugrunde gelegen hat: Wenn Dinge, vor denen man sich selbst fürchtet, anderen geschehen, dann empfindet man darüber Mitleid. Deshalb wird man auf die Behandlung furchterregender Dinge in II 5 zurückverwiesen.

Dem Wortlaut nach ist hier von mitleiderregenden Dingen, nicht von bemitleidenswerten Personen die Rede, so dass dieser Hinweis genau genommen nicht hierher passt. Jedoch kann man durch eine geringfügige Umformung auch eine Beschreibung bemitleidenswerter Personen erhalten: ‚Wem das geschieht, wovor wir uns für uns selbst fürchten, den bemitleiden wir.‘

1386a28–1386a34 Wodurch Personen in höherem Maße bemitleidenswert erscheinen: wenn Personen ihren Auftritt durch Gesten, Stimme, Kleidung und durch die Art des mündlichen Vortrags so verstärken, dass das betreffende Übel nahe zu sein scheint.

(1.) *Eine kunstfremde Praktik:* Der Grundsatz, der hier angewandt wird, ist schon in der Definition des Mitleids verankert: ‚Übel, das verderblich oder schmerzlich ist, ... und von dem man erwarten kann, dass man es selbst oder einer der Seinigen erleidet, und dies ist der Fall, *wenn es nahe scheint*‘. Weil die offizielle Theorie der Emotionserregung darin besteht, dass der Redner furchterregende, mitleiderregende usw. Konstellationen nachweist, liegt hier in jedem Fall eine Ausnahme vom ‚offiziellen‘ Verfahren vor; insofern Aristoteles in *Rhet.* I 2 die kunstgemäßen Verfahren ausdrücklich dadurch definiert, dass sie durch die Rede zustande gebracht werden müssen (vgl. die Anm. zu 1355b35–1356a1), liegt hier sogar eindeutig eine kunstfremde Praktik vor (vgl. Aristoteles' Kritik an solchen Praktiken Anm. (1.) zu 1354a11–31). Obwohl hier eine Abweichung vom üblichen Schema (‚aufgrund welcher Dinge – wem gegenüber – in welchem Zustand‘) vorliegt und eine Praktik formuliert wird, die weder zur Beschränkung der ersten beiden Bücher auf den Gedanken (vgl. Anm. (2.) zu 1403a34–b2) noch im engeren Sinn zu der kunstgemäßen Vorgehensweise passt, geht Aristoteles auffallenderweise nicht zu einer anleitenden Formulierung über, sondern behält den deskriptiven Stil bei; daher bleibt offen, ob Aristoteles das Verfahren empfiehlt oder nur die Wirkung einer bekannten Praxis durch Anwendung seiner eigenen, systematischen Analyse des Mitleids beschreibt.

(2.) *Vorverweis auf das Thema von Rhet. III 1:* Dieser Abschnitt enthält den einzigen Verweis von *Rhet.* I & II auf den mündlichen Vortrag (ὑπόκρισις), dessen Behandlung in *Rhet.* III 1 im Zusammenhang mit der sprachlichen Form kurz diskutiert, dann aber wegen des überwiegend kunstfremden Charakters abgelehnt wird (vgl. die Anmerkungen zu 1403b18–27, 1403b27–35, 1403b35–1404b8). Auch der im vorliegenden Abschnitt kurz erwähnte Einsatz der Stimme wird dort angesprochen (vgl. 1403b27–35). Außerdem fällt im vorliegenden Abschnitt das einzige Mal außerhalb von Buch III ein Ausdruck, der für die Bewertung der sprachlichen Form in *Rhet.* III zentral wird: das Vor-Augen-Führen; vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1411b24–31.

(3.) *Kleidung:* Ein Hinweis auf eine von der Kleidung des Redners ausgehende Wirkung findet sich außerdem in *Ath. pol.* 28, 3 mit Blick auf das anstößige Verhalten des Kleon.

a32 „durch die Kleidung (ἐσθῆσι)“: Kassel liest hier mit A „αἰσθήσει“, F überliefert „ἐσθήτι“; die Übersetzung schließt sich hier der von Ross u.a. übernommenen Konjektur Spengels an.

1386a34–1386b6 Wodurch Dinge in höherem Maße Mitleid erregen können: wenn man sie durch Zeichen oder Zeugnisse als nahe bevorstehend oder gerade erst geschehen darstellt.

Hier wird für mitleiderregende *Dinge* vom selben Prinzip Gebrauch gemacht, wie im vorausgegangenen Abschnitt für bemitleidenswerte Personen; alles, was daher in Anm. (1.) zum vorigen Abschnitt gesagt wurde, gilt auch hier. Die Verwendung von Zeichen/Anzeichen für die eine Emotion erregenden Dinge, ist auch für die Emotion der Furcht in II 5, 1382a27–32, belegt.

b2 „deswegen (διὰ τοῦτο)“: Dies entspricht der Überlieferung nach **A**, während **β** „διὰ τὸ αὐτό“ liest.

b2 „[und die Handlungen (καὶ τὰς πράξεις)]“: Kassel hält diesen von den Handschriften einheitlich überlieferten Zusatz für eine fremde Einfügung, Thurot (1861, 307) schlägt eine Umstellung vor „Worte“ in Zeile b3 vor.

b5–6 „alles dies ... nahe erscheint“: Nach **ω** steht dieser Satz erst in Zeile b7 vor „weil sie unverdientermaßen ...“. Die Verschiebung dieser Zeile hat Kassel vorgenommen.

1386b6–1386b8 In höchstem Maße mitleiderregend ist, wenn tugendhafte Personen ein derartiges Übel erleiden.

Vgl. die Anmerkungen (1.) und (2.) zu 1385b34–1386a1.

Kapitel 9

Die Emotion Entrüstung (νέμεσις). Außerdem werden weitere Emotionen eingeführt, die auf unterschiedliche Weise dem Mitleid entgegengesetzt sind.

Inhalt: Dem Mitleid ist die Entrüstung entgegengesetzt (1386b9–16). Entrüstung und Neid: Unterschiede und Gemeinsamkeiten (1386b16–25). Entgegengesetzte Emotionen zu Mitleid und Entrüstung (1386b25–33). Neid und Schadenfreude sind Zeichen desselben Charakters (1386b33–1387a5). Entrüstung. Güter, über die man nicht entrüstet sein kann (1387a5–16). Personen, über die man entrüstet ist (1387a16–32). Dinge, derentwegen man entrüstet ist (1387a32–b4). Zustand, in dem man entrüstet ist (1387b4–14). Zusammenfassung und rhetorische Anwendung (1387b14–20).

Anmerkungen

1386b9–1386b12 Der Empfindung von Schmerz über unverdiente Unglücksfälle ist die Empfindung von Schmerz über unverdientes Wohlergehen entgegengesetzt. Daher ist dem Mitleid die Entrüstung entgegengesetzt. Dies ist auch die Definition des Entrüstetseins: Schmerzempfinden über ein vermeintlich unverdientes Wohlergehen.

(1.) *Verhältnis zum Mitleid:* Die Bestimmung der Entrüstung ist offenbar als Spiegelbild zur Mitleidsdefinition (vgl. dazu 1385b13–19) für den Fall unverdienten Wohlergehens gedacht, weswegen Aristoteles bei der Bestimmung dieser Emotion auch einigermaßen lax zur Sache geht. Anders als beim Mitleid fällt hier jedoch das Kriterium weg, das das unverdiente Wohlergehen direkt in eine Relation zu dem Entrüsteten setzt.

(2.) *Die Definition der Entrüstung in den Ethiken*: Mit der Einschätzung aus 1386b12–16, dass die Entrüstung Zeichen eines guten Charakters sei, teilen die *Ethiken* die positive Einschätzung der Entrüstung, die dort allerdings als eine nach dem *mesotês*-Schema konstruierte Tugend zwischen zwei Formen der Verfehlung in Erscheinung tritt. Die *Ethiken* stimmen mit *Rhet.* II 9 außerdem in der Zuständigkeit der Entrüstung für das unverdiente Glück/Wohlergehen überein, fügen aber außerdem den Schmerz über unverdientes Unglück hinzu (also die Zuständigkeit des Mitleids in der *Rhetorik*). Zwischen welchen Verfehlungen die Entrüstung einzuordnen ist, ist zwischen *EE* und *EN* kontrovers. Nach *EE* II 3, 1221a3, steht die νέμεσις zwischen dem Neid und einer namenlosen Verfehlung. Während der Neid hierbei ein Schmerz über das verdiente Wohlergehen anderer ist, besteht die namenlose Verfehlung nach *EE* III 7, 1233b20–22, in der Freude über unverdientes Unglück. In *EN* II 7, 1108a36–b6, dagegen befindet sich die Entrüstung in der Mitte zwischen Neid und Schadenfreude (ἐπιχαιρεκακία). Als Schmerz über das unverdiente Glück ist der Entrüstung der Neid als Schmerz „über alles" (d.h. wohl: über jede Art von Glück/Wohlergehen) entgegengesetzt, als Schmerz über das unverdiente Unglück (also der Rolle des Mitleids in der *Rhetorik* und der zweiten Rolle der νέμεσις in den *Ethiken*) ist der Entrüstung die Schadenfreude,

die in der Freude über dieselben Dinge besteht, entgegengesetzt. – Bei allen Entsprechungen bleibt aber zu bedenken, dass die Entrüstung in der *Rhetorik* eine Emotion ist, während sie als Tugend in den Ethiken als ἕξις, als Charaktereigenschaft, angesehen wird. Für weitere vergleichende Betrachtungen hinsichtlich der Entrüstung vgl. Anm. (2.) zu 1386b25–33. Vgl. zum Thema auch Coker (1992).

b11 „aufgrund desselben Charakterzugs": Vgl. unten die Anm. zu 1386b12–16.

b12 „Wohlergehen": Zum Begriff der εὐπραγία bzw. εὐπραξία vgl. die Anm. (1.1) zu 1360b14–18.

1386b12–1386b16 Beide Empfindungen – Mitleid und Entrüstung – sind Zeichen eines guten Charakters.

(1.) Während bei der Behandlung der meisten Emotionen unausgesprochen blieb, dass die Empfindung der betreffenden Emotion auf bestimmten charakterlichen Voraussetzungen beruht, wird hier damit begonnen, klar auf solche Voraussetzungen im Charakter der betroffenen Personen hinzuweisen, nämlich durch die Unterscheidung zwischen den Emotionen eines tugendhaften und eines schlechten Charakters (diese Unterscheidung bleibt für alle in den Kapiteln II 9–11 behandelten Emotionen bestimmend).

(2.) *Durchschnittliche und besondere Tugend:* Es mag nun überraschen, dass sich Aristoteles hier ausführlich über Emotionen tugendhafter Personen auslässt, wo es doch in diesen Kapiteln vorzüglich um die Emotionen der Zuhörer gehen soll und Aristoteles sonst nicht gerade von einem moralisch hochstehenden Auditorium auszugehen scheint (vgl. Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8). Die Lösung für dieses Problem dürfte die sein, dass man in Zusammenhängen wie diesem nicht gleich an den hoch angesetzten Tugendbegriff der *Ethiken* wird denken dürfen; die dort beschriebene Tugend wird in vollem Umfang offenbar nicht von sehr vielen erreicht. Von *dieser* Tugend heißt es ausdrücklich, sie sei schwierig zu erreichen (*EN* 1106b31f., 1109a34) und selten (1109a29). Dagegen gibt dieses Höchstmaß an Tugend nicht den Maßstab für den gewöhnlichen Bürger ab, wie etwa der Tugendbegriff aus *Politik* III 4 zeigt. Für den vorliegenden Zusammenhang reicht es aus, dass jemand im Prinzip auf der ‚richtigen' Seite steht, um als Tugendhafter zu gelten: Er muss über unverdientes Unglück Schmerz und keine Freude empfinden und er muss richtig einschätzen können, was er für sich selbst beanspruchen darf und was anderen zusteht. Grundsätzlich auf der richtigen Seite steht jeder, der nicht ungerecht ist (im Sinne der Kapitel I 12 und 13). Man könnte hierbei von einer ‚durchschnittlichen' Tugend sprechen.

b13 „man muss (δεῖ)": D. h., man ‚muss' im Sinne der Tugend, bzw. wenn man tugendhaft und nicht schlecht sein will; vgl. dazu etwa *EN* IX 8, 1169a15f.: „Beim Schlechten passt das, was er tun muss, nicht zu dem, was er tut; der Tugendhafte tut auch das, was er tun muss." Zur weiteren Auseinandersetzung mit dem Ausdruck „man muss" vgl. die Anm. zu 1360b12f.

1386b16–1386b20 Ist nicht der Neid in gleicher Weise dem Mitleid entgegengesetzt? Nein, denn er ist von der Entrüstung unterschieden. Er ist zwar wie diese (i.) ein beunruhigender Schmerz (λύπη ταραχώδης) und (ii.) auf das Wohlergehen

gerichtet, jedoch nicht wie die Entrüstung auf das unverdiente Wohlergehen, sondern auf das Wohlergehen der Gleichen und Ähnlichen.

Vgl. zur Definition des Neides II 10, 1387b21 ff.

1386b20–1386b25 Gemeinsamkeit von Entrüstung und Neid: Die Beunruhigung bei beiden Emotionen besteht wegen des Nächsten selbst und nicht aus der Erwartung, dass sich eine Veränderung zum Schlechten hin für einen selbst ergeben könnte (dann wäre es Furcht).

1386b25–1386b33 So wie sich Entrüstung und Mitleid entgegengesetzt zueinander verhalten, so gibt es auch noch jeweils Emotionen, die dem Schmerz der Entrüstung und des Mitleids entgegengesetzt sind; alle diese Emotionen sind sich jedoch nicht so entgegengesetzt, dass sie Emotionen entgegengesetzter Charaktere wären, sondern sie sind alle Ausdruck desselben (hier: guten) Charakters. Schematisch lassen sich diese vier Emotionen so darstellen:

Schmerz über	unverdientes	Unglück:	Mitleid
Freude über	verdientes	Unglück:	namenlose Emotion$_1$
Freude über	verdientes	Glück:	namenlose Emotion$_2$
Schmerz über	unverdientes	Glück:	Entrüstung

(1.) Die erste namenlose Tugend ist keine ‚Schadenfreude', sondern die (für Aristoteles) positiv zu bewertende Empfindung, die ein Tugendhafter in Anbetracht etwa der verdienten Strafe eines Mörders hat. Zur Schadenfreude vgl. unten, Abschnitt 1386b33–1387a5.

(2.) Hans v. Arnim (1927, 78) hat diesem Textstück erhebliche Beachtung für die Frage nach der Entstehung der *mesotês*-Definition der Tugenden geschenkt: „Diese Stelle zeigt, dass Aristoteles, als er die Rhetorik schrieb, noch gar nicht daran dachte, so wie er es in den drei Ethiken tut, die *mesotês*-Lehre auf die πάθη anzuwenden. Denn die Identifikation des φθονερός und des ἐπιχαιρέκακος, die in den Ethiken die zur νέμεσις als ὑπερβολή und ἔλλειψις gehörigen Extreme vorstellen sollen, führt ja diesen Gedanken ad absurdum." Daraus schließt er auf die zeitliche Priorität der *Rhetorik* vor allen drei *Ethiken*; vgl. (a.a.O., 88): „Als Aristoteles dies schrieb, hatte er die μεσότης noch nicht zum Grundprinzip seiner Tugendlehre gemacht. Für die durch die Topik uns erschlossene Frühzeit der aristotelischen Ethik, die der Rhetorik noch vorausliegen muss, kann also bestimmt die *mesotês*-Lehre nicht angenommen werden." – Worauf von Arnim hier zu Recht hinweist, ist, dass die vorliegende Bestimmung die *mesotês*-Lehre nicht anwendet; was seine weiter gehenden Folgerungen betrifft, vgl. die Anm. (2.1) zu 1366b9–22 und (1.2.2.1) zu 1404b1–5.

(3.) Die namenlose Emotion$_1$ und die namenlose Emotion$_2$ werden in *EE* III 7, 1233b25, kurz erwähnt durch die Bemerkung: „... Schmerzempfindung über unverdientes Unglück und Wohlergehen, *und Freude über verdientes*". Die namenlosen Emotionen werden dort in derselben Mitte angesiedelt, in die auch der Schmerz über unverdientes Glück und Unglück gehört, so dass beide demjenigen zufallen, der auch die ‚gerechte Entrüstung' empfindet.

b29–30 „man muss sich ... freuen“: Vgl. dazu die Anm. zu 1386b13. Zum Grundsatz, dass der Tugendhafte nicht an den richtigen Taten allein erkannt wird, sondern außerdem die richtigen Emotionen haben *muss*, vgl. *EN* II 2, 1104b3ff.

1386b33–1387a5 Dem Neid dagegen korrespondiert die Schadenfreude; denn es ist Zeichen desselben Charaktertyps, Schmerz über ein vorhandenes Wohlergehen zu empfinden und Freude über den Verlust desselben. Damit ist beiläufig die Schadenfreude definiert: Freude über das Unglück von Gleichen und Ähnlichen.

Vgl. dazu Abschnitt II 10, 1388a23–25. Zur Schadenfreude in *EN* vgl. oben die Anm. (2.) zu 1386b9–12.

b33 „Zeichen desselben Charakterzugs“: Vgl. dazu die Anmerkungen zu Abschnitt 1386b12–16.

1387a5–1387a8 Nach diesen Gegenüberstellungen ist das erste näher zu behandelnde Thema das Entrüstetsein, das nach dem üblichen Schema (wem gegenüber man entrüstet ist, aufgrund welcher Dinge, in welchem Zustand) abgehandelt werden soll.

1387a8–1387a16 Aus der Bestimmung des Entrüstetseins ist klar, dass man nicht über alle Güter entrüstet sein kann: Man ist über Güter wie Reichtum, Macht usw. entrüstet, nicht aber über Tugend.

(1.) Das unverdiente Wohlergehen aus der Definition des Entrüstetseins wird in diesem Abschnitt ohne Umstände als ‚unverdienter Besitz von Gütern‘ übersetzt, was die populäre Glückskonzeption aus *Rhet.* I 5 ganz treffend wiedergibt (vgl. die Anm. (3.) zu 1360b18–31). Obwohl auch Tugend zu den Gütern gehört, kann Tugend nicht der Gegenstand der Entrüstung sein, weil es auch abwegig wäre zu sagen, jemand habe seine Tugend nicht verdient. Aristoteles selbst begründet den Ausschluss der Tugend jedoch damit, dass man auch niemanden für das Gegenteil der Tugend, die Schlechtigkeit, bemitleidet.

(2.) Dass man nicht über die Tugend, sondern über Güter wie Reichtum und Macht, denen nur die Guten würdig sind, entrüstet ist, scheint klar: dann fährt der Text aber fort: „Güter ..., deren ... nur die Guten würdig sind und die, welche die Güter von Natur aus haben, wie zum Beispiel edle Herkunft, Schönheit und was es dergleichen sonst noch gibt“. Das würde bedeuten, dass auch die von der Natur Begünstigten – ebenso wie die Tugendhaften – Güter wie Reichtum und Macht verdienen. Dieser Gedanke ist nicht völlig abwegig, zumal die folgenden Abschnitte die Auffassung explizieren, dass das seit langem und von Natur aus Bestehende als gerechtfertigt erscheint; unpassend bleibt jedoch, dass bei den von Natur aus Begünstigten der Besitz von Schönheit usw. als gerechtfertigt erscheinen würde, und nicht so sehr der Besitz nicht-natürlicher Güte. Was man in diesem Zusammenhang also erwarten würde, ist (wie schon Petrus Victorius und Cope/Sandys richtig bemerkt haben) die Feststellung, dass der Besitz der von Natur aus zukommenden Güter von den Objekten der Entrüstung ebenso ausgenommen ist wie die Tugenden. Einen Weg, wie diese Feststellung dem Text zu entnehmen wäre, hat Roemer durch folgende Konjektur aufgezeigt: Er ersetzt die überlieferten Worte „καὶ οἱ τὰ φύσει ἔχοντες ἀγαθά (und die, welche die Güter von Natur aus haben)“ durch „οὐδ᾽ εἰ ... ἔχουσιν (und nicht wenn sie die Güter von Natur

aus haben)". Gegen eine solche Anpassung des Textes an die – für die Emotion der Entrüstung berechtigte – Lesererwartung spricht jedoch der Umstand, dass bei der Definition des Neides ausdrücklich auf die Güterliste des vorliegenden Abschnitts zurückverwiesen wird und es keinen wichtigen Grund gibt anzunehmen, dass die natürlichen Güter nicht Gegenstand des Neides sein könnten.

1387a16–1387a21 Personen, über die man entrüstet ist: wer ein betreffendes Gut, wie Reichtum, Macht usw., erst seit kurzem besitzt.

(1.) Das hierfür verwendete Argument, dass das seit langem Bestehende einem natürlichen Zustand gleichkomme, wird schon in Abschnitt 1370a5–9 gebraucht, um zu begründen, warum die Gewohnheit angenehm ist. Gemeint ist hier natürlich nicht, dass man notwendigerweise über den entrüstet ist, der ein solches Gut erst kürzlich erworben hat, vielmehr ist gemeint, dass sich überhaupt nur bei solchen die Frage stellt, ob sie diese Güter verdientermaßen erlangt haben (bei denen, die solche Güter schon immer zu besitzen scheinen, tritt die Länge der Zeit an die Stelle der Berechtigung).

(2.) Daher (wegen Anm. (1.)) darf man auch die Formulierung, man sei über solche Dinge „μᾶλλον entrüstet", nicht wie üblich als „mehr, in höherem Maße entrüstet" übersetzen (wodurch nur die schon vorhandene Entrüstung gesteigert würde); vielmehr geht es darum, dass man *eher* solchen gegenüber entrüstet ist. – Die Frage, ob „μᾶλλον" bei der Beschreibung der Emotionen durchgehend mit „eher" statt mit „mehr" und „μάλιστα" mit „am ehesten" statt mit „am meisten" zu übersetzen ist, lässt sich auf dieser Grundlage aber noch nicht entscheiden; hier ist mit einer prinzipiellen Mehrdeutigkeit zu rechnen.

a20–21 „Ebenso aber verhält es sich bei den Herrschenden ...": Nämlich ebenso wie bei den zuvor genannten Reichen; auch bei diesen Gütern erwecken diejenigen mehr Entrüstung, die das betreffende Gut erst kürzlich erworben haben.

1387a22–1387a27 Weitere Personen, über die man entrüstet ist: wer aufgrund der im letzten Abschnitt genannten, erst kürzlich erworbenen Güter noch weitere Güter erlangt, wie der Neureiche, der wegen des Reichtums zu politischer Macht gelangt.

(1.) Dieser Topos, der lediglich eine Differenzierung des vorangegangenen Abschnitts enthält, scheint speziell auf die Verbindung von unverdient erlangtem Reichtum und dem darauf gründenden Machterwerb zugeschnitten zu sein, auch wenn betont wird, dass es sich bei den anderen Gütern gleich verhalte. Auch die Begründung folgt dem Schema des letzten Abschnitts: was sich schon immer so-und-so verhält, scheint in Wahrheit, d.h. zu Recht, so zu sein, während bei einem erst kürzlich erworbenen Gut sich noch die Frage stellt, ob dieses Gut dem Betreffenden auch zusteht.

(2.) Vgl. hierzu auch II 16, 1391a12f.: Die Reichen meinen, sie verdienten es aufgrund ihres Reichtums zu herrschen.

1387a27–1387a32 Man ist entrüstet, wenn solche Personen solche Dinge erlangen, die ihnen nicht angemessen sind oder die sie nicht verdienen. Auf diese Weise kann auch eine gute Person zum Ziel der Entrüstung werden, wenn nämlich das betreffende Gut nicht angemessen ist.

Das Modell der gerechten Verteilung, das im Hintergrund dieser Emotion steht, wird hier so angewandt, dass nur der Besitz derjenigen Güter verdient ist, der mit dem Bereich einer jeweils erbrachten Leistung übereinstimmt: wer im Bereich der Tapferkeit mehr geleistet hat als andere, verdient schöne Waffen, aber keine besonders schöne Leier, wer Besonderes im Leierspiel geleistet hat, verdient keine schönen Waffen, usw.

a30 „herausragende (διαφέροντες)": Überliefert nach **β** und Anonymos, **A** liest „ἁρμόττοντες".

1387a32–1387a35 Weitere Personen, über die man entrüstet ist: wer als Schwächerer den Stärkeren herausfordert und mit ihm streitet, besonders wenn beide im selben Bereich konkurrieren.

Warum ist das entrüstend? Weil der Schwächere etwas beansprucht, was ihm nicht zusteht. Verdient hat der Schwächere gegenüber dem Stärkeren nur, was dieser ihm lässt oder das proportional zu seiner Schwäche Geringere.

a32 „Auch dass der Schwächere mit dem Stärkeren streitet": Der übersetzte Text lautet: „καὶ ⟨τὸ⟩ τὸν ἥττω τῷ κρείττονι ἀμφισβητεῖν"; dabei geht „⟨τὸ⟩" auf eine Konjektur von Ross zurück.

a33 „am meisten bei denen, die im selben Bereich (konkurrieren)": Gemeint ist, dass der Schwächere und der Stärkere sich beide etwa im Bereich der Tapferkeit messen. Die Formulierung korrespondiert der Bemerkung „Wenn sie aber nicht (im selben Bereich konkurrieren)" aus Zeile 1387b1. In diesem zweiten Fall sind offenbar Konstellationen wie die gemeint, in denen zwei Personen aus unterschiedlichen Bereichen in eine solche Konkurrenz geraten: etwa wenn der Boxer mit dem Klarinettisten konkurriert. Worum aber konkurrieren Boxer und Klarinettist? Aristoteles bemerkt, dass diese Frage nahe liegt, und ergänzt: „um irgendeine Sache". Das macht umgekehrt klar, dass auch im vorliegenden Abschnitt ein Streitgegenstand als selbstverständlich unterstellt werden kann: Worum konkurrieren oder streiten sich ein Tapferer und ein weniger Tapferer? Um ‚Werke der Tapferkeit'.

a33–34 „Dem Kampf mit Aias aber wich er aus, dem Telamon-Sohn, | denn Zeus verargte es ihm, mit dem besseren Mann zu kämpfen": Der erste Vers ist ein Zitat aus Homer, *Ilias* XI 542. Der zweite Vers stammt nicht aus dem überlieferten Text der *Ilias*, wird jedoch in der Plutarch zugeschriebenen Schrift *Vita Homeri* (132) zitiert.

1387b1–1387b2 Weitere Personen, über die man entrüstet ist: wer als Schwächerer den Stärkeren herausfordert und mit ihm streitet, auch wenn sich ‚schwächer' und ‚stärker' nicht auf denselben Bereich beziehen.

Vgl. die Anmerkungen zu 1387a32–35 und besonders zu 1387a33. Wie kann man überhaupt von ‚schwächer' und ‚stärker' sprechen, wenn es keine gemeinsame Hinsicht gibt, in der sich beide messen können? Offenbar (nach Aristoteles' eigenem Beispiel zu schließen), weil sich die verschiedenen Bereiche selbst miteinander vergleichen lassen, wie Gerechtigkeit mit Musik. Denkbar gewesen wäre auch,

dass es dem in Gerechtigkeit Schwachen nicht zusteht, den in Musik Starken herauszufordern.

1387b2–1387b4 Zwischenresümee.

1387b4–1387b7 In welchem Zustand man entrüstet ist: wenn man große Dinge verdient und sie auch besitzt.

Der Grund, warum man in einem solchen Zustand zur Entrüstung neigt, ist der, dass man die Ansprüche der Nicht-Ähnlichen auf ähnliche Dinge als unberechtigt ansieht. Zum allgemeinen Grundsatz, unter den dieser Topos fällt, vgl. unten Abschnitt 1387b11 f.

b4 „zur Entrüstung geneigt (νεμεσητικοί)": Da die auf ‚-ικος' gebildeten Adjektive eine Fähigkeit oder Tendenz zu etwas ausdrücken, scheint hier eine Disposition oder Neigung zum Entrüstetsein und nicht das Entrüstetsein selbst bezeichnet zu werden. Nun kann allgemein die Beschreibung des Zustands, in dem sich jemand befindet, der die-und-die Emotion erleiden soll, nur eine Neigung meinen, die durch eine geeignete Zielperson und einen geeigneten Gegenstand zur wirklichen Empfindung der entsprechenden Emotion aktualisiert werden kann; denn allein die Tatsache, dass man sich in einem solchen Zustand befindet, ist für das tatsächliche Empfinden der Emotion natürlich noch nicht hinreichend. Etwas verwirrend scheint aber, dass Aristoteles nur sporadisch, wie mit dem vorliegenden Begriff, auf den dispositionellen Charakter dieser Zustandsbeschreibungen hinweist. Wenn er etwa den Zustand beschreiben will, in dem man zum Zorn neigt, verwendet er oft nur die indikativische Formulierung „man zürnt aber, wenn ...". Muss man daher schließen, dass die Formulierung ‚man ist zur Emotion so-und-so *geneigt*' einen sachlichen Unterschied zu solchen Stellen signalisieren soll, in denen es einfach heißt ‚man *empfindet* die Emotion so-und-so'? (Ein solcher sachlicher Unterschied könnte darin bestehen, dass man im ersten Fall auch bei Vorliegen der geeigneten Zielpersonen und Gegenstände nur eine Neigung zur entsprechenden Emotion hat, während man im zweiten Fall bei Vorliegen der geeigneten Zielpersonen und Gegenstände eine entsprechende Emotion tatsächlich haben *muss*.) Wahrscheinlicher ist, dass Aristoteles hierbei eher sorglos formuliert und auch im vorliegenden Fall genauso gut (in Analogie zur Zustandsbeschreibung bei anderen Emotionen) ‚man ist entrüstet' schreiben könnte; ein Zeichen für diese terminologische Unbekümmertheit ist, dass er bei der Beschreibung des Zustands des Zürnenden zwanglos zwischen ‚man zürnt (ὀργίζονται: z.B. 1379a9)' und ‚man ist leicht zum Zorn zu bewegen (εὐκίνητος πρὸς ὀργήν: 1379a28)' abwechselt. Vgl. auch „zum Eifer geneigt sein" in II 11, 1388a36.

1387b7–1387b8 Weiterer Zustand, in dem man entrüstet ist: wenn man gut und tugendhaft ist.

Der Tugendhafte vermag Ungerechtigkeiten und daher auch das unverdiente Wohlergehen sicher zu erkennen („urteilt gut") und hat eine ablehnende Einstellung gegenüber solchen Konstellationen („hasst das Ungerechte"), so dass er mit Schmerz auf das als unverdient eingeschätzte Wohlergehen reagiert. In einer solchen Situation, wenn der Tugendhafte entrüstet reagiert, liegt eine Emotion vor,

die allein aus der moralischen Beurteilung bestimmter Situationen herrührt, ohne dass der Entrüstete selbst betroffen oder mit eigenen Interessen involviert wäre.

1387b8–1387b10 Weiterer Zustand, in dem man entrüstet ist: wenn man ehrgeizig ist.

‚Ehrgeizig sein und nach gewissen Dingen streben' heißt nicht mehr, als dass der Ehrgeizige nach gewissen Dingen strebt, nämlich nach denen, durch die er sich Ehre zu erwerben hofft.

1387b11–1387b12 Weiterer Zustand, in dem man entrüstet ist: wenn man meint, solche Dinge verdient zu haben, von denen man zugleich meint, dass sie andere (die sie haben) nicht verdient haben.

Schon der Zusatz „und überhaupt (καὶ ὅλως)" macht deutlich, dass es sich hierbei um eine allgemeinere Beschreibung des Zustands handelt, in dem man zur Entrüstung neigt; zumindest die in Abschnitt 1387b4–7 und 1387b8–10 genannten Zustände fallen ebenfalls unter diese Beschreibung. Die Formulierung „von sich selbst *meinen*, verdient zu haben" impliziert nicht notwendig eine Subjektivierung im Sinne von ‚man *meint es nur*'; es geht lediglich darum zu betonen, dass eine entsprechende Selbsteinschätzung – ob berechtigt oder nicht – vorhanden ist. Dass man diejenigen Dinge, deren unverdientes Vorhandensein bei anderen als schmerzlich empfunden wird, selbst verdient zu haben meint, folgt nicht notwendig aus der Definition der Entrüstung; jedoch folgt aus dem Vorhandensein einer solchen Selbsteinschätzung, dass man – wie auch bei den anderen Emotionen – selbst betroffen ist, was sich aus der Definition der Entrüstung allein noch nicht ergibt.

1387b12–1387b14 Zustand, in dem man *nicht* zur Entrüstung neigt: wenn man „knechtisch" veranlagt ist (denn dies ist dem in Abschnitt 1387b4–7 beschriebenen Zustand entgegengesetzt), wenn man schlecht ist (denn dies ist dem in Abschnitt 1387b7f. beschriebenen Zustand entgegengesetzt) und wenn man ehrgeizlos ist (denn dies ist dem in Abschnitt 1387b8–10 beschriebenen Zustand entgegengesetzt).

Der hier dargestellte Zustand, in dem man von nichts meint, man hätte es verdient, weist gewisse Überschneidungen mit der Kleingesinntheit auf, wie sie in II 13, 1389b24ff. beschrieben wird.

b12 „knechtisch veranlagt (ἀνδραποδώδεις)": Von knechtischen Naturen spricht Aristoteles in *EN* 1095b19, 1118a25, b21 u.a. bei Menschen, die sich der Befriedigung von körperlichen Bedürfnissen und der daraus erwachsenden Lust hingeben. In *EE* 1231b10 u.a. nennt er den Ausdruck als eine übliche Bezeichnung für diejenigen, die nicht einmal dann zürnen, wenn es angemessen wäre, die sich schlecht behandeln lassen und in Anbetracht von Herabsetzungen unterwürfig reagieren. Dies lässt sich offenbar als ein mögliches Gegenstück zu dem Zustand verstehen, in dem man sich für großer Dinge würdig hält.

1387b14–1387b20 Zusammenfassung und rhetorische Anwendung: Man kann aus den genannten Merkmalen ersehen, wie man jemanden, der meint, er hätte Mitleid vom Richter verdient, darstellen muss, damit der Richter nicht mehr im-

stande sein wird, Mitleid zu empfinden (nämlich indem man zeigt, dass der Betreffende Entrüstung verdient).

(1.) Die der Entrüstung korrespondierende Freude, die man aus den Gegenteilen des Gesagten entnehmen soll, entspricht offenbar der namenlose $Emotion_1$ aus Abschnitt 1386b25–33 (Freude über verdientes Unglück).

(2.) Der Hinweis zur rhetorischen Anwendung macht von einer interessanten Wirkung der Emotion Gebrauch: Bestimmte Emotionen „blockieren" sich gegenseitig. Weil gerade Mitleid eine Einstellung ist, die besonders Angeklagte in einem Gerichtsverfahren bei ihren Richtern zu bewirken versuchen, ist es von rhetorischer Bedeutung, mit der Entrüstung eine Emotion zur Verfügung zu haben, durch die ein mitleidiges Urteil ggf. verhindert werden kann.

Kapitel 10

Die Emotion Neid (φϑόνος).

Inhalt: Definition des Neids (1387b21–24). Neid empfindet man Personen gegenüber, die einem ähnlich scheinen (1387b24–27). In welchem Zustand man neidisch ist (1387b27–34). Dinge, derentwegen man Neid empfindet (1387b34–1388a5). Zielpersonen des Neids (1388a5–23). Dieselben Menschen, die Neid empfinden, empfinden auch Schadenfreude (1388a23–25). Eine mögliche rhetorische Anwendung (1388a25–28).

Anmerkungen

1387b21–1387b24 Definition des Neids: (i.) eine Art von Schmerz (ii.) über das vermeintliche Wohlergehen (εὐπραγία) (iii.) hinsichtlich der besagten Güter (d. h., derselben wie bei der Entrüstung) (iv.) bei Personen, die einem ähnlich sind, (v.) und zwar seinetwegen und nicht, damit sich etwas für einen selbst ergibt.

(1.) *Neid im Vergleich mit Entrüstung und Eifer:* Merkmal (i.) ist dem Neid mit der Entrüstung und dem Eifer gemeinsam und unterscheidet ihn von der Schadenfreude und den namenlosen Emotionen aus Kap. II 9. Merkmal (ii.) entspricht insoweit der Entrüstung, als auch diese auf das Wohlergehen gerichtet ist (Eifer dagegen ist weniger auf das Wohlergehen gerichtet als auf die Güter, auf denen u. a. das Wohlergehen beruht, obwohl beides natürlich zusammenhängt). Jedoch ist der Neid im Gegensatz zur Entrüstung indifferent hinsichtlich der Frage, ob das Wohlergehen verdient oder unverdient ist. Merkmal (iii.) greift die Güterliste auf, die der Entrüstung zugrunde liegt: Sie wurde in Kap. II 9 mit den Worten „Reichtum und Macht und derartige Güter“ eingeführt und schließt ausdrücklich die Tugenden aus. Die relevante Güterliste begründet hingegen einen wichtigen Unterschied zum Eifer, bei dem es ausschließlich um ehrenvolle Güter, also gerade auch um die Tugenden geht. Merkmal (iv.) enthält einen wichtigen Unterschied zur Entrüstung, insofern diese nur gegenüber Personen empfunden wird, die die betreffenden Güter nicht verdient zu haben scheinen, während der Neid gegenüber ähnlichen Personen ungeachtet der Berechtigung des Besitzes empfunden wird. Hingegen liegt in diesem Merkmal eine Gemeinsamkeit mit dem Eifer. Merkmal (v.) verbindet wiederum den Neid mit der Entrüstung, während der Eifer einen darauf vorbereitet, die entsprechenden Güter zu erreichen. Beim Neid kommt es dagegen nicht auf das Erreichen von Gütern an, sondern man will lediglich, dass der andere sie nicht hat (vgl. 1388a35 f.). Auf diese Weise ist der Neid die Emotion von schlechten Menschen, während Entrüstung und Eifer die Emotion von tugendhaften Menschen ist. Zum Vergleich von Entrüstung und Neid vgl. 1386b16–25, zum Vergleich von Eifer und Neid vgl. 1388a33–36.

(2.) *Verhältnis zu vor-aristotelischen Definitionen:* Zwei vor-aristotelische Definitionen des Neids bestimmen diesen als eine ausschließlich gegen Freunde gerichtete Emotion; vgl. Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* III 9, 8, wo als Definition des Sokrates referiert wird, man spreche von Neid nur bei denen, „die Miss-

gefallen über das Wohlergehen der Freunde empfinden". In den Pseudo-Platonischen *Definitiones* wird Neid als „Schmerz aufgrund der Güter von Freunden" (416a13) definiert. Offenbar wäre eine solche Auffassung mit Aristoteles' Definition des Freundes (‚dem anderen Gutes wünschen') schwer verträglich; man kann sich daher leicht vorstellen, dass Aristoteles' Bestimmung des Neids als eine Emotion gegenüber *Ähnlichen* eine Transformation dieser älteren Definition darstellt, die sich nur *ein* Merkmal aus der Beziehung zu Freunden auswählt.

(3.) *Verhältnis zu der Auffassung anderer Aristotelischer Schriften:* Die Bewertung des Neids als einer Emotion, die in jedem Fall schlecht bleibt und Zeichen eines schlechten Charakters ist, wird in den *Ethiken* durchgehend bestätigt. In *EN* II 6, 1107a11, wird Neid neben Schadenfreude und Schamlosigkeit als Beispiel für Emotionen genannt, die unter allen Umständen schlecht bleiben. Nach *EE* III 7, 1234a30, trägt Neid zur Ungerechtigkeit bei. Auch hinsichtlich der Definition des Neids besteht Übereinstimmung zu den *Ethiken*: In *EE* III 7, 1233b19f., ist der Neid zwar auf einen Schmerz über das *verdiente* Wohlergehen anderer eingeschränkt, jedoch scheint das keine grundsätzliche Einschränkung, da es in *EE* II 3, 1221a39f., heißt, der Neidische werde selbst durch das verdiente Wohlergehen betrübt. Weil der Neid an dieser Stelle – anders als in der *Rhetorik* – in eine *mesotês*-Struktur einbezogen wird, wird der Neidische durch das Merkmal bestimmt, dass er *mehr* Schmerz über das Wohlergehen anderer empfinde als er soll. Auch *EN* II 7, 1108b1–6, führt den Neid als Übermaß innerhalb einer *mesotês*-Struktur ein, in der die Entrüstung die richtige Mitte und die Schadenfreude das entgegengesetzte Extrem markieren. Während der Entrüstete nur Schmerz über unverdientes Wohlergehen empfinde, sei für den Neidischen ‚alles' (d.h. wohl: jede Art von Wohlergehen) schmerzlich. Vgl. hierzu auch die Anm. (2.) zu 1386b25–33.

Unabhängig von der *mesotês*-Analyse der *Ethiken* wird der Neid auch schon in der *Topik* im Vergleich mit der Entrüstung sowie anhand der Frage behandelt, ob es sich um den Ausdruck eines tugendhaften oder eines schlechten Charakters handle; vgl. dazu: *Top.* II 2, 109b35–110a4: „Und wenn (behauptet wird, es sei) der Rechtschaffene neidisch, (muss man fragen:) wer ist der Neidische und was ist der Neid? Wenn nämlich Neid der Schmerz wegen des vermeintlichen Wohlergehens eines anständigen Menschen ist, dann ist klar, dass der Rechtschaffene nicht neidisch ist. Er wäre dann nämlich niederträchtig. Und wenn (behauptet wird, es sei) der Entrüstete neidisch, (muss gefragt werden:) was ist jedes von beiden? Denn auf diese Weise wird klar werden, ob das Gesagte wahr oder falsch ist. Wenn zum Beispiel derjenige neidisch ist, den das Wohlergehen der guten Menschen schmerzt, und derjenige entrüstet ist, den das Wohlergehen der bösen Menschen schmerzt, dann ist klar, dass der Entrüstete nicht neidisch sein wird." Vgl. zur Bestimmung des φϑόνος auch Mills (1980).

b23 „hinsichtlich der besagten Güter": Vgl. auch unten, Abschnitt 1387b34–1388a5.

b23–24 „und zwar nicht, damit sich für einen selbst etwas Nützliches ergibt, sondern wegen jener": Vgl. dazu den Abschnitt II 9, 1386b20–25; eine mögliche Interpretation dieser Formel findet sich in II 11, 1388a35f.

1387b24–1387b27 Neid empfindet man allgemein Personen gegenüber, die einem ähnlich sind oder ähnlich zu sein scheinen. Ähnlichkeit kann hinsichtlich der Abstammung, der Verwandtschaft, des Alters, der Einstellungen, des Ansehens und der Besitztümer bestehen.

(1.) Als notwendige Voraussetzung für die Empfindung von Neid wird die Ähnlichkeit oder vermeintliche Ähnlichkeit derjenigen Personen genannt, gegenüber denen man Neid empfindet. Die erforderliche Ähnlichkeit kann in unterschiedlichen Hinsichten, wie Alter, Besitz usw., gegeben sein. In Abschnitt 1388a8–11 wird deutlich, dass die Ähnlichkeit im Sinne einer Vergleichbarkeit gemeint ist, die eine gewisse Nähe mit einschließt (weswegen vielleicht ältere Bestimmungen den Neid als eine gegen Freunde gerichtete Emotion ansahen; vgl. oben Anm. (2.)). Das Kriterium der Ähnlichkeit scheint daher zu besagen, dass der Neid aus einem impliziten Vergleich mit der Situation eines ähnlichen anderen herrührt, so dass das Wohlergehen des anderen in Relation zum eigenen Zustand als schmerzlich empfunden wird. Aus diesem Bezug zur eigenen Situation wird auch deutlich, warum die Missgunst gar nicht darauf abzielt, die Güter des anderen zu erlangen: Die vom Neidischen erwünschte Verschlechterung der Situation des anderen nämlich verbessert direkt die relative Selbsteinschätzung. Der beim Neid empfundene Schmerz scheint deshalb u. a. daher zu rühren, dass das Wohlergehen des anderen als ein Hindernis für eine unbeeinträchtigt positive Selbsteinschätzung gesehen wird (vgl. dazu auch 1388a19f.).

(2.) Zur Differenzierung der Ähnlichkeit vgl. auch II 6, 1384a11f.: „‚Ähnlich' aber nenne ich die aus demselben Volk, die Mitbürger, die Altersgenossen, die Verwandten und überhaupt die, die einem gleich sind".

1387b27–1387b29 In welchem Zustand man neidisch ist: wenn man fast alles besitzt, große Dinge vollbringt und sich in einem glücklichen Zustand befindet.

Warum dies Zustände sind, in denen man zum Neid neigt, ist nicht ohne weiteres klar. Die Begründung, man würde in einem solchen Zustand meinen, andere würden einem das Zustehende wegnehmen, legt folgende Interpretation nahe: Neid kann auf einer Selbsteinschätzung beruhen, nach der einem viele und wichtige Dinge zustehen. Damit kommt ein Moment ins Spiel, das eigentlich für die Entrüstung typisch ist, nämlich die Einschätzung dessen, was einer verdient hat. Allerdings ist diese hier nur als Selbsteinschätzung von Bedeutung; es interessiert beim Neid nicht, was der andere verdient, sondern nur was man selbst verdient zu haben meint. In einer solchen Situation, in der man also meint, Vieles und Großes verdient zu haben, wird das Wohlergehen anderer aufgrund von solchen Dingen als Angriff auf das einem zustehende relative Maß an Wohlergehen gesehen; allerdings motiviert der Neid – nach der mit dem Eifer vergleichenden Bestimmung – nicht dazu, etwas zu erlangen, was der andere hat, sondern beschränkt sich auf den Wunsch, dass es der andere nicht hat (vgl. dazu die Anm. zu 1387b24–27).

b27 „auch die …": Das „auch (καί)" ist an dieser Stelle störend, denn die Aufzählung beginnt erst an dieser Stelle; dem korrespondiert ein Unbehagen über den marginalen Charakter der an erster Stelle gegebenen Beschreibung.

b28 „die sich in einem glücklichen Zustand befinden (εὐτυχοῦντες)“: Die, die εὐτυχία haben; vgl. die Anm. (1.) zu 1361b39–1362a12.

1387b29–1387b31 Ein weiterer Zustand, in dem man neidisch ist: wer in einer bestimmten Sache geehrt wird.

Vgl. die Anm. zu 1387b27–29.

1387b31–1387b32 Ein weiterer Zustand, in dem man neidisch ist: wenn man ehrgeizig ist.

Grundsätzlich gelten hier dieselben Bedingungen wie in Abschnitt 1387b27–29. Der Ehrgeizige strebt nach solchen Gütern, auf Grund welcher er geehrt zu werden hofft; vgl. 1387b8–10. Insofern er sich selbst der Ehre für würdig hält, ist er neidisch auf das Wohlergehen bzw. die Güter anderer, die seinen Anspruch auf Ehre oder die gewährte Ehre selbst relativ verringern.

1387b32 Ein weiterer Zustand, in dem man neidisch ist: wenn man sich selbst für Weise hält.

Wie Aristoteles selbst anmerkt, handelt es sich dabei um eine besondere Form des Ehrgeizes; vgl. die Anm. zum vorigen Abschnitt.

1387b32–1387b33 Ein weiterer Zustand, in dem man neidisch ist: wenn man ruhmsüchtig ist.

Hierbei scheint es sich um eine besondere Form des Ehrgeizes zu handeln, nämlich um diejenige, in der man für bestimmte Einzelleistungen gerühmt zu werden wünscht; vgl. die Anm. zu 1387b31 f.

1387b33–1387b34 Ein weiterer Zustand, in dem man neidisch ist: wenn man kleingesinnt ist.

Dem Kleingesinnten scheint alles groß; d.h. es scheint ihm alles *zu* groß, was dem anderen an Gütern zukommt. Hier wird der Begriff der Kleingesinntheit benutzt, wie er auch in II 13, 1389b24ff. entwickelt wird.

1387b34–1388a5 Dinge, derentwegen man Neid empfindet: Ein Teil dieser Dinge lässt sich schon den verschiedenen Zuständen entnehmen, in denen man neidisch ist; daher muss die implizit schon gegebene Liste nur noch geringfügig erweitert werden:

- Werke und Dinge, in denen man ruhmsüchtig ist (vgl. 1387b32f.),
- Werke und Dinge, in denen man ehrgeizig ist (vgl. 1387b31f.),
- Werke und Dinge, in denen man nach Ansehen strebt,
- Glücksfälle (εὐτυχήματα),
- wonach man strebt und wovon man meint, man müsse es haben,
- durch dessen Besitz man geringfügig über- oder unterlegen ist.

Stillschweigend vorausgesetzt scheint bei dieser Bestimmung, dass nur von einer bestimmten Liste von Gütern die Rede ist, die schon in Kap. II 9 eingeschränkt wurde (vgl. 1387b23: „hinsichtlich der besagten Güter“). Neidisch ist man wegen

solcher Güter, die man in einer der hier genannten Weisen selbst erstrebt; es bleibt aber zu beachten, dass einen der Neid nicht auf den Erwerb dieser Güter vorbereitet, sondern nur darauf gerichtet ist, dass der andere sie nicht hat (vgl. 1388a34–36). Die Bemerkung über den Besitz von Gütern, durch den man nur *geringfügig* über- oder unterlegen ist, zeigt, dass es beim Neid um ‚umstrittene' Güter und dementsprechend um eine unsichere Selbsteinschätzung aufgrund dieser Güter geht: Wer sich für unanfechtbar überlegen hält, scheint in der betreffenden Sache nicht neidisch zu sein.

1388a5–1388a8 Wem gegenüber man neidisch ist: wer einem in einer Hinsicht wie Alter, Ort, Ansehen usw. nahe steht.

Hiermit wird lediglich das schon bei der Definition des Neids genannte Kriterium der Ähnlichkeit aufgriffen und im Sinne der Nähe neu beschrieben; vgl. dazu Abschnitt 1387b24–27 mit Anm.

a6 „Ansehen (δόξῃ)": Roemer schlägt vor, hinter „δόξῃ" die Worte „καὶ γένει" einzufügen, um die Übereinstimmung mit 1387b25f. zu vervollständigen.

a7–8 „Das Verwandte nämlich versteht zu beneiden": Nach Anonymos (CAG 114, 26ff.) handelt es sich um ein Zitat des Aischylos; vgl. Aischylos, Fragment 305 (Nauck). Kassel fasst den ganzen Hinweis („Woher auch ... zu beneiden") als späteren Einschub des Aristoteles auf.

1388a8–1388a11 Weitere Zielpersonen des Neids: die, denen gegenüber man ehrgeizig ist.

Zur Verbindung von Ehrgeiz und Neid vgl. die Anm. 1387b31f. Wem gegenüber ist man ehrgeizig? Aristoteles verweist auf ‚die Genannten', womit er wohl auf Abschnitt 1387b34–1388a5 anspielt, wo die einem Nahestehenden genannt wurden. Obwohl in diesem Abschnitt die Merkmale der Ähnlichkeit und der Nähe stillschweigend miteinander liiert wurden, beinhalten sie beide nicht dasselbe: Auch ein Entfernter kann einem ähnlich sein. Die Nähe ist daher ein zusätzliches Kriterium, das sich aus einer bestimmten Interpretation der Ähnlichkeit im Sinne einer Konkurrenz in ähnlichen Dingen ergibt.

a9–10 „[gegenüber denen, die (πρὸς τοὺς)] [oder schon gestorben sind (ἢ τεθνεῶτας)]": Kassel (1971, 134) hält diese Bemerkungen für einen Einschub, was sich nach dem Referat des Anonymos (CAG 114, 29ff.) in der Tat nahe legt: Dieser schreibt, man empfinde kein Mitleid gegenüber denen, die (i.) zehntausend Jahre früher, (ii.) zehntausend Jahre später oder (iii.) bei den Säulen des Herakles leben. Tilgt man die angeführten Worte und bezieht man „zehntausend" auch auf die künftig Lebenden, erhält man genau die Wiedergabe des Anonymos.

a10–11 „bei den Säulen des Herakles": Die Säulen des Herakles symbolisieren das äußerste Ende der bekannten Welt; vgl. Pindar, *Olympische Ode* III 44, *Isthmische Ode* IV 12, *Nemeische Ode* III 21 u.ö.

1388a11–1388a13 Weitere Zielpersonen des Neids: Die, die einem nicht weit unterlegen oder weit überlegen sind.

Dies ist ein weiteres Merkmal, das aus der Ausdeutung der Ähnlichkeit her-

rührt (vgl. die Anm. zum vorigen Abschnitt); neben der Ähnlichkeit nach einer bestimmten Hinsicht und der relativen räumlichen und zeitlichen Nähe muss auch das allgemeine Leistungsniveau der beneideten Person vergleichbar sein. Dieselbe Vorkehrung wurde in 1388a4f. schon hinsichtlich der Güter getroffen: Man empfindet keinen Neid, wenn man sich gegenüber einer Person oder hinsichtlich einer Sache sicher und uneinholbar unter- oder überlegen fühlt.

a12–13 „Auf gleiche Weise verhält man sich gegenüber diesen Personen und bei derartigen Dingen“: Die Übersetzung folgt dem Text Kassels: „ὡσαύτως καὶ πρὸς τούτους καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα“, der sich dafür auf **β** und Anonymos berufen kann. Dagegen berufen sich Spengel und Roemer für die Lesart „ὡσαύτως καὶ πρὸς τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα“ auf A. Spengel möchte außerdem den Satz nach Zeile a9 hinter „ehrgeizig ist man nämlich gegenüber den Genannten“ verschieben. Die von Spengel und Roemer präferierte Lesart scheint nur dann sinnvoll, wenn man diese Bemerkung einem neu beginnenden Topos zuordnet; dies wiederum scheint eine Übersetzung wie die von Roberts zu erfordern: „So, too, we compete with those who follow the same ends as ourselves“. Dagegen kann der Satz auch die vorausgegangene Beschreibung irgendwie resümieren, was eher zu den benutzten Pronomina passen würde. Krapingers Übersetzung „Diesen gegenüber empfindet man wegen solcher Dinge Neid“ lässt jedoch, um eine solche resümierende Formulierung zu finden, „ὡσαύτως“ unübersetzt. Daher ist der Satz vermutlich so zu verstehen, dass er auf die Ähnlichkeit der Bemerkungen in Abschnitt 1388a4f. und in den Zeilen 1388a11f. hinweisen soll; was dort nämlich über Dinge gesagt wurde, wird jetzt nochmals über Personen gesagt (nämlich dass Neid mit einer knappen Über- oder Unterlegenheit einhergeht); daher die Bemerkung: ‚Auf gleiche Weise verhält man sich gegenüber diesen (jetzt gerade genannten) Personen wie man sich auch mit Blick auf jene, früher genannten Dinge von derselben Art verhält‘.

1388a13–1388a16 Weitere Zielpersonen des Neids: Konkurrenten, Nebenbuhler und alle, die nach derselben Sache streben.

Weil Aristoteles selbst den Neid gegenüber den genannten Personengruppen mit dem Ehrgeiz gegenüber betreffenden Personen in Verbindung bringt, gilt hier grundsätzlich dasselbe wie bei Personen, gegenüber denen man ehrgeizig ist; vgl. die Anm. zu 1388a8–11. Zur Konkurrenz in den selben Dingen vgl. die Anm. zu 1387a32–35 und 1387a33.

a16 „Der Töpfer (grollt) dem Töpfer (καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ)“: Nach Hesiod, *Werke und Tage* (Ἔργα καὶ Ἡμέραι) 25; vgl. die Anm. zu II 4, 1381b16f.

1388a16–1388a19 Weitere Zielpersonen des Neids: Man beneidet die, deren Besitz einen Vorwurf für einen selbst darstellt; d.h. wenn Personen, die einem nahe stehen und ähnlich sind, etwas besitzen, was man selbst nicht besitzt, dann zeigt sich aufgrund der Nähe und Ähnlichkeit, dass es an einem selbst liegt, diese Dinge nicht zu besitzen.

Der Abschnitt enthält eine verallgemeinerbare Erklärung für den schmerzlichen Charakter des Neids: Der Erfolg oder das Wohlergehen des Ähnlichen und Nahestehenden führt einem ein eigenes Versäumnis oder Versagen vor Augen, was im

Kontrast zu dem Wunsch nach einer günstigeren Selbsteinschätzung schmerzlich ist.

a17 „⟨die (οἳ)⟩“: Einfügung von Kassel nach Vater gegen die Überlieferung.

1388a19–1388a21 Weitere Zielpersonen des Neids: wer etwas besitzt, was man selbst besitzen sollte oder besessen hat.

(1.) Die Begründung ist dieselbe wie in Abschnitt 1388a16–19: Es liegt eine Diskrepanz zu dem vor, was einem nach eigener Einschätzung zusteht (vgl. die Anm. zu 1387b27–29).

(2.) Die Älteren beneiden die Jüngeren, weil die solche Güter haben, die sie früher hatten: Die Älteren leben nämlich überwiegend im Zustand der Erinnerung (vgl. II 13, 1390a6–8), in dem sie auf frühere Erfolge usw. zurückblicken.

1388a21–1388a22 Personen, die für etwas einen großen Aufwand betrieben haben (Zustand), beneiden die, die für dasselbe nur einen geringen Aufwand betrieben haben (Zielpersonen).

Der betriebene Aufwand begründet die Einschätzung darüber, was einem selbst im Vergleich zu einem anderen zusteht (vgl. die Anm. zu 1387b27–29); deswegen scheint der geringe Aufwand des anderen einem selbst ‚das Zustehende wegzunehmen‘ (vgl. 1387b29).

1388a22–1388a23 Personen, die eine Sache nur mit Mühe oder überhaupt nicht erlangt haben (Zustand), beneiden diejenigen, die sie schnell erlangt haben (Zielpersonen).

Die Begründung ist analog zu der aus Abschnitt 1388a21f. Der Satz steht in **A** an dieser Stelle, nach **β** und Anonymos wäre er in die Zeile b16, direkt hinter das Hesiod-Zitat zu verschieben.

a22 „nur mit Mühe (μόλις)“: Kassel nimmt diese Lesart nach **β**, Anonymos und der arabischen Übersetzung in den Text; **A** liest „μήπω (noch nicht)“; eine Korrektur in **A** (**A**[rec]) lautet „μὴ ταχύ“. Vgl. dazu Kassel (1971, 134f.).

1388a23–1388a25 Menschen, die über solche Dinge Neid (also eine Art von Schmerz) empfinden, empfinden im selben Zustand (gegenüber denselben Personen) Freude über das Gegenteil.

Offenbar handelt es sich dabei, um die schon in Abschnitt II 9, 1386b33–1387a5 eingeführte Schadenfreude, die auch in den *Ethiken* als eine dem Neid korrespondierende Emotion aufgefasst wird; vgl. dazu Anm. (3.) zu 1387b21–24.

1388a25–1388a28 Eine mögliche rhetorische Anwendung der Ausführungen zum Neid: Wer dazu gebracht wird, dass er sich gegenüber bestimmten Personen im Zustand des Neids befindet, der wird diesen selbst dann kein Mitleid entgegenbringen, wenn sie es verdient hätten.

Vgl. hierzu Anm. (2.) zu 1387b14–20.

Kapitel 11

Die Emotion Eifer (ζῆλος).

Inhalt: Definition des Eifers (1388a29–36). Personen, die eifersüchtig sind (1388a36–b10). Dinge, derentwegen man eifersüchtig ist (1388b10–14). Personen, auf die man eifersüchtig ist (1388b14–22). Verachtung (1388b22–28). Schlussbemerkung zur Behandlung der Emotionen (1388b28–30).

Anmerkungen

1388a29–1388a36 Definition des Eifers: er ist eine Art von Schmerz über das vermeintliche Vorhandensein von Gütern, die (i.) ehrenvoll, (ii.) für einen selbst erreichbar und (iii.) bei solchen Personen vorhanden sind, die einem von Natur aus ähnlich sind.

Die nähere Bestimmung des Eifers erfordert einen Vergleich mit dem Neid: Während der Neidische nur oder vor allem will, dass der andere die betreffenden Güter nicht besitzt, (iv.) bereitet sich der Eifersüchtige durch diese Emotion darauf vor, die betreffenden Güter zu erreichen. Der Neid ist daher eine Emotion von charakterlich schlechten, der Eifer von tugendhaften Personen.

(1.) *Eifer, Eifersucht, Rivalität (das Übersetzungsproblem):* Viele Übersetzungen aus dem Vokabular der griechischen Philosophie sind bis zu einem gewissen Maß Notbehelfe, können aber zusammen mit entsprechenden Erläuterungen im Großen und Ganzen den Platz des griechischen Begriffs einnehmen. Im vorliegenden Fall gibt es jedoch im Deutschen eine echte Verlegenheit (vgl. schon Stahr (161, Fußn. 2): „in unserer Sprache fehlt ein genau entsprechendes Wort"): Die für „ζῆλος" übliche Übersetzung „Eifersucht" ist – inzwischen – unbrauchbar, weil der Ausdruck im modernen Deutsch ganz auf den Kontext amouröser Rivalitäten eingeschränkt ist, der bei Aristoteles überhaupt keine Rolle spielt. Negativ konnotierte Ausdrücke wie ‚Neid' sind zu vermeiden, weil es sich bei ζῆλος um eine bei Aristoteles durchweg positiv bewertete Eigenschaft handelt. Der Aristotelische ζῆλος fällt am ehesten mit dem wohl verstandenen Ehrgeiz zusammen; jedoch ist dieser Ausdruck schon als wörtliche Übersetzung für die Ehrliebe ‚φιλοτιμία' besetzt, die bei Aristoteles eingeschränkter ist als der Ehrgeiz im Deutschen, nämlich eingeschränkt auf das Streben nach expliziten Ehrerweisungen, während ‚Ehrgeiz' auch weniger oberflächliche Formen der ambitionierten Rivalität mit einschließt. Der Ausdruck ‚Rivalität', den Sieveke und Krapinger als Übersetzung benutzen, kennzeichnet durchaus treffend das Verhältnis, das zwischen Personen besteht, die diese Emotion empfinden; jedoch scheint ‚Rivalität' selbst eine Relation und keine Emotion zu sein; selbst wenn ‚Rivalität' unter anderem auch zur Bezeichnung einer emotionalen Reaktion dient, gibt es kein dazu passendes Verb oder Adjektiv, denn ‚rivalisieren' kann nicht analog zu ‚zürnen' ‚lieben' usw. konstruiert werden.

Ein möglicher Ausweg wäre der: Derjenige deutsche Ausdruck, der am ehesten das griechische Wort „ζῆλος" zu treffen scheint, ist ‚Eifer' – wenngleich in einer im modernen Deutsch weniger häufig anzutreffenden Verwendungsweise. Im

Deutsch von Martin Luther als Übersetzung von lat. ‚zelus' und griech. ‚ζῆλος' geprägt, kann ‚Eifer' u.a. auch eine freundlichere, weniger missgünstige, den Betreffenden zu höherer Leistung anspornende Form des ambitionierten Neides bezeichnen, wie am ehesten noch in dem Ausdruck ‚wett*eifern*' erkennbar ist. Jedoch sind ‚eifrig' oder sogar ‚eifernd' keine Adjektive zu der *Emotion* Eifer. M.E. ist das angemessene Adjektiv zu der beschriebenen Emotion das nicht (auf die Sorge um Liebesverlust) eingeschränkte ‚eifer*süchtig*'. Das Adjektiv ‚eifersüchtig' kann eher noch als das Substantiv ‚Eifersucht' in Kontexten auftreten, die erstens nicht im besagten Sinn eingeschränkt sind und zweitens der Bedeutung von ‚eifer' in ‚wetteifern' entsprechen; vgl. Redensarten wie ‚eifersüchtig darauf achten, dass man von niemandem übertroffen wird' u.ä. – Die vorliegende Übersetzung benutzt daher die folgende Sprachregelung: Das Substantiv ‚ζῆλος' wird mit ‚Eifer' übersetzt, weil ‚Eifersucht' in der modernen Prägung einen definitiv irrelevanten Bezug herstellt. Das Verb ‚ζηλοῦν' wird mit ‚eifersüchtig sein' übersetzt, wobei ‚eifersüchtig' als Adjektiv zur Emotion ‚Eifer', nicht zur ‚Eifersucht' verstanden wird.

(2.) *Definition des Eifers:* Merkmal (iii.) verbindet den Eifer mit dem Neid. Überhaupt scheint in der umgangssprachlichen Verwendung der ζῆλος nicht so klar vom φθόνος abgegrenzt, wie in der Aristotelischen Systematik; diese konzentriert sich auf die positiven Anteile des umgangssprachlichen ζῆλος-Begriffs. Die Abgrenzung von Neid und Eifer führt zwei verschiedenartige Kriterien ein: (i.) die Art der betroffenen Güter, (ii.) die Einstellung zu diesen Gütern. Diese Differenz in der Einstellung drückt sich auch in Merkmal (iv.) aus. Merkmal (i.) ist als Gegenstück zu der in II 9, 1387a8–16 begründeten Güterliste zu sehen, wo für die Entrüstung und den Neid, Güter wie Reichtum, Macht, u.ä. in den Vordergrund gestellt und die Tugend ausgeschlossen wurde. Die ehrenvollen Güter hingegen, auf die sich der Eifer richtet, schließen die Tugenden mit ein (Reichtum, Macht usw. werden nicht ausgeschlossen, jedoch ist der Besitz oder Erwerb von solchen Gütern nur unter bestimmten Umständen ehrenvoll). Die positive Bewertung des Eifers rührt daher, dass er zum Erwerb (oder zur Bemühung um den Erwerb) dieser ehrenvollen Güter beiträgt; notwendige Voraussetzung dafür ist, dass es sich um Güter handelt, die grundsätzlich als erreichbar angesehen werden, so wie alles, wofür man sich entscheidet, als ausführbar angesehen werden muss. Eifer ist daher im Unterschied zum Neid eine handlungsbezogene Emotion. Jedoch wird dieser Handlungsbezug nicht so hergestellt wie beim Zorn, der das Streben nach Vergeltung als definitorisches Merkmal enthält; vielmehr scheint die etwas barock anmutende Formulierung ‚man bereite sich durch den Eifer darauf vor, die Güter zu erlangen' einen indirekten Handlungsbezug zu begründen: der Eifer hält einen dazu an, solche Vorkehrungen zu treffen, die einen in die Lage versetzen, solche Güter zu erreichen (der Eifer hält einen z.B. zu einem Training an, das einem ermöglicht, den ehrenvollen Sieg zu erlangen).

Obwohl der so bestimmte Eifer eine wichtige und eigenständige Funktion neben der Entrüstung und dem in keiner Weise nützlichen Neid auszuüben scheint, wird er in den *Ethiken* zwar unter den Beispielen für Emotionen aufgeführt (vgl. *EN* II 4, 1105b23), spielt ansonsten aber keine nennenswerte Rolle. Man kann dies als Zeichen dafür werten, dass das scharfe Profil, das der Eifer in *Rhet.* II 11 be-

kommt, nur aus der Gesamtsystematik der Kapitel II 8–11 heraus entwickelt werden kann.

a32 „die von Natur aus ähnlich sind“: Vgl. dazu die Anmerkungen zu 1387b24–27.

a34 „das Beneiden aber schlecht ...“: Vgl. dazu die Anmerkungen (1.) und (3.) zu 1387b21–24.

1388a36–1388b2 Allgemein sind solche Personen zum Eifer geneigt, die meinen, sie hätten bestimmte Güter verdient, sie aber nicht besitzen.

Wie der Zustand des zum Neid Geneigten so ist auch der Zustand des zum Eifer Geneigten durch eine bestimmte Selbsteinschätzung geprägt, welcher zufolge man bestimmte Güter verdient hätte.

a36 „zum Eifer geneigt sein (ζηλωτικούς)“: Der Ausdruck bezeichnet eine Neigung zu der entsprechenden Emotion nicht das Empfinden der Emotion selbst; vgl. dazu die Anm. zu 1387b4. Anlass für die Verwendung einer solchen Form könnte das deduzierende „notwendigerweise“ sein; dieses könnte das Bedürfnis entstehen lassen, darauf hinzuweisen, dass nicht das Eintreten der Emotion tatsächlich aus der Definition deduzierbar ist, sondern lediglich eine Disposition oder Neigung.

b1–2 „[[Keiner nämlich meint, ... unmöglich (zu erlangen) sind.]]“: Der Satz findet sich nach **ω** an dieser Stelle, wirkt aber etwas verirrt, weil er genau die Bemerkung „für einen selbst erreichbaren Gütern“ aus a31 kommentiert.

1388b2–1388b3 Weitere Personen, die eifersüchtig sind: wer jung und großgesinnt ist.

Die Jungen sind nämlich großgesinnt (vgl. II 12, 1389a31) und halten sich aufgrund ihrer Großgesinntheit für „bedeutender Dinge würdig“ (vgl. II 12, 1389b32 f.). Wer sich aber für großer Dinge würdig hält, der ist mit Blick auf solche Dinge eifersüchtig; vgl. Abschnitt 1388a36–b2 mit Anm.

1388b3–1388b7 Weitere Personen, die eifersüchtig sind: wer über solche Güter verfügt, die ehrenhafter Männer würdig sind.

Grundsätzlich geht es wie schon in 1388a36–b2 um eine Selbsteinschätzung, die einen dazu bringt zu meinen, man habe bestimmte Dinge verdient. Im folgenden Abschnitt kommt aber noch ein besonderer Fehlschluss hinzu: Wer zur Ehre beitragende Güter schon besitzt, meint er sei gut, weil er über Güter verfügt, die den Guten zustehen; daher meint er, es stünden ihm – weil er ja gut ist– weitere Güter dieser Art zu, auf die er infolge dessen eifersüchtig ist.

b4 „aber (δέ)“: Dies entspricht „autem“ in der Wilhelm-Übersetzung, während nach **ω** „γάρ (nämlich)“ zu lesen wäre; einem blassen, den Gedanken nur weiterleitenden „aber“ ist der Vorzug gegenüber einem „nämlich“ zu geben, weil hier nichts begründet wird.

b6 „weil sie haben, ⟨was⟩ Guten zukommt (ὅτι ⟨ἃ⟩ προσῆκε τοῖς ἀγαθοῖς ἔχουσι)“: Die Textgestaltung an dieser Stelle ist umstritten; die Übersetzung folgt

dem Kassel'schen Text. Dieser fügt erstens „⟨ἃ⟩" gegen die Überlieferung aufgrund einer Konjektur von Vahlen ein; zweitens ersetzt er, ebenfalls Vahlen folgend, „ἀγαθοῖς" für das überlieferte „ἀγαθῶς". Grimaldi (II 176) unternimmt einen aussichtslosen Rettungsversuch für „ἀγαθῶς", indem er auf eine Stelle der *Topik* verweist (136b27–32), an der Aristoteles das Adverb lediglich anführt, nicht aber benutzt.

1388b7 Weitere Personen, die eifersüchtig sind: von welchen die anderen meinen, sie hätten es verdient.

Vorausgesetzt ist der gleiche Grundsatz wie bei den vorausgegangenen Beschreibungen; gemeint ist, dass der Betreffende zu einer geeigneten Selbsteinschätzung gelangt, weil andere ihm *sagen*, er habe solche Dinge verdient.

1388b8–1388b10 Weitere Personen, die eifersüchtig sind: wer ehrenhafte Vorfahren, Verwandte usw. hat.

Gleicher Grundsatz wie in den vorausgegangenen Abschnitten. Weil die einem Nahestehenden, wie die Vorfahren, Verwandten usw. ehrenhaft sind (und daher wohl über Güter verfügen, die Guten zustehen), schließt man von dem Umstand, dass einem solche Güter indirekt irgendwie zugehören, darauf, dass man sie verdient hat. – Wie in den beiden vorausgegangenen Abschnitten wird die Beschreibung des Zustandes mit dem Eifer nach typischen Gütern (solche, die guten und ehrenhaften Personen zukommen) verknüpft, so dass es keiner weiteren Überleitung zur Behandlung der Gegenstände des Eifers ab 1388b10 mehr bedarf.

1388b10–1388b13 Dinge, derentwegen man eifersüchtig ist: Weil der Eifer, wie schon durch die Definition festgelegt, auf ehrenvolle Güter gerichtet ist, gehören zu Gegenständen des Eifers insbesondere die Tugenden und alles, was anderen nützlich und was wohltätig ist.

Für andere nützlich zu sein, verdient in besonderem Maße der Ehre; vgl. I 9, 1366b5–7: „Deswegen ehrt man die Gerechten und die Tapferen am meisten: die letztere (Tugend) ist im Krieg, die erstere im Frieden anderen nützlich." ‚Wohltätig sein' beinhaltet, dass man anderen nützt, denn der Wohltätige verzichtet auf etwas Eigenes zugunsten des anderen. Tugend schließlich ist – nach der Definition der *Rhetorik* – „die Fähigkeit, … viele und große Wohltaten zu erweisen" (vgl. I 9, 1366a36–38).

1388b13–1388b14 Dinge, derentwegen man eifersüchtig ist: Güter, in deren Genuss auch die anderen kommen.

Der Grund ist derselbe wie im vorigen Abschnitt; dieselbe Hochschätzung (der *Rhetorik*) für Güter, die anderen zugute kommen, drückt sich aus in I 9, 1366b3f.

1388b14–1388b18 Personen, auf die man eifersüchtig ist: Wer die genannten Güter (Tugenden, Regierungsgewalt usw.) besitzt.

Der Zusammenhang zur Definition des Eifers ist fast trivial: man ist gegenüber denen eifersüchtig, die die Dinge besitzen, auf die man eifersüchtig ist. Auf das Stichwort der Regierungsgewalt hin wird eine Erläuterung gegeben, die diesen einfachen Zusammenhang etwas differenziert: Wenn man Regierende, Rhetoren usw. beneidet, dann (auch) deshalb, weil sie die Macht haben, Wohltaten zu erweisen.

1388b18–1388b20 Personen, auf die man eifersüchtig ist: welchen viele ähnlich oder mit welchen viele bekannt und befreundet sein wollen.

Von diesem Abschnitt an beginnt nun ein Grundsatz wirksam zu werden, der von der Definition des Eifers aus noch nicht absehbar war: Wer von anderen hochgeschätzt wird (wofür die genannten Merkmale nur äußere Zeichen sind), provoziert besonders den Eifer anderer, weil die Diskrepanz zwischen dieser Hochschätzung und der Anerkennung, die diesen entgegengebracht wird, als schmerzlich empfunden wird; und durch diesen Schmerz ‚bereiten sie sich darauf vor', ehrenvolle Dinge zu erreichen, die ihnen dieselbe Hochschätzung einbringen werden.

1388b20–1388b21 Personen, auf die man eifersüchtig ist: wen andere bewundern.

Vgl. die Anm. zum vorigen Abschnitt. Vgl. dazu auch 1384b37–1385a1: „die Eifersüchtigen sind nämlich Bewunderer".

1388b21–1388b22 Personen, auf die man eifersüchtig ist: auf wen Lobreden und Enkomien usw. verfasst wurden.

Vgl. die Anm. zum vorletzten Abschnitt.

1388b22–1388b28 Dem Eifer ist die Verachtung (καταφρόνησις) entgegengesetzt. Verachtung empfinden Personen, die Eifer empfinden oder auf die sich der Eifer richtet. Befindet man sich in einem solchen Zustand, verachtet man solche Personen und aufgrund von solchen Übeln, die denjenigen Personen und denjenigen Gütern entgegengesetzt sind, die Ziel bzw. Gegenstand des Eifers sind.

Aristoteles nennt einen Anwendungsfall: Man verachtet die, die zwar in glücklicher Fügung leben, jedoch nicht über die ehrenvollen Güter verfügen.

Gegenstand der Verachtung ist vor allem das Fehlen der ehrenvollen Güter, derentwegen man Eifer empfindet; daher ist plausibel, wenn Aristoteles die Verachtung als Entgegensetzung zum Eifer konstruiert, insofern es sich um eine Emotion handelt, die sich auf die entgegengesetzten Personen und die entgegengesetzten Gegenstände handelt. Warum aber ist auch der zumindest zur Verachtung geneigt, der Zielperson des Eifers ist? Offenbar weil vorausgesetzt wird, dass jemand der ehrenvolle Güter hat, sich auch berechtigt fühlt, solche Personen zu verachten, die diese Dinge nicht haben.

1388b28–1388b30 Schlussbemerkung zur Behandlung der Emotionen.

Vorbemerkung zu Kap. II 12–17: Die Rolle der Charaktertypen

Die Kapitel II 12–17 enthalten die Behandlung der verschiedenen Charaktertypen. Offenbar wurde auf diesen Teil der Abhandlung schon in I 10 verwiesen, wo es im Zusammenhang mit den Gründen für das Unrechttun heißt „Und überhaupt alles, was von den akzidentellen Eigenschaften einen Unterschied für den Charakter der Menschen ausmacht, wie zum Beispiel, ob einer für sich selbst reich zu sein scheint oder arm, wird einen Unterschied machen, und ob er vom Glück begünstigt oder glücklos scheint" (1369a28–32). Im Allgemeinen bringt man die Charakterabhandlung der Kapitel II 12–17 mit dem Überzeugungsmittel der Charakterdarstellung in Verbindung. Das ist auch nahe liegend, weil der Redner durch die Kenntnis verschiedener Charaktertypen natürlich auch die Darstellung des eigenen Charakterbilds verbessern kann. Andererseits ist auch klar, dass diese Kapitel nicht mit einer Behandlung dieses Überzeugungsmittels gleichzusetzen sind. Denn erstens gibt es in den Kapiteln II 12–17 nur ganz spärliche – vielleicht nur einen einzigen – Hinweise auf die Charakterdarstellung des Redners. Zweitens enthält schon Kapitel II 1 eine knappe, aber in sich abgeschlossene Darstellung dieses Überzeugungsmittels. Drittens scheint diese Charakterabhandlung in gewisser Hinsicht als Ergänzung zu die Emotionskapiteln II 2–11 konzipiert zu sein, insofern sie die verschiedenen Gruppen insbesondere mit Blick auf ihre unterschiedlichen Emotionsneigungen beschreibt und somit einen Beitrag zu der in der Systematik von II 2–11 wesentlichen Frage darstellt, in welchem Zustand man eine bestimmte Emotion empfindet. Viertens ist die Charakterabhandlung zumindest nicht ausschließlich für die Charakterdarstellung des Redners von Bedeutung, weil sich auch in anderen Teilen der rhetorischen Systematik, zum Beispiel bei der Behandlung der Tugend oder der Gründe des Unrechttuns, Anknüpfungspunkte für die Behandlung einer Charaktertypologie ergeben. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Wisse (1989, 40f.):

> „All, this, however, does not exclude that chapters 2, 12–17 are relevant to pathos in the way indicated. Since they may also be relevant to ethos, they may be interpreted as a loosely added appendix to both. Their position, after the treatments of ethos and pathos, is consistent with this interpretation."

Wichtig für die Bedeutung dieser Kapitel ist auch der Abschnitt I 10, 1369a7–31: Dort wird auf die Unterteilung der Charaktertypen verwiesen, weil es für die Behandlung der Tatmotive in der Gerichtsrede wichtig sei, dass Menschen mit unterschiedlichen Charaktermerkmalen unterschiedliche Arten von Handlungen begehen.

Fortführung eines Platonischen Programms? Abgesehen von der Frage der Funktion im rhetorischen System, ist für die Bedeutung dieser Kapitel wichtig, dass sie die deutlichste Anknüpfung an Platons *Phaidros* enthalten. Es ist in der Forschung ein Gemeinplatz, dass Aristoteles' *Rhetorik* – besonders durch die Einbeziehung der nicht-rationalen Überzeugungsmittel – eine Ausarbeitung der im *Phaidros* angedeuteten Lehre von der Seelenführung (ψυχαγωγία) darstellt (vgl.

Phaidros 269d–272e); so schreibt Spengel (1851, 466): „Die Bearbeitung der Rhetorik nach diesen Grundsätzen blieb dem Aristoteles übrig; wer sollte auch in dessen ausführlicher Lehre der πάθη und ἤθη II 1–17 die ψυχαγωγία des Platon verkennen." W. H. Thompson spricht sogar in seiner *Phaidros*-Ausgabe (The Phaedrus of Plato, London 1868, XX) von der Aristotelischen *Rhetorik* als von einem „in die Länge gezogenen Phaidros". Genau genommen lässt sich aber weder die Lehre von den beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln noch das Programm, das der Bestimmung der einzelnen Emotionen in II 2–11 zugrunde liegt, direkt auf den Impuls Platons zurückführen. Die einzige direkte Entsprechung zu der von Platon umrissenen Seelenführungslehre liegt mit der Unterscheidung der verschiedenen Charaktertypen vor. Platon charakterisiert die Aufgabe der Seelenführung, die bei ihm eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Übergang von der konventionellen zur philosophischen und kunstgemäßen Rhetorik darstellt, folgendermaßen (271c-d):

> „Weil die Kraft der Rede in einer Seelenführung besteht, muss derjenige, der ein Redner werden will, von der Seele wissen, wie viele Arten sie hat: Diese sind also so-und-so viele und von dieser und jener Art, weswegen die einen Menschen von dieser, und die anderen Menschen von jener Beschaffenheit werden. Nachdem diese aber derart unterteilt sind, gibt es wieder so-und-so viele Arten von Reden, und jede von einer solchen Art. Derartige Menschen sind also durch derartige Reden aus diesem und jenem Grund zu diesen und jenen Dingen leicht zu überreden, andere zu anderen Dingen nur schwer."

Der Dialektiker und Redner, der dazu in der Lage ist, die verschiedenen Arten der Seele korrekt zu unterscheiden, wird zu jeder Art eine passende Rede finden: „zu einer bunten Seele bunte Rede" und „zu einer einfachen Seele einfache Reden" (277c). Eine direkte Entsprechung zu diesem Programm der Seelentypologien findet sich nun tatsächlich in den Kapiteln II 12–17 der Aristotelischen *Rhetorik*. Allerdings hat selbst hier der Vorbildcharakter des *Phaidros* für das Aristotelische Projekt enge Grenzen. Erstens nämlich hält sich die *Rhetorik* keineswegs an die Lehre der ‚passenden Reden' nach dem Muster ‚bunte Seele – bunte Rede'. Zwar gibt es den isolierten Hinweis in 1390a24–28, die Reden müssten ähnlich sein wie die Hörer, die sie aufnehmen sollen (vgl. die Anm. dazu), viel besser belegt ist jedoch die Vorgehensweise, die sich aus der Lehre der drei Überzeugungsmittel ergibt. Nach dieser lässt sich der Ertrag der Kapitel II 12–17 nur schlecht oder unter hohem Differenzierungsverlust in die Formel bringen, dass die Reden für ältere, jüngere, reichere, mächtigere usw. Zuhörer einen jeweils entsprechenden Charakter hätten. Vielmehr ergeben sich aus der Charaktertypologie Anhaltspunkte für die differenzierte Anwendung der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel, indem sie Einstellungen und Langzeitdispositionen verschiedener Zuhörer aufzeigen. Sollte nun eine Rede ‚ältlich' heißen, weil sie dem misstrauischen Charakter der Älteren Rechnung trägt? Selbst wenn man sie so nennen wollte, würde eine solche Bezeichnung nur eine Vielzahl methodischer Anleitungen hinsichtlich der drei Überzeugungsmittel zusammenfassen, die so in Platons Programm nicht angelegt sein können. Zweitens soll die kunstgemäße Rhetorik bei Platon aus der Kenntnis der Natur der Seelen entspringen, und eine solche ist ohne Kenntnis der Natur des

Ganzen nicht möglich (270c); obwohl auch diese Äußerung in der neueren Platon-Forschung Gegenstand von Kontroversen war, scheint die nächstliegende Lesart doch die zu sein, dass es hier um ein Wissen geht, das der Philosoph und nur durch seine dialektische Kompetenz (im Platonischen Sinn der Ideen-erkennenden Dialektik; vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1c)) mitbringt. Während daher Platons Dihairese der Seelenarten ein prinzipiell nicht überbietbares Wissen von der Natur der Seele voraussetzen soll, scheinen bei Aristoteles auch die Ausführungen zu den Emotionen und Charakterarten in II 2–17 unter dem Vorbehalt zu stehen, eine nur vorläufige Analyse des Gegenstandes zu liefern (vgl. dazu die Anm. zu 1378a28–30). Und das ist keineswegs nur ein *understatement* des Aristoteles; denn die Dihairese, die er selbst in diesen Kapiteln durchführt (jung–mittel–alt; reich–mächtig–von edler Herkunft), nimmt sich gemessen an den Ansprüchen des Platonischen Dialektikers doch etwas zu leger aus. Außerdem wäre zu erwarten, dass eine Dihairese, die auf der Einsicht in die Natur der Seele beruht, die Lehre von den Seelenteilen einbrächte, was bei der Aristotelischen Unterteilung jedoch zumindest nicht deutlich wird.

Kapitel 12

Die Behandlung der Charaktertypen ist unterteilt in die Darstellung der verschiedenen Altersgruppen (II 12–14) und der vom Glück abhängigen Faktoren (II 15–17). Kapitel 12 beginnt dieses Programm mit dem Charakter der jungen Menschen.

Inhalt: Das Thema der folgenden Kapitel: die verschiedenen Charaktertypen (1388b31–32). Definition der Begriffe ‚Emotion', ‚Charaktereigenschaft', ‚Altersgruppe', ‚Glück (τύχη)' (1388b33–1389a2). Die Charakterzüge des jungen Menschen im Einzelnen (1389a2–b12).

Anmerkungen

1388b31–1388b32 Das Thema der folgenden Kapitel sind die verschiedenen Charaktertypen (ἤθη), d.h. von welcher Art jemand hinsichtlich seiner Emotionen (πάθη) und seiner Charaktereigenschaften (ἕξεις) ist. Die verschiedenen Charaktertypen sollen für die unterschiedlichen Altersgruppen sowie in Abhängigkeit von den auf Glück beruhenden Faktoren (αἱ τύχαι) ermittelt werden.

Die Formulierung des Themas enthält eine überraschende Schwierigkeit: Im griechischen Text steht: „ποῖοί τινες κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς τύχας". Die koordinierende Formulierung mit drei „καί" legt die Übersetzung nahe „gemäß ihrer Leidenschaften, ihrer Lebensweisen, ihres Alters und der Glücksumstände" (Sieveke) bzw. „in regard to their emotions, habits, ages and fortunes" (Lawson-Tancred (1991)) oder „in terms of emotions and habits and age of life and fortune" (Kennedy). Jedoch wäre das eine geradezu fahrlässige Ungenauigkeit, denn weder geben die vier genannten Faktoren die Klassifikation für die unterschiedlichen Charaktertypen vor noch stellen sie diejenigen Gesichtspunkte dar, anhand derer jeder Charaktertyp beschrieben werden müsste. Letzteres ist offenbar die Auffassung von Grimaldi (II 190): „A. appears to be saying that ἤθη can be considered from four general viewpoints: dominant emotions ..., habits ..., qualities determined by age, and those determined by fortune." Tatsächlich nämlich erfolgt die Klassifikation der Charaktertypen ausschließlich nach Altersklassen und den glücksbedingten Faktoren edle Herkunft, Reichtum, Macht; die Beschreibung der einzelnen Charaktertypen wird dadurch vorgenommen, dass die emotionalen Reaktionen (= πάθη) und beständigen Neigungen (= ἕξεις) für jede dieser Gruppen beschrieben werden. Man würde also erwarten, dass zwischen „Emotionen und Charaktereigenschaften" und „Altersgruppen und den vom Glück abhängigen Faktoren" ein Einschnitt vorgenommen wird. Den richtigen Gedanken zur Überwindung dieser Schwierigkeit hat Wilhelm von Moerbeke, wenn er (anders als die Antiqua translatio und die Vetus translatio) übersetzt: „... et passiones et habitus secundum etates et fortunas" (Kassel führt daher im Apparat Wilhelms „secundum" als unabhängige Variante an; möglicherweise handelt es sich dabei aber nur um eine Interpretation Wilhelms, die das oben beschriebene Problem zu überwinden versucht). Von den neueren Übersetzern gibt Roberts eine dementsprechende

(wenn auch etwas paraphrastisch geratene) Übersetzung: „in relation to the emotions and moral qualities, showing how they correspond to our various ages and fortunes". Sprachlich lässt sich diese Auffassung ohne Eingriff in den Text rechtfertigen, wenn man annimmt, dass Aristoteles hier mit dem nur einmal erwähnten Wort „κατά" zwei unterschiedliche Bedeutungen – „mit Hinsicht auf die Gesichtspunkte ..." und „differenziert nach ..." – ausdrücken will.

1388b33–1389a2 Die in der Explikation des Themas erwähnten Begriffe werden jetzt einzeln erläutert: (i.) ‚Emotion' wird durch die Beispiele Zorn, Begierde (ἐπιθυμία) und den Hinweis auf die zuvor behandelten Emotionen erläutert. (ii.) ‚Charaktereigenschaften' (ἕξεις) sollen im Sinne von Tugenden und Lastern verstanden werden. (iii.) ‚Altersgruppen' sind Jugend, Blütezeit und Alter. (iv.) ‚Glück' oder ‚vom Glück abhängige Faktoren' sind edle Herkunft, Reichtum, Macht sowie die Gegenteile davon.

Für die drei vom Glück abhängigen Faktoren edle Herkunft, Reichtum und Macht gibt es bei der Behandlung des Glück-Habens in I 5, 1361b39–1362a12, keine wörtliche Entsprechung; immerhin sind sie mit der allgemeinen Beschreibung, die dort gegeben wird, durchaus vereinbar: „Überhaupt nämlich rühren solche Güter vom Zufall her, bei denen der Neid anzutreffen ist" (1362a5–6). Dennoch vermisst man natürlich irgendeinen Hinweis darauf, warum gerade diese Gesichtspunkte für die Charaktertypen einschlägig sind und inwiefern sie eine irgendwie vollständige oder repräsentative Beschreibung der vom Glück abhängigen Faktoren darstellen.

Wenn Reichtum den Charakter affiziert, dann wohl auch Armut, und so auch bei den anderen Faktoren. Der Hinweis, dass auch die Gegenteile von edler Herkunft, Reichtum und Macht zu den vom Glück abhängigen Faktoren gehören, lässt eine Behandlung der jeweils ganzen Skala von Abstufungen erwarten, zu der Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht, edle und niedrige Herkunft, jeweils nur die äußersten Punkte abgeben. Bei der Behandlung dieser Faktoren jedoch bleiben nicht nur mögliche Zwischenstufen, sondern auch die Gegenteile, also Armut, Ohnmacht und niedrige Herkunft, ganz außer Acht. Auch aus der Bemerkung in II 17, 1491b5–7, die gegenteiligen Charaktertypen seien aus den Gegenteilen der angeführten Topen ersichtlich, lässt sich bestenfalls eine schematische Beschreibung dieser Charaktere gewinnen; in der Mehrzahl der Fälle bleibt sogar ganz offen, wie aus den gegebenen Beschreibungen die Gegenteile gewonnen werden können. Das lässt den Schluss zu, dass Aristoteles edle Herkunft, Reichtum und Macht als Faktoren ansah, die für die Charakterbildung besonders prägend sind, während sich für die entgegengesetzten Umstände lediglich das Fehlen der entsprechenden Merkmale konstatieren lässt.

b33–34 „Mit ‚Emotion' meine ich Zorn, Begierde und das derartige, worüber wir zuvor gesprochen haben": Über Emotionen wurde in den Kapiteln I 2–11 gesprochen, jedoch nicht über die Begierde. Zu den unterschiedlichen πάθη-Katalogen und dem Fehlen der Begierde vgl. die Anmerkung (1.) zu II 1, 1378a20–1378a28.

b36 „Blütezeit (ἀκμή)": Gemeint ist in einem weiteren Sinn die mittlere Altersstufe zwischen ‚jung' und ‚alt'. In der Tradition der Doxographen wird die Blüte-

zeit pauschal mit dem Lebensalter von vierzig Jahren gleichgesetzt. Eine genauere Bestimmung findet sich in Kapitel II 14, 1390b9–11; vgl. die Anmerkungen dazu. Die zur Zeit des Aristoteles längst usuelle Metapher von der „Blüte“ des Lebens (vgl. z.B. Sophokles, *Oedipus* Tyrannus 741) erhält durch die Anwendung des Modells der richtigen Mitte, nach dem nicht nur das Kapitel II 14, sondern die Anordnung aller drei Kapitel zum Alter konstruiert ist, eine neue Anschaulichkeit.

1389a2–1389a6 In diesem Abschnitt beginnt Aristoteles die Behandlung der verschiedenen Charaktertypen mit dem Charakter der jungen Menschen.

Das Verhältnis zum Begehren bzw. zu den Begierden: Der Charakter der jungen Menschen ist ganz auf das Begehren ausgerichtet, insofern sie dazu neigen, den Begierden immer nachzugeben und unbeherrscht sind; dies gilt vor allem für den Geschlechtstrieb.

(1.) Aristoteles verbindet die Kategorie der „Jungen“ mit keiner ausdrücklichen Altersangabe. Das tut er auch bei der Gruppe der „Älteren“ nicht, jedoch sagt er dort, die Älteren seien die, die ihre Blütezeit bereits überschritten hätten. Entsprechend ließe sich die Altersgruppe der Jungen dadurch definieren, dass sie ihre Blütezeit noch nicht erreicht haben. Weil Aristoteles für die Blüte des Körpers und der Seele unterschiedliche Alterszahlen angibt (35 und 49 Jahre), und sich die Blütezeit auf den ganzen Lebensabschnitt bezieht, in den das angegebene Alter fällt oder das mit dem angegebenen Alter endet, bleibt die obere Altersgrenze für den gemeinten Lebensabschnitt dennoch vage. Die untere Grenze für die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe dürfte Aristoteles, insofern er dem Geschlechtstrieb und den verschiedenen Ambitionen in dieser Altersgruppe besonderes Gewicht gibt, bei älteren Jugendlichen oder jungen Erwachsenen gezogen haben.

Im ersten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* vertritt Aristoteles die Auffassung, junge Menschen seien keine geeigneten Hörer für die so genannte „politische Wissenschaft“, weil sie noch nicht viel Erfahrung in der darin behandelten Praxis haben und weil sie außerdem ganz unter dem Einfluss ihrer Emotionen stehen; dazu macht er die Einschränkung, es bedeute keinen Unterschied, ob man dem Alter oder dem Charakter nach jung sei, weil der hier einschlägige Mangel der Jugend nicht von der Zeit abhänge (I 1, 1095a6–8). Möglicherweise sind die verschiedenen Altersgruppen, und besonders die Phase der Jugend, von denen Aristoteles in den vorliegenden Kapiteln spricht, mit einem ähnlichen Vorbehalt zu sehen: Ob jemand unreif oder reif ist, und in diesem Sinn jung oder alt ist, würde dann nicht ausschließlich vom Lebensalter abhängen. Eine solche Betrachtungsart würde die Zumutung lindern, die die Aristotelische Darstellung der verschiedenen Altersgruppen bedeutet, solange sie als strikte Verallgemeinerung von Eigenschaften angesehen werden muss, die zwar im Einzelnen an Vertretern der entsprechenden Altersgruppen beobachtet werden können, aber nicht in einen zwingenden Zusammenhang mit den betreffenden Lebensabschnitten gebracht werden können. Andererseits gibt Aristoteles selbst in den vorliegenden Kapiteln keinen Hinweis darauf, dass er von individuellen Entwicklungsstufen und nicht vom Lebensalter sprechen will. Außerdem gibt er selbst – wenigstens für die Blütezeit – ein bestimmtes Alter an. Schließlich hat die Stärke der Begierden und Emotionen eine zentrale Bedeutung für die hier gegebene Typologie, und Aristoteles weist in diesem Zusammen-

hang selbst auf die physiologische Erklärung dieser Faktoren hin; dieser physiologisch beschreibbare Aspekt der Begierden und Emotionen wiederum stellt die Lehre von den verschiedenen Lebensabschnitten vor den Hintergrund der biologischen Entwicklung des Menschen, die natürlich eher für eine an Lebensjahren fixierbare Einteilung herangezogen werden kann als die individuelle Persönlichkeitsentwicklung. Somit scheint Aristoteles bei der Behandlung der Altersgruppen tatsächlich an eine Einteilung zu denken, die sich am Lebensalter festmachen lässt.

Was den nahe liegenden Einwand angeht, eine solche Einteilung sei Ausdruck eines hemmungslosen Essentialismus, der die Unterschiede der individuellen Entwicklung sowie die Verschiedenheit der individuellen Lebenserfahrungen übergehe, ist zweierlei zu sagen: 1. Es bleibt nicht bei der Verallgemeinerung von Beobachtungen, die bei Angehörigen der verschiedenen Altersgruppen zufällig gemacht werden können; vielmehr wird auch ein sachlicher Zusammenhang zwischen den in Lebensaltern beschreibbaren Entwicklungsstufen und den für sie typischen Charaktermerkmalen hergestellt, nämlich erstens durch die Heranziehung der biologisch-physiologischen These von der abnehmenden Stärke der Begierden und Emotionen bei zunehmendem Alter und zweitens durch die Annahme einer Akkumulation von schlechten Erfahrungen bei zunehmendem Alter (vgl. dazu Abschnitt 1389b13–17 sowie die Anmerkungen dazu). Wenn überhaupt, dann ist die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Alterstypologie (und ihre – wenn man so will – „essentialistische Naivität“) an diesem letzten Punkt festzumachen: Allein der Umstand, dass ältere Menschen mehr erlebt haben als jüngere, rechtfertigt nicht die Annahme, dass alle älteren Menschen diese Art von Erfahrung gemacht haben und dass nur diese Art von Erfahrung für ihren Charakter prägend gewesen sei. 2. Wie sich in Kapitel II 14 zeigen wird, liegt der Aristotelischen Einteilung der verschiedenen Lebensabschnitte wohl die traditionelle Unterteilung des menschlichen Lebens in zehn Lebensjahrsiebente zugrunde (vgl. Anmerkung (1.) zu Abschnitt II 14, 1390b9–11). In der *Politik* bestätigt Aristoteles ausdrücklich die Brauchbarkeit dieses Schemas, schränkt aber ein, es sei nur „in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)“ richtig, weil dieses Schema konventionell sei, und die natürliche Entwicklung bisweilen anders verlaufe (VII 17, 1336b40–1337a1). Vermutlich dürfte Aristoteles dieselbe Einschränkung auch im vorliegenden Fall für angebracht halten (zumal es sich ziemlich sicher um eine Anwendung genau desselben Schemas handelt). Damit würde er dem beschriebenen Bedenken in wesentlicher Hinsicht Rechnung tragen: Mit der Einschränkung „nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) geltend“ bringt Aristoteles stets zum Ausdruck, dass er den betreffenden Fall für nicht im strengen Sinn verallgemeinerungsfähig hält, dass es aber dennoch und trotz der zu erwartenden Ausnahmen vernünftig erscheint, eine Regularität zu formulieren.

(2.) Die hier genannte Eigenschaft der jungen Menschen, dass sie ihren Begierden nachgeben, dient zugleich als Grundlage für die in den folgenden Abschnitten genannten Charakterzüge; vgl. dazu die Anm. zu 1389a6–9.

1389a6–1389a9 Hinsichtlich der Begierden sind die jungen Menschen (i.) unbeständig und werden des betreffenden Begehrens schnell überdrüssig; das Begehren der jungen Menschen ist (ii.) stark, hört jedoch schnell wieder auf; ebenso (iii.) sind die Wünsche (βουλήσεις) heftig, aber nicht tiefgehend.

(1.) Die Stärke der Begierden und der muthaften Emotionen ist eine der Grundannahmen, auf denen die Explikation der einzelnen Charakterzüge der jungen Menschen beruht. Auf eine explizite Rechtfertigung dieser Annahme meint Aristoteles – hier wie an anderen Stellen (vgl. zum Beispiel *EN* I 1, 1095a4: „... ferner ist er (der junge Mensch) geneigt, den Emotionen zu folgen") – offenbar verzichten zu können; vermutlich deshalb, weil er es für ein alltägliches und allgemein bekanntes Phänomen hält. Weil die Begierden das unvernünftige Streben, das Wollen oder die Wünsche (βούλησις, βουλήσεις) aber das vernünftige Streben vertreten (I 10, 1369a1[1]–4 sowie *Über die Seele* III 10, 433a23–26), ist bei Merkmal (iii.), den Wünschen, eine Differenzierung erforderlich: Die Äußerungen des Wollens sind zwar heftig, aber gehen nicht in die Tiefe, was wohl meint, dass sie nicht durch Überlegung entstanden sind oder durch Überlegung stabilisiert werden.

Zur zweiten der Grundannahmen, auf denen die Entfaltung der Charaktermerkmale junger Menschen im vorliegenden Kapitel beruht, vgl. die Anm. zu 1389a12–16.

1389a9–1389a10 Junge Menschen sind ungestüm (θυμικοί) und jähzornig (ὀξύθυμοι), d. h. sie sind stets bereit, dem Zorn zu folgen.

Vgl. die Anm. zum vorigen Abschnitt: Die Quelle für diesen Topos ist die Annahme, dass die muthaften Emotionen bei den jungen Menschen besonders stark sind. ‚Ungestüm' und ‚jähzornig' bringen, wie Aristoteles' eigene Erläuterung zeigt, die Neigung zum Ausdruck, der Emotion des Zorns (ὀργή) leicht nachzugeben, also schnell und aus geringfügigem Anlass zornig zu werden, heftig zu zürnen, und sich dem Zorn hinzugeben.

1389a10–1389a12 Junge Menschen geben leicht ihrer Wut (θυμός) nach, weil sie ehrgeizig sind und daher keine Herabsetzung und kein Unrecht ertragen können.

Hier ist fraglich, ob mit ‚θυμός' etwas anderes gemeint ist als mit ‚ὀργή' im vorigen Abschnitt oder in Kapitel II 2. Sollte dasselbe gemeint sein, stellt sich die Frage, was dann dieser Abschnitt Neues gegenüber dem vorigen bringt. Tatsächlich gibt es Zusammenhänge, wo beides nicht synonym gebraucht wird, etwa dann, wenn ‚θυμός' den ‚muthaften' Seelenteil (θυμοειδές: vgl. *Topik* II 7, 113b1 und IV 5, 126a8–10) oder dessen Äußerungen im Allgemeinen meint (vgl. Cooper (1996, 249): „In other writings, however, Aristotle regularly distinguishes between anger and ‚spirited' desire (*thumos*), using the latter as the name for his second type of desire and treating anger as a special case of it, the case where the desire is extremely agitated and distressed"). Jedoch zeigt die Erläuterung, wonach die jungen Menschen keine Herabsetzung ertragen können, dass es sich um genau die Emotion handelt, die in Kapitel II 2 unter der Bezeichnung ‚ὀργή' definiert wurde. Ein Beispiel für eine zweifelsfrei synonyme Verwendung liegt auch in I 10, 1369a7 zusammen mit 1369a4 vor. Wenn hier also mit ‚θυμός' nichts anderes als der Zorn gemeint ist, von dem schon im vorigen Abschnitt die Rede, worin besteht dann der gedankliche Fortschritt? Vermutlich nur darin, dass die Bedeutung des besonderen Anlasses für den Zorn, das Erleiden von vermeintlicher Herabsetzung, gerade für die jungen Menschen erläutert wird: Wegen ihres Ehrgeizes sind sie gegen eine solche Behandlung besonders empfindlich.

a11–12 „herabsetzend behandelt werden", „sie meinen, dass ihnen Unrecht geschehen ist": Hier wird das vermeintliche Erleiden von Unrecht umstandslos als ein Fall von herabsetzender Behandlung eingeführt. Das ist interessant, weil Aristoteles in II 2 den Zorn als ein Streben nach Vergeltung für vermeintliche Herabsetzung, in *Nikomachische Ethik* V 10, 1135b28f. als Reaktion auf ein vermeintliches Unrecht definiert. Die vorliegende Stelle zeigt nun, dass damit nicht zwei wirklich unterschiedliche Erklärungen des Zorns gegeben werden, sondern dass mit dem ‚Erleiden eines Unrechts' entweder dasselbe unter einem anderen Aspekt oder eine besondere Art von Herabsetzung gemeint ist.

1389a12–1389a16 Junge Menschen sind auf Sieg aus (φιλόνικοι); der Grund dafür ist, dass sie Überlegenheit begehren. Geldgier tritt hinter diese Eigenschaften bei jungen Menschen ganz zurück, weil sie noch keine Erfahrung mit dem Mangel gemacht haben.

Wie die zuvor genannten Charakterzüge des jungen Menschen so beruht auch das hier beschriebene Merkmal – einesteils – auf der Annahme, dass bei dieser Altersgruppe die Begierden und Äußerungen des muthaften Seelenteils besonders stark ausgeprägt seien. Jedoch kommt jetzt erstmals eine weitere Grundannahme ins Spiel, die auch in den folgenden Topen stets unterstellt wird: Der junge Mensch hat noch keine schlechten Erfahrungen – Täuschungen, Enttäuschungen, Fehler, Notlagen usw. – gemacht (wie man sie als älterer Mensch gemacht haben wird; vgl. II 13, 1389b13–17) und kennt daher weder den Mangel oder die Notwendigkeiten des Lebens noch die Schlechtigkeit der Menschen.

a16 „der an Amphiaraos gerichtete Sinnspruch des Pittakos": Pittakos war Herrscher in Mytilene; im Jahr 607/6 v. Chr. schlug er in der Schlacht von Sigeion die Athener. Um welchen Ausspruch es sich hierbei handelt, weiß man nicht. Daher lässt sich auch nicht entscheiden, ob die Formulierung „εἰς Ἀμφιάραον" als „an Amphiaraos gerichtet/adressiert" oder als „gegen Amphiaraos gerichtet" übersetzt werden muss.

1389a16–1389a18 Junge Menschen sind nicht übelgesinnt (κακοήθεις), sondern gutmütig (εὐήθεις). Der Grund dafür ist, dass sie noch nicht viele Niederträchtigkeiten beobachtet haben.

Der Grund, der für dieses Charaktermerkmal angegeben wird, fällt unter den allgemeinen Erklärungsgrundsatz, dass junge Menschen noch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben; vgl. dazu die Anm. zu 1389a12–16.

1389a18–1389a19 Junge Menschen sind leichtgläubig (εὔπιστοι). Der Grund ist, dass sie noch nicht oft getäuscht wurden.

Vgl. die Anmerkungen zu den letzten Abschnitten.

1389a19–1389a21 Junge Menschen sind hoffnungsvoll (εὐέλπιδες). Der Grund ist, dass sie noch nicht oft enttäuscht wurden.

Vgl. die Anmerkungen zu den vorangegangenen Abschnitten.

1389a21–1389a25 Junge Menschen leben im Zustand der Hoffnung. Der Grund ist, dass sich Hoffnung auf Künftiges bezieht und die Jungen viel Zukunft vor sich haben.

Zwar scheint die im vorigen Abschnitt genannte Eigenschaft das Stichwort (‚Hoffnung') für das Merkmal gegeben zu haben, dass junge Menschen in der Hoffnung leben; es handelt sich aber nicht bloß um eine Wiederholung des vorigen Absatzes, wie auch die korrespondierenden Charakterzüge bei den älteren Menschen zeigen: Dem zuvor genannten Charakterzug entspricht bei den älteren Menschen die Eigenschaft, ohne Hoffnung zu sein; vgl. II 13, 1390a4–6. Dem im vorliegenden Abschnitt genannten Charakterzug entspricht hingegen bei den älteren Menschen die Eigenschaft, in der Erinnerung zu leben; vgl. II 13, 1390a6–9. Nun scheint zwar zunächst der Unterschied zwischen ‚hoffnungsvoll sein' und ‚in der Hoffnung leben' nicht deutlich, aber offensichtlich schließen sich ‚ohne Hoffnung sein' und ‚in der Vergangenheit leben' keineswegs ein, so dass auch die entgegengesetzten Charakterzüge distinkt sein müssen. Im Unterschied zum hoffnungsvollen Menschen, scheint der, der ‚in der Hoffnung lebt', nicht nur bestimmte für ihn günstige Ereignisse zu erwarten, sondern sich allgemein vorwiegend mit dem Künftigen zu beschäftigen und sich an der Vorwegnahme künftiger Ereignisse zu erfreuen. Dass dies Letztere gemeint sein könnte, ergibt sich aus der Bemerkung in II 13, 1390a9–11, dass die Erinnerung, in der sich die älteren Menschen beim Reden über die Vergangenheit befinden, ihnen Freude bereitet.

1389a25–1389a26 Junge Menschen sind leicht zu täuschen (εὐεξαπάτητοι).

Eine Erklärung für diesen Charakterzug wird nicht gegeben. Offenbar würde sie unter denselben Erklärungsgrundsatz fallen, auf dem auch die Abschnitte 1389a12–16, 1389a16–18, 1389a18f., 1389a19–21 beruhen.

1389a26–1389a29 Junge Menschen sind tapfer, insbesondere tapferer (ἀνδρειότεροι) als die älteren. Der Grund ist ihre Leidenschaftlichkeit, aufgrund welcher sie sich nicht fürchten, und ihre Hoffnung, durch die sie zuversichtlich sind.

Die Leidenschaftlichkeit, die als Grund für die Tapferkeit angegeben wird, geht letztlich natürlich wiederum auf die Annahme zurück, dass die jungen Menschen über ein höheres Niveau an Emotionen und Begierden verfügen. Die zweite Begründung, die Hoffnung, geht hingegen auf das Erklärungsmodell zurück, dass junge Menschen noch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben.

1389a29–1389a31 Junge Menschen neigen zur Scham (αἰσχυντηλοί). Der Grund ist, dass sie noch ganz unter dem Einfluss des Brauches (νόμος) stehen, in dem sie erzogen worden sind, und noch keine anderen (vom Brauch unabhängigen) Dinge für schön (καλόν) halten.

1389a31–1389a33 Junge Menschen sind großgesinnt (μεγαλόψυχοι). Großgesinntheit bedeutet nämlich, dass man sich selbst großer Dinge für würdig hält; in diesem Zustand befinden sich die jungen Menschen aus zwei Gründen: weil sie vom Leben noch nicht erniedrigt wurden und weil sie noch keine Erfahrung mit Notwendigkeiten gemacht haben. Großgesinntheit ist wiederum ein Zeichen dessen, der hoffnungsvoll ist (vgl. 1389a19–21).

Bei diesem Charakterzug ist wiederum die Erklärung am Werk, dass junge Menschen noch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben. An der vorliegenden Stelle wird die Definition der Großgesinntheit aus den *Ethiken* vorausgesetzt,

die mit der Definition aus *Rhet.* I 9 nicht übereinstimmt (vgl. dazu Anm. (7.) zu 1366b9–22).

1389a34–1389a36 Junge Menschen ziehen das Schöne (τὰ καλά) dem Nützlichen vor. Der Grund ist, dass sie eher durch den Charakter als durch die Überlegung bestimmt sind und der Charakter bzw. die Tugend auf das Schöne, die Überlegung aber auf das Nützliche gerichtet ist.

Zur Begründung dieses Merkmals wird unterstellt, dass junge Menschen vom Charakter bestimmt sind, was mit zunehmendem Alter einer Bestimmung durch die berechnende Überlegung weicht. Diese Annahme ist letztlich mit dem schon bekannten Erklärungsmodell verwandt, dass bei jungen Menschen die Begierden und muthaften Emotionen stärker ausgeprägt sind. Dass im vorliegenden Abschnitt jedoch allgemein von ‚Charakter' die Rede ist, stellt in der Tat eine Erweiterung des bisher gebrauchten Erklärungsmusters dar.

1389a36–1389b2 Junge Menschen lieben ihre Freunde und Gefährten (φιλόφιλοι καὶ φιλέταιροι) mehr oder legen größeren Wert auf das Pflegen von Freundschaften als das die Angehörigen der anderen Altersgruppen tun. Der Grund ist, dass sie erstens Freude am Zusammenleben haben und dass sie zweitens die Freundschaften nicht nach dem Kriterium der Nützlichkeit beurteilen.

Der hier angegebene Grund hängt vermutlich nicht mit dem höheren Begierdenniveau der jüngeren Menschen zusammen, weil es sich hierbei nicht um die erotische Liebe (ἔρως) handelt; vgl. dazu die Anmerkungen zu 1389b35 f. Das entsprechende Erklärungsmodell scheint in diesem Fall nur insoweit involviert, als es den größeren Einfluss des Charakters (wie schon in Abschnitt 1389a34 f.), nicht der Begierden, betrifft. Dies allein reicht jedoch noch nicht aus: Dass bei jüngeren Menschen nicht die Beurteilung nach der Nützlichkeit im Vordergrund steht, hat zwar einerseits mit der Dominanz des Charakters über die Überlegung, andererseits aber auch mit der noch nicht vorhandenen Erfahrung mit Mangel und Notwendigkeiten zu tun.

1389b2–1389b5 Fehler, die junge Menschen begehen, beruhen darauf, dass sie von allem zu viel oder alles zu sehr tun, wie zum Beispiel zu sehr lieben, zu sehr hassen usw.

(1.) *Warum tun die jungen Menschen alles zu sehr?* Die Beispiele ‚lieben', ‚hassen' lassen an die Dominanz der Begierden und der Emotionen denken. Zugleich ist aber auch wieder das Modell der noch nicht gemachten schlechten Erfahrungen im Spiel, wie das korrespondierende Merkmal bei alten Menschen in II 13, 1389b22–24, zeigt; demnach lieben und hassen die jüngeren Menschen auch aus nicht vorhandener Vorsicht zu sehr, und die Vorsicht ist noch nicht vorhanden, weil sie noch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben.

(2.) Weil Aristoteles bekanntlich die tadelnswerte Verfehlung der moralisch richtigen Handlungsweise in seinen ethischen Schriften als ein „Zuviel" und „Zuwenig" beschreibt, wird spätestens an dieser Stelle deutlich, dass die für die einzelnen Altersgruppen typischen Charaktermerkmale zumindest sehr eng mit moralisch einschlägigen Eigenschaften verwandt sind. Diese Verwandtschaft ist aus mindestens zwei Gründen problematisch: erstens nimmt Aristoteles ansonsten an,

dass moralisch bewertbare Eigenschaften ein gewisses Maß an Freiwilligkeit voraussetzen; zweitens kann Aristoteles unmöglich behaupten wollen, dass alle jungen Menschen das gebotene Maß überschreiten, alle alten Menschen es unterschreiten, während alle Menschen im mittleren Alter das dazwischen gelegene Maß treffen und daher schon aufgrund ihres Lebensalters das Richtige tun.

b3 „entgegen dem Rat des Cheilon": Der Rat des Cheilon ist das berühmte „μηδὲν ἄγαν (nichts zu sehr)"; vgl. dazu Diogenes Laërtios I 41 bzw. Kritias, Fragment 7 (West): „ἦν Λακεδαιμόνιος Χίλων σοφός ὃς τάδ' ἔλεξε· μηδὲν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά".

1389b5–1389b7 Junge Menschen meinen, alles zu wissen, und versteifen sich auf ihre Ansichten. Ein Grund dafür wird nicht angegeben. Jedoch ist dieses Merkmals seinerseits der Grund dafür, dass die jungen Menschen alles ‚zu sehr' tun.

Zur Erklärung dieses Charakterzugs vgl. die Anmerkung (1.) zu 1389b2–5.

1389b7–1389b8 Unrecht, das junge Menschen begehen, geschieht aus Übermut (ὕβρις), nicht aus Bosheit (κακουργία).

Der Charakterzug des Übermuts ist nicht ganz eindeutig in die beiden maßgeblichen Erklärungsmodelle des vorliegenden Kapitels zu integrieren. Einerseits scheint es durchaus einleuchtend, Übermut unter anderem auch mit einer bestimmten emotionalen Haltung zu erklären, andererseits dürfte Übermut wesentlich aus einer Fehleinschätzung der eigenen Bedeutung und Möglichkeiten herrühren, so dass er auch unter die Rubrik der noch nicht erfolgten „Erniedrigung durch das Leben" (wie es im Zusammenhang mit der Großgesinntheit der jungen Menschen hieß: 1389a31 f.) fällt, was wiederum auf dem Fehlen von schlechten Erfahrungen beruht.

1389b8–1389b10 Junge Menschen neigen zum Mitleid (ἐλεητικοί). Der Grund ist, dass sie die Menschen für tugendhafter und für besser halten, als sie es eigentlich sind.

(1.) Andere zu Unrecht für tugendhaft zu halten gehört wiederum zu dem Phänomen, dass junge Menschen noch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben. Derselbe Charakterzug wird in II 13, 1390a20, als ‚Menschenliebe' der jungen Menschen beschrieben.

(2.) Der hier unterstellte Zusammenhang zwischen Mitleid und der guten bzw. zu guten Meinung, die man über andere hat, rührt daher, dass man Mitleid nach der Aristotelischen Definition (II 8, 1385b13–19) nur für unverdientes Leid empfinden kann, schlechte Menschen aber ihr Unglück verdient zu haben scheinen. Daher bringt man Mitleid umgekehrt insbesondere tugendhaften Personen entgegen; vgl. II 8, 1385b34–1386a1.

1389b10–1389b12 Junge Menschen sind zum Lachen geneigt (φιλογέλωτες) und humorvoll (εὐτράπελοι). Humor ist nämlich gebildeter Übermut (πεπαιδευμένη ὕβρις).

Die Erklärung knüpft mit der abschließenden Bemerkung, Humor sei gebildeter Übermut, offenbar an das Merkmal des Übermuts aus Abschnitt 1389b7f. an. Vgl. dazu auch die Anm. zu Abschnitt II 13, 1390a22–24.

Kapitel 13

In diesem Kapitel folgt die Darstellung der älteren oder alten Menschen.

Inhalt: Grundzug des Charakters von älteren Menschen; ihre Charaktereigenschaften sind denen der jungen Menschen entgegengesetzt (1389b13–17). Einzelne Charakterzüge der älteren Menschen (1389b17–1390a24). Resümee und Hinweis zur rhetorischen Anwendung der genannten Topen (1390a24–28).

Anmerkungen

1389b13–1389b17 Die Älteren sind die, die ihre Blütezeit (ἀκμή) bereits überschritten haben. Ihr Charakter verhält sich größtenteils entgegengesetzt zum Charakter der Jungen und lässt sich daher aus dessen Darstellung erschließen.

Prägend für den Charakter der Älteren ist, dass sie (i.) schon viele Jahre gelebt haben, (ii.) sich daher öfters getäuscht, (iii.) mehr Fehler gemacht und (iv.) viele Dinge erlebt haben, die sich als schlecht erwiesen haben. Aus diesem Grund behaupten sie nichts mit Sicherheit.

(1.) In welchem Lebensalter sich die so genannten ‚Älteren' befinden, ergibt sich grob aus der Bemerkung, dass sie ihre Blütezeit überschritten haben. Damit könnte entweder das Überschreiten der individuellen Höchstform oder das Überschreiten des in II 14, 1390b9–11 allgemein angegebenen Lebensalters gemeint sein. Im Zusammenhang mit der zu entwerfenden Charaktertypologie wäre die erste Möglichkeit durchaus plausibel, insofern man die entscheidenden Charakterprägungen sinnvoll davon abhängig machen könnte, ob sich ein Mensch vor oder nach dem Erreichen der individuellen Höchstform befindet. Weil es sich bei der Angabe der so genannten ‚Blütezeit' aber um eine konventionelle Form handelt und weil Aristoteles selbst eine Altersangabe macht, scheint sich die Einteilung doch eher auf das Lebensalter zu beziehen. Vgl. zu dieser Frage die Anmerkung (1.) zu II 12, 1389a2–6.

(2.) Dem Grundsatz, dass der Charakter der Älteren aus den Gegenteilen des Charakters der jüngeren besteht, folgt Aristoteles schematisch; an einigen Stellen entspricht sogar die Abfolge der aufgezählten Charaktermerkmale der Anordnung der korrespondieren Merkmale aus Kapitel II 12 (zum Beispiel: 1390a18f., 1390a19–22, 1390a22–24 zu 1389b7f., 1389b8–10, 1389b10–12). Nur an zwei Stellen (1389b32–35 und 1390a9–11) scheint Aristoteles bei der Beschreibung des Charakters der Älteren vom Grundsatz der Entgegensetzung abzuweichen, um unabhängig von diesem Grundsatz beschreibbare Charakterzüge der Älteren zu berücksichtigen, wobei sich jedoch zumindest die zweite dieser Stellen lediglich als Exemplifizierung eines zuvor genannten Merkmals erweist.

(3.) Die Annahme, dass der Charakter der Älteren wesentlich durch die Faktoren (i.) bis (iv.) geprägt ist, stellt die eigentliche Rechtfertigung für den Grundsatz dar, dass der Charakter der Älteren aus den Gegensätzen zum Charakter der Jüngeren erklärt werden kann. Dass mit der zunehmenden Dauer des Lebens gerade die Faktoren (ii.) bis (iv.) wirksam werden, beruht nun wiederum auf zwei Annah-

men, die zumindest in der verallgemeinernden Form recht fragwürdig wirken: erstens auf der Voraussetzung, dass sich die schlechten Erfahrungen (wenn man die Faktoren (ii.) bis (iv.) unter diesem Titel zusammenfassen will), die man im Laufe eines Lebens macht, „akkumulieren" und weder „abgebaut" noch im Verhältnis zur Dauer des Lebens eingeschätzt und relativiert werden können, zweitens auf der Voraussetzung, dass sich *nur* die schlechten, nicht aber die guten Erfahrungen in dieser Weise anhäufen und die schlechten nicht durch die guten Erfahrungen ausgeglichen werden können. Zumindest für die Darstellung der Jungen und der Alten besteht daher das wichtigste Konstruktionsprinzip in der Auffassung, das Leben bestehe wesentlich in einer Abfolge von enttäuschten Erwartungen und schmerzlich einprägsamen Entbehrungen (diese Grunderfahrung wird von Aristoteles selbst in 1390a4–6 formuliert), so dass am Anfang des Lebens große Ziele und Wünsche, am Ende die Selbstbescheidung auf das Notwendige stehen.

Durch diese Unterstellungen erhält das Kapitel einen stark pessimistischen Grundton. Über dessen sachliche Berechtigung kann man geteilter Meinung sein. Aber auch abgesehen von einer solchen Einschätzung wirkt das Kapitel – für Aristotelische Verhältnisse – auffallend unausgewogen. Außerdem arbeitet auch Aristoteles anderenorts mit einem Entwicklungsmodell, das dem hier unterstellten zwar nicht direkt widerspricht, jedoch ganz andere Schwerpunkte setzt. Nach diesem alternativen Modell (vgl. zum Beispiel *Nikomachische Ethik* I 1, 1095a2–13) ist der junge Mensch aufgrund seiner starken Emotionen nicht in der Lage, auf die Vernunft (λόγος) zu hören, was als ein erhebliches Hindernis für die planvolle Einrichtung des Lebens und somit auch für die Erlangung von Tugenden eingestuft wird. Die weitere Entwicklung wird nach diesem Modell als eine Lösung von der starken Emotionsbindung und als zunehmende Hinwendung zur vernunftvollen Lebensgestaltung angesehen. Zwar gibt dieses Modell keine ausdrückliche Auskunft, ob die allgemeine Entwicklungstendenz Von-den-Emotionen-zur-Vernunft an irgendeinem Punkt abbricht und eine andere Richtung nimmt, es scheint aber aufgrund der explizit gemachten Angaben nur konsequent, den Rückgang des affektbedingten Handelns und die Erweiterung der praxisrelevanten Erfahrungen grundsätzlich als Fortschritt und als Erleichterung für die Ausbildung moralisch lobenswerter Charakterzüge anzusehen. Zwar wird eine analoge Entwicklung auch in den vorliegenden Kapiteln II 12–13 erwähnt, nämlich die Entwicklung von der Charakterbestimmtheit des jungen zur Überlegungsbestimmtheit des alten Menschen, jedoch wird auch diese Entwicklung tendenziell eher als Entwicklung zum Schlechteren hin dargestellt, insofern der starke Einfluss des Charakters beim jungen Menschen (lobenswerte) Merkmale wie die Zuversicht und die Liebe zum Schönen (τὸ καλόν) mit bedingt, während die sich beim älteren Menschen einstellende „Klugheit" ganz auf den Aspekt der berechnenden und auf das Nützliche ausgerichteten Überlegung (λογισμός) verengt wird.

1389b17–1389b19 Ältere Menschen stellen nichts als Wissen, sondern alles nur als Meinung oder Vermutung dar und fügen daher zu allem ein „vielleicht (ἴσως)" und „möglicherweise (τάχα)" hinzu. Dabei handelt es sich offenbar nur um eine Konsequenz des im vorigen Abschnitt genannten Merkmals, dass ältere Menschen nichts mit Sicherheit behaupten.

Vgl. den korrespondierenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1389b5–7.

b17–18 „Auch ‚meinen' sie nur, ‚wissen' aber nichts": Weil es nicht darum geht, dass die Älteren tatsächlich weniger wissen, muss hier gemeint sein, dass die Älteren nichts zu wissen meinen oder nichts zu wissen behaupten. Aus dem vorigen Abschnitt geht außerdem hervor, dass Aristoteles hier offenbar an eine bestimmte Art denkt, wie die Älteren ihre Behauptungen vorbringen. Demnach scheint in erster Linie die Angewohnheit gemeint zu sein, alle Behauptungen mit einem „meine ich", „vermute ich" usw. zu versehen, so wie es anschließend heißt, sie fügten zu allem ein „vielleicht" oder „möglicherweise" hinzu. Daher sind „meinen" und „wissen" in Anführungszeichen gesetzt.

1389b19–1389b21 Ältere Menschen sind übelgesinnt (κακοήθεις). Übelgesinntheit besteht nämlich darin, bei allem nur das Schlechtere anzunehmen. Dies wiederum entspricht der im Eingangsabschnitt des Kapitels beschriebenen Lebenserfahrung.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1389a16–18.

1389b21–1389b22 Ältere Menschen sind argwöhnisch (καχύποπτοι). Der Grund dafür ist, dass sie misstrauisch sind; dies wiederum ist durch ihre Lebenserfahrung bedingt, wie sie im Eingangsabschnitt des Kapitels beschrieben wurde.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1389a18f. sowie in II 12, 1389a25f.

1389b22–1389b24 Die Emotionen Liebe und Hass sind bei den älteren Menschen nicht heftig. Der Grund liegt wiederum in den schlechten Erfahrungen, die sie gemacht haben: Sie lieben und hassen daher gewissermaßen nur unter Vorbehalt.

Vgl. den entsprechenden Charakaterzug der Jungen in II 12, 1389b2–5. Abgesehen von dem hier angegebenen Grund, dass nämlich die älteren Menschen aufgrund ihrer Erfahrung nur noch unter Vorbehalt lieben und hassen, erwartet man an dieser Stelle einen Verweis auf die physiologische These vom Nachlassen der Emotionen und Begierden im Alter, die Aristoteles in Abschnitt 1390a11–16 noch eingehend heranziehen wird (auch das Gegenstück, die These von der „Hitzigkeit" der Emotionen und Begierden in der Jugend, ist in Kapitel II 12 präsent). Schwierig zu beantworten ist die Frage, ob diese Auslassung signifikant ist. So scheint Aristoteles zwar allgemein darum bemüht, zu dem Charaktermerkmal eine Begründung anzugeben, jedoch scheint er dabei keinerlei Vollständigkeit anzustreben. Angenommen nun, diese Auslassung sei signifikant, dann könnte ein Grund in der spezifischen Konzeption des Liebens und Hassens liegen, wie sie in Kapitel II 4 vorgelegt wird. Dass Aristoteles dort das Lieben vor allem über den Begriff des Wollens (βούλεσθαι) definiert, das Wollen aber an anderer Stelle als vernünftiges Streben dem Begehren als unvernünftigem Streben gegenüberstellt (I 10, 1369a1–4 sowie *Über die Seele* III 10, 433a23–26), könnte ein Zeichen dafür sein, dass er die Emotionen Lieben und Hassen (von denen ohnehin klar ist, dass sie von der erotischen Liebe zu unterscheiden sind) soweit vom Begehren unabhängig macht, dass auch das physiologische Phänomen der nachlassenden Begierden im Alter für Liebe und Hassen ohne Bedeutung sind.

b23 „der Ermahnung des Bias gemäß": Bias ist einer der Sieben Weisen und wird

als solcher von Diogenes Laërtios in I 82–88 beschrieben. Dort wird auch ein Ratschlag angeführt, der dem in Zeile b23f. genannten Motto entspricht: Bias habe den Menschen geraten, (ihre Freunde) so zu lieben, als wenn sie sie einmal hassen würden (I 87: „καὶ φιλεῖν ὡς μισήσοντας“).

b23–24 „... lieben sie wie wenn sie künftig hassen würden, und hassen sie, wie wenn sie künftig lieben würden“: Für einen entsprechenden Ratschlag bei Bias vgl. oben die Anm. zu 1389b23. In II 21, 1395a25–32 wird derselbe Rat offenbar als ‚Volksweisheit‘ (δεδημοσιευμένα) eingestuft (vgl. die Anm. dazu), die man gerade umkehren soll, um seine gute Gesinnung darzustellen. Die in diesem Zusammenhang in 1395a28 empfohlene Äußerung zeigt schon, dass Aristoteles diesen Ratschlag als Gemeingut voraussetzt. Für die Verbreitung des Slogans sprechen auch die Erwähnungen in Sophokles, *Ajax* 677–783, *Ödipus auf Kolonos* 614f., Euripides, *Hypolytos* 253–257, Demosthenes, *Gegen Aristokrates* § 122 usw.

1389b24–1389b26 Ältere Menschen sind kleingesinnt (μικρόψυχοι). Der Grund ist, dass sie „vom Leben erniedrigt wurden“, womit offenbar das allgemeine Motiv der schlechten Erfahrungen dahingehend spezifiziert werden soll, dass verschiedenartige Ambitionen enttäuscht wurden und sich die bedeutenden Dinge, deren sich die jüngeren Menschen noch für würdig halten, nicht eingestellt haben.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1389a31–33.

1389b27–1389b29 Die älteren Menschen sind knauserig (ἀνελεύθεροι). Der eine Grund ist, dass das Vermögen zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört und sich der ältere Mensch aufgrund seiner (schlechten) Erfahrungen auf das Notwendige konzentriert. Der andere Grund liegt in der speziellen Erfahrung, dass der Erwerb von Vermögen schwer und das Vergeuden leicht ist.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1989a14f.

b27 „denn das Vermögen ist eine der Notwendigkeiten“: Vgl. dazu *Pol.* 1253b24f.: „denn ohne die Notwendigkeiten ist es weder möglich zu leben noch gut zu leben“.

1389b29–1389b32 Die älteren Menschen sind feige (δειλοί) und fürchten alles. Der Grund ist, dass sie sich in einem den Jungen entgegengesetzten Zustand befinden, diese aber sind erhitzt, jene erkaltet, und die Furcht ist eine Art von Erkaltung.

Die Begründung, die dem Charakterzug der Feigheit und Furchtsamkeit beigefügt wird, ist ganz atypisch. Zunächst wird auf die Entgegensetzung zum Zustand der Jungen hingewiesen. Dann wird eine Erklärung gegeben, die die Unterschiedlichkeit von ‚jung‘ und ‚alt‘ im Gegensatzpaar ‚heiß/warm‘ und ‚kalt‘ beschreibt. Dies ist schon deswegen unerwartet, weil der entsprechende Charakterzug der jungen Menschen ganz ohne Rückgriff auf dieses Begriffspaar beschrieben wird; vgl. dazu II 12, 1389a26–29. Allem Anschein nach handelt es sich bei den Begriffen ‚erhitzt‘ und ‚erkaltet‘ nicht um Metaphern für das Emotionsniveau von jungen und alten Menschen, sondern um eine literale physiologische Beschreibung der „muthaften“ Emotionen einerseits und der Furcht andererseits. Dass eine solche physiologische Beschreibung der Emotionen gegeben werden kann, beruht auf dem

körperlichen Anteil aller Gefühle; vgl. *De An.* I 1, 403a16 f.: „Es scheinen nun auch die Emotionen der Seele alle zusammen mit dem Körper zu bestehen." Daher kann für Emotionen immer eine so genannte ‚dialektische' und eine physiologische Erklärung gegeben werden (ibid. 403a29–b2). Das Beispiel, das Aristoteles zu Beginn von *De An.* für eine physiologische Definition nennt, erhellt zugleich das Prädikat ‚erhitzt' im vorliegenden Abschnitt. Der Physiologe würde nämlich den Zorn als „Kochen des Blutes und des Warmen in der Herzgegend" (ibid. 403a31–b1) definieren. Demnach würde die Erhitztheit der Jugend in einem nicht-metaphorischen Sinn die Neigung zum Zorn beinhalten. Zugleich gibt es Belege dafür, dass die Erkaltung zur physiologischen Erklärung der Furcht gerechnet wird, z.B.: *PA* II 4, 650b27 ff. Vgl. auch *MA* 8, 701b37–702a4: „Es ist aber das Schmerzliche und das Angenehme beinahe immer mit Kälte bzw. Wärme verbunden; das wird aus den Emotionen deutlich ... Zuversicht, Furcht, sexuelle Erregung und die anderen mit dem Körper verbundenen schmerzlichen und angenehmen Dinge sind mit Wärme und Kälte verbunden, teils in einem einzelnen Teil, teils aber im ganzen Körper."

1389b32–1389b35 Die älteren Menschen hängen am Leben (φιλόζωοι). Der Grund ist, dass sich das Begehren auf solche Dinge richtet, die nicht vorhanden sind oder deren man am meisten bedarf.

Dieser Charakterzug hat keine direkte Entsprechung bei den Charaktermerkmalen der Jungen und stellt insofern eine Ausnahme von dem sonst durchweg praktizierten Konstruktionsprinzip des Kapitels dar. Allerdings wird offensichtlich auch hiermit die phänomenologische Basis für die Darstellung dieser Altersgruppe nicht wesentlich erweitert; man kann annehmen, dass hier lediglich das im vorigen Absatz beschriebene Moment der Feigheit und Furchtsamkeit in eine bestimmte Richtung weiterentwickelt wurde, insofern es ein Merkmal des Feigen und Furchtsamen ist, besonders am Leben zu hängen.

1389b35–1389b36 Die älteren Menschen sind selbstliebend (φίλαυτοι), und zwar in höherem Maße als sie es sein sollten. Bei diesem Merkmal handelt es sich lediglich um eine weitere Ausprägung der schon erwähnten Kleingesinntheit (μικροψυχία).

(1.) Vgl. den entsprechenden Charakterzug der Jungen in II 12, 1389a36–b2.

(2.) „in höherem Maße... als man es sein sollte (μᾶλλον ἢ δεῖ)": An dieser Stelle wird vollends deutlich, dass die in der Beschreibung der jungen und der alten Menschen stets unterstellten Begriffe ‚zu viel' oder ‚zu wenig' nicht nur einen relationalen, sondern auch einen normativen Sinn haben. Sicherlich könnte das „Sollen (δεῖ)" auch bloß konventioneller, nicht moralischer Natur sein; andererseits fallen die Begriffe der Freundes- und der Selbstliebe bei Aristoteles auch sonst meistens im Kontext moralisch bewertbarer Verhaltensweisen, so dass auch hier eine moralische Bedeutung des Sollens nahe liegt. Eine solche ist in der *Rhetorik* durchaus öfters zu finden, vgl. zum Beispiel: I 1, 1355a31.

(3.) „selbstliebend (φίλαυτοι)": Die vorliegende Bemerkung scheint zu implizieren, dass es eine Form oder ein Maß der Selbstliebe gibt, die bzw. das keinen Anlass zum Tadel gibt, während ein Übermaß tadelnswert ist. Solche Gegenüberstellungen finden sich bei Aristoteles an mehreren Stellen, wenngleich die Sprachregelung für die tadelnswerte und die natürliche Form der Selbstliebe von der vor-

liegenden abweicht; vgl. z.B. *Pol.* 1263a41–b3: „Denn es ist nicht ohne Grund, dass jeder selbst eine Zuneigung (φιλία) zu sich selbst hat, vielmehr ist dies natürlich; das Sich-selbst-Lieben (τὸ φίλαυτον εἶναι) wird dagegen zu Recht getadelt; dies ist aber nicht Zuneigung zu sich selbst (φιλεῖν ἑαυτόν), sondern mehr als man (sich selbst) zugeneigt sein darf." In *Rhet.* 1371b20 und 22 heißt es, dass alle „mehr oder weniger" selbstliebend (φίλαυτοι) seien; weswegen zumindest das Maß an Selbstliebe, das allen gemeinsam ist, nicht als tadelnswert angesehen werden kann. In *EN* IX 8 wird die Aporie, ob man sich selbst oder einen anderen am meisten lieben soll, ausdrücklich mit dem Hinweis auf zwei verschiedene Sinne von Selbstliebe gelöst: Wer ‚Selbstliebe' im Sinn eines Tadels gebraucht, meint diejenigen, die für sich selbst ein Übermaß an Geld, Ehre und körperlichen Lüsten beanspruchen (vgl. 1168b15–17). In einem anderen („eigentlicheren" oder „höheren": 1168b29) Sinn (der jedoch ebenfalls nicht dem oben angedeuteten gebilligten Maß an Selbstliebe entspricht) wird derjenige ‚selbstliebend' genannt, der für sich selbst das Schönste und Beste beansprucht, dem am meisten beherrschenden Teil in sich selbst gefällig ist und diesem in allem gehorcht; von ‚*Selbst*liebe' kann man hierbei sprechen, weil man das am meisten ‚selbst' getan hat, was man freiwillig und auf Geheiß der Vernunft tut (vgl. 1168b29–1169b3).

1389b36–1390a1 Die älteren Menschen leben im Hinblick auf das Nützliche (τὸ συμφέρον) und nicht in Hinblick auf das Schöne (τὸ καλόν). Der Grund ist ihre – schon erwähnte – Selbstliebe.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jüngeren Menschen in II 12, 1389a34–36. Zwar handelt es sich hierbei ohne Zweifel um den korrespondierenden Charakterzug, allerdings ist er nicht mit der korrespondieren Begründung versehen: denn während die Bevorzugung des Nützlichen bei den Alten mit ihrer Selbstliebe begründet wird (der die Freundes- und Gefährtenliebe bei den Jungen entspricht), wird der entgegengesetzte Charakterzug der Jungen mit ihrer Charakterbestimmtheit begründet. Das dieser Eigenschaft wiederum korrespondierende Merkmal bei den Alten, die Dominanz der berechnenden Überlegung über die Charakterimpulse, wird als eigener Charakterzug in Abschnitt 1390a16–18 angeführt; dort findet sich dann auch eine ergänzende Erklärung für den vorliegenden Charakterzug: die (bei den alten Menschen dominierende) Überlegung ist auf das Nützliche, der Charakter aber auf die Tugend (und damit auch auf das Schöne) bezogen.

b37 „mehr als man sollte (μᾶλλον ἢ δεῖ)": Vgl. die Anmerkung (2.) zu 1389b35f.

1390a1–1390a4 Die älteren Menschen sind schamlos (ἀναίσχυντοι) oder jedenfalls eher schamlos als zur Scham geneigt. Der Grund ist, dass sie das gute Ansehen gering schätzen, und der Grund dafür wiederum ist, dass sie das Schöne zugunsten des Nützlichen vernachlässigen.

Weil die Scham in II 6 als ein Schmerz oder eine Beunruhigung über solche Übel definiert wird, die einem schlechtes Ansehen einbringen, scheint die Erklärung, die hier gegeben wird, konsequent, wenn man außerdem die Voraussetzung macht, dass gutes Ansehen sich auf die so genannten ‚schönen' Eigenschaften bzw. auf die Abwesenheit von ‚Schändlichem' richtet (was durch die Ausführungen von Kapi-

tel II 6 ebenfalls bestätigt wird: vgl. 1383b17ff.). Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jüngeren Menschen in II 12, 1389a29–31.

1390a4–1390a6 Die älteren Menschen sind ohne Hoffnung wegen ihrer Erfahrung und wegen ihrer Feigheit.

An der Erklärung dieses Charakterzugs sind die beiden wichtigsten Erklärungsgrundsätze für die altersbezogene Charaktertypologie beteiligt, nämlich erstens das Zurückgehen der muthaften Emotionen im Alter (was zur Feigheit führt) und zweitens die Anhäufung schlechter Erfahrungen bei zunehmendem Alter. Der durchgängige Inhalt dieser Erfahrungen, wie Aristoteles ihn bei dieser Typologie voraussetzt, wird im vorliegenden Abschnitt ausdrücklich genannt: „... das meiste von dem, was geschieht, ist schlecht; jedenfalls ist das meiste im Ergebnis schlechter (als man hoffte)". Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jungen Menschen in II 12, 1389a19–21.

1390a6–1390a9 Die älteren Menschen leben mehr im Zustand der Erinnerung als in der Hoffnung. Der Grund ist, dass für die Älteren der Rest des Lebens kurz, die Vergangenheit aber lang ist, und dem Künftigen die Hoffnung, der Vergangenheit aber die Erinnerung entspricht.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jüngeren Menschen in II 12, 1389a21–25.

1390a9–1390a11 Die älteren Menschen sind geschwätzig (ἀδολεσχία) und reden immerzu vom Vergangenen. Die Erinnerung bereitet ihnen nämlich Freude.

Diese Eigenschaft hat keine Entsprechung bei den jüngeren Menschen, abgesehen davon, dass diese im Zustand der Hoffnung leben. Das hier beschriebene Merkmal ergibt sich dagegen unmittelbar aus dem im vorigen Abschnitt genannten Charakterzug, dass die älteren Menschen in der Erinnerung leben. Wenn das Reden über die Vergangenheit Freude bereitet, dann kann man daraus zur Erläuterung der Beschreibung ‚in der Erinnerung' den Schluss ziehen, dass die Beschäftigung mit Vergangenem den älteren Menschen überhaupt Freude bereitet. Entsprechend müsste dies ein Grund dafür sein, dass die jüngeren Menschen ‚in der Hoffnung' leben (vgl. II 12, 89a21–25).

1390a11–1390a12 Die Äußerungen der Wut (θυμοί) sind bei älteren Menschen einerseits zwar heftig (ὀξεῖς), andererseits jedoch schwach (ἀσθενεῖς).

Vgl. den entsprechenden Charakterzug bei jungen Menschen in II 12, 1389a9f.: „Sie sind ungestüm und jähzornig und befinden sich in einem solchen Zustand, dass sie dem Zorn Folge leisten. Auch erliegen sie ihrer Wut." Worin liegt in diesem Fall die Entgegensetzung von jungen und alten Menschen? Offenbar darin, dass die jungen Menschen sich von ihrem Zorn oder ihrer Wut hinreißen lassen – das beinhaltet, dass sich der Zorn oder die Wut bei ihnen nicht rasch oder leicht beilegen lässt und dass sie auch die dieser Emotion entsprechenden Handlungen ausführen –, während die Wut der Alten „schwach" ist, womit gemeint sein muss, dass die entsprechende Emotion sich leicht beschwichtigen lässt und dass sie nicht handlungsleitend wird. Wenn die Wut der alten Menschen in diesem Sinn schwach ist, worin kann die Heftigkeit derselben Gemütsbewegung bestehen? Erstens könnte gemeint sein, dass die Schwelle, die zur Auslösung der Emotion über-

schritten werden muss, niedrig liegt, zweitens könnte eine Qualität der Emotion gemeint sein, die die Äußerung, aber nicht die Wirkung derselben betrifft. Die so erschlossene Folgenlosigkeit der Wut würde einem für die Begierden ausdrücklich erwähnten Charakteristikum entsprechen; vgl. unten 1390a12–16.

a11 „Äußerungen ihrer Wut (θυμοί)“: Vgl. zu θυμός und der Verwandtschaft zu ὀργή die Anm. zu 1389a10–12. Ein entsprechender Plural zu ὀργή ist in der *Rhetorik* nicht üblich. An der vorliegenden Stelle könnte der Plural entweder das mehrfache Auftreten von Wut bzw. die Äußerungen davon oder verschiedene Arten der Wut meinen.

1390a12–1390a16 Die Begierden (ἐπιθυμίαι) haben bei den älteren Menschen zum einen Teil aufgehört, zum anderen Teil sind sie schwach. Aus diesem Grund haben die Begierden keine wesentlichen Auswirkungen auf Wünsche und Handlungen der betreffenden Personen. Dies verleiht den älteren Menschen den Anschein der Besonnenheit.

(1.) Dass die Begierden beim jungen Menschen stark und bestimmend sind und beim älteren Menschen zunehmend kraft- und wirkungslos werden, gehört zu den Grundannahmen, auf denen Aristoteles' altersabhängige Charaktertypologie beruht. Vgl. den entsprechenden Charakterzug bei den jungen Menschen in II 12, 1389a2–4; vgl. auch II 12, 1389a4–9.

(2.) Das Fehlen der Begierden führt bei den alten Menschen zu einem Verhalten, das der Tugend der Besonnenheit in der äußeren Erscheinung gleicht. Dass er wirklich nicht mehr zugestehen will, sondern das entsprechende Verhalten der alten Menschen als nur *tugendanalog* einstuft, macht Aristoteles mit der Formulierung „διὸ σωφρονικοὶ φαίνονται οἱ τηλικοῦτοι“ unmissverständlich klar. Das hat zunächst natürlich Konsequenzen für die Gesamteinschätzung des Charakters älterer Menschen: Was wie Besonnenheit, also wie der richtige Umgang mit Begierden, aussieht, braucht keine Besonnenheit zu sein, sondern kann einfach durch das Fehlen von Begierden überhaupt oder durch das Fehlen starker Begierden bedingt sein. Das hervorstechendste Merkmal älterer Leute führt somit nicht zu einem tatsächlich tugendhaften und somit lobenswerten Verhalten, obwohl andererseits das Vorhandensein starker Begierden verbunden mit der Neigung, diesen Begierden zu folgen, ein erhebliches Hindernis für ein an der Vernunft ausgerichtetes und tugendhaftes Leben (vgl. Anmerkung (3.) zu 1389b13–17) darstellt. Außerdem formuliert Aristoteles hiermit implizit eine Anforderung für das Vorhandensein von Tugenden überhaupt: Wenn das der Besonnenheit entsprechende Verhalten beim Fehlen derjenigen Begierden, zu denen sich der Besonnene in richtiger Weise verhält, nicht ausreicht, um jemanden als ‚besonnen' zu bezeichnen, dann scheint allgemein ein tugendanaloges Verhalten immer dann unzureichend zu sein, wenn der spezifische Gegenstand, an dem sich der im Sinne der Einzeltugenden Tugendhafte bewähren muss (wie die Begierde für den Besonnenen, so Eigentum für den Freigebigen, Gefahr für den Tapferen usw.), fehlt: das unter diesen Umständen Beste, was erreicht werden kann, ist ein der entsprechenden Tugend äußerlich ähnliches Verhalten, von der betreffenden Tugend selbst kann man jedoch nicht sprechen, insofern die Möglichkeit zu der jeweils besonderen Art der Bewährung fehlt. Um dieselbe Bedingung scheint es auch zu gehen, wenn Aristoteles

im Zuge seiner Kritik an der Frauen- und Gütergemeinschaft in Platons Staat argumentiert; vgl. *Politik* II 5, 1263b7–14: „Dies also ergibt sich nicht für die, welche den Staat zu sehr zu einer Einheit machen, und zudem heben sie offenkundig die Leistungen zweier Tugenden auf, nämlich die Besonnenheit mit Bezug auf Frauen – es ist nämlich ein schöne Leistung, sich einer fremden (Frau) durch Besonnenheit zu enthalten – und die Freigebigkeit mit Bezug auf Besitztümer; weder nämlich wird sich einer als freigebig erweisen, noch wird er eine freigebige Tat ausführen: im Gebrauch von Besitztümern nämlich liegt die Leistung der Freigebigkeit."

a13 „ihr Bestreben noch ihre Handlungen nach den Begierden richten (ὥστε οὔτ' ἐπιθυμητικοὶ οὔτε πρακτικοὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας)": Die Schwierigkeit an dieser Stelle ist, dass „ἐπιθυμητικοὶ" gerade nicht mit „κατὰ τὰς ἐπιθυμίας" erklärt werden kann, sondern eine allgemeinere Form des Strebens (im Unterschied zu den Handlungen) zum Ausdruck bringen muss, die das Streben nach Gewinn mit umfasst.

1390a16–1390a18 Die älteren Menschen leben eher nach Maßgabe der berechnenden Überlegung (λογισμός) als nach den Impulsen des Charakters. Die Überlegung aber richtet sich auf das Nützliche, der Charakter dagegen auf die Tugend.

Indem Aristoteles hier die Überlegung ganz mit der Berechnung des Nützlichen zur Deckung bringt, macht er deutlich, dass es sich dabei nicht um eine Betätigung des intellektuellen Vermögens im Sinne einer dianoetischen Tugend und auch nicht um die Einlösung des in den ethischen Schriften geforderten Gehorsams gegenüber der rechten Vernunft (ὀρθὸς λόγος) handelt; ganz im Gegenteil tritt hier die Dominanz der Überlegung in Gegensatz zum Charakter als Sitz der tugendhaften und auf das sittlich Schöne (καλόν) ausgerichteten Gesinnung auf. *Falls* diese Dominanz der Überlegung doch den Anschein eines im Sinne der Tugend vernunftgeleiteten Verhaltens erwecken sollte, müsste es sich dabei um eine der Tugend nur äußerlich vergleichbare Verhaltensform handeln; denn die Orientierung am Nützlichen, die – wie hier betont – ein Handeln um des Schönen willen ausschließt, kann zumindest im Sinne des Tugendbegriffs der *Ethiken* nicht selbst tugendhaft sein.

Dabei kommt es im Vergleich mit der entsprechenden Eigenschaft der jungen Menschen zu einer ungleichen Behandlung der korrespondierenden Charaktermerkmale; von den jungen Menschen hieß es in 1389a34–36: „Auch wählen sie eher, das Schöne zu tun als das Nützliche; denn sie leben eher durch den Antrieb des Charakters als durch die Überlegung, es richtet sich aber die Überlegung auf das Nützliche, die Tugend aber auf das Schöne." Während hier nämlich das Gegenteil zu einer nachteiligen Eigenschaft der Alten, nämlich die Ausrichtung am Schönen bei den Jungen, als lobenswerter Charakterzug erscheint, erbrachte das Gegenteil zu einer nachteiligen Eigenschaft der Jungen, nämlich ihrer Neigung, den Begierden nachzugeben, bei den Alten keinen lobenswerten Charakterzug, sondern lediglich ein der Besonnenheit analoges Verhalten (vgl. die Anmerkung (2.) zum vorigen Abschnitt).

1390a18–1390a19 Das Unrecht, das die älteren Menschen begehen, erfolgt nicht aus Übermut (ὕβρις), sondern aus Bosheit (κακουργία).

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jungen Menschen in II 12, 1389b7f. In Abschnitt 1390a19–22 erscheint die Schwäche und die Leiderwartung der älteren Menschen als Gegensatz zum Übermut der jungen Menschen. Wie passt die hier angenommene Bosheit zu den Charakterzügen der Alten? Vermutlich handelt es sich um das Motiv, das übrig bleibt, wenn man den Übermut der Jungen und die Unbeherrschtheit (etwa der Reichen), die das Vorhandensein von handlungsanstoßenden Begierden voraussetzt, ausschließt.

1390a19–1390a22 Die älteren Menschen sind zum Mitleid geneigt (ἐλεητικοί). Der Grund aber ist ein anderer als bei den jungen Menschen, die ebenfalls zum Mitleid neigen: Die jungen Menschen weisen diese Eigenschaft aufgrund ihrer Menschenliebe (φιλανθρωπία) auf, die älteren Menschen aus Schwäche (ἀσθένεια), nämlich weil sie fürchten, dass ihnen dieselben Leiden nahe bevorstehen.

Bei dieser Beschreibung werden für die jungen und die alten Menschen zwei unterschiedliche Wesensmerkmale des Mitleids herausgegriffen. Insofern es sich beim Mitleid um einen Schmerz über ein vermeintliches Übel handelt (vgl. II 8, 1385b14f.: „ (i.) bei jemandem, der es nicht verdient hat, dass ihm derartiges widerfährt, (ii.) und von dem man erwarten kann, dass man es selbst oder einer der Seinigen erleidet"), ist der ältere Mensch aufgrund seiner Schwäche durch (ii.) zum Mitleid geneigt, der jüngere Menschen wegen seiner Menschenfreundlichkeit durch (i.). Die Eigenschaft des jungen Menschen, die hier als ‚Menschenfreundlichkeit' beschrieben wird, meint offenbar die Neigung, andere Menschen als tugendhafter bzw. als besser zu beurteilen als sie tatsächlich sind; vgl. II 12, 1389b8f.

a22 „sagten wir (ἦν)": Vgl. Anm. zu 1404b37.

1390a22–1390a24 Die älteren Menschen sind weinerlich (ὀδυρτικοί) und nicht humorvoll (εὐτράπελοι) und nicht zum Lachen geneigt (φιλογέλοιοι). Der Grund dafür liegt in ihrer Schwäche bzw. in der Annahme, es stünden ihnen Leiden nahe bevor.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug der jüngeren Menschen in II 12, 1389b10–12. Im Hintergrund dieser Merkmale stehen einerseits die Schwäche der älteren und der Übermut der jüngeren Menschen, so dass hierin nicht nur die vorhandene und die nicht vorhandene Neigung zum Lachen, sondern vor allem auch Schwäche und Leidenserwartung der Alten und Übermut der Jungen gegenübergestellt werden. Dies wiederum ist aufschlussreich für die Einschätzung des Humors der jungen Menschen, der einerseits auf einer übermütigen und dem Zustand der Alten entgegengesetzten Selbsteinschätzung beruht, dem aber andererseits durch den Zusatz ‚gebildet' der Anschein des Verwerflichen genommen wird.

a23 „φιλογέλοιοι (zum Lachen geneigt)": Das ist die Lesart von F, die unter anderem von Spengel, Dufour/Wartelle, Tovar, Ross, Grimaldi übernommen wird. Allerdings steht in **A** „φιλόγελοι". Weil Aristoteles gleich darauf in Zeile a24 eine Form von „φιλόγελως" gebraucht (wie auch schon in II 12, 1389b10f.) gibt Spengel (256) zu bedenken, dass auch hier möglicherweise nicht eine Form des Adjektivs „φιλογέλοιος", sondern von „φιλόγελως" vorliegt, nämlich die Nominativ Plural-Form „φιλόγελῳ" (vgl. dazu LSJ). Kassel übernimmt diesen Vorschlag.

Weil Aristoteles in II 12 jedoch die Plural-Form „φιλογέλωτες“ gebraucht hatte, ist ein Wechsel des zugrunde liegenden Adjektivs nicht unwahrscheinlicher als ein Wechsel der Plural-Form.

1390a24–1390a28 Die Darstellung der Charaktermerkmale von jüngeren und älteren Menschen ist damit abgeschlossen. Es folgt ein Hinweis zur rhetorischen Anwendung dieser Typologie: weil alle solche Reden aufnehmen, die ihrem eigenen Charakter ähnlich sind, ist klar, wie man die Reden gebrauchen muss, um als jemand von einer bestimmten Charakterart zu erscheinen.

Auf der Liste der dunkelsten Sätze der *Rhetorik* gebührt dieser Bemerkung einer der vorderen Plätze. Offenbar gilt die methodische Schlussfolgerung der Charakterdarstellung des Redners: Er selbst bzw. die Reden sollen so sein wie das Publikum, vor dem er spricht. Also alt vor älteren Zuhörern und jung vor jüngeren? Das dürfte kaum gemeint sein; also muss sich die Ähnlichkeit auf die in der jeweiligen Altersgruppe vorherrschende Charakterart und die dort bestimmenden Emotionen beschränken. Abgesehen davon, dass die ad hoc eingeführte Theorie der besseren Akzeptanz bei ähnlicher Beschaffenheit nicht weiter begründet wird, und auch abgesehen davon, dass die hier neu auftretende Vorstellung von einem bestimmten Charakter *der Rede* der Erläuterung bedürfte, ergeben sich sowohl dann Unstimmigkeiten, wenn man die vorliegenden Kapitel als Beitrag zur Charakterdarstellung, als auch dann, wenn man sie als Beitrag zur Emotionserregung liest:

Sieht man in den Kapiteln II 12–17 allgemein und in der vorliegenden Bemerkung speziell einen Beitrag zur Charakterdarstellung, dann ergeben sich Widersprüche zur Beschreibung dieses Überzeugungsmittels in II 1, wo das Ziel dieser Methode darin lag, den Redner glaubwürdig zu machen. Dies wird – nach den in II 1 aufgelisteten Gründen der Glaubwürdigkeit – nicht dadurch erreicht, dass der Redner versucht, genauso unbekümmert, genauso kleinmütig usw. wie das Publikum zu erscheinen; hier ergäbe sich ein klarer Konflikt zur offiziellen Methode der Charakterdarstellung (gar nicht zu reden von dem Punkt, dass das Publikum bei einem der typischen öffentlichen Redeanlässe wohl selten nach jung oder alt eingeteilt werden kann).

Weil die Redeweise, „eine Rede aufnehmen“ mehrdeutig ist, könnte hier auch gemeint sein, dass der Zuhörer bei einer Rede, die seinen emotionalen Dispositionen entspricht, entsprechende Emotionen empfindet. Diese Möglichkeit wird durch III 7, 1408a19–25, unterstützt, wo es heißt, der Zuhörer befinde sich immer in demselben emotionalen Zustand wie der Redner (vgl. dort die Anm. (2.)). Dies wiederum würde einen methodischen Konflikt zu der in den Kapiteln II 1–11 dargestellten Emotionserregung bedeuten.

Bei allen diesen Schwierigkeiten (und der gedanklichen Verwandtschaft mit Fragen der sprachlichen Form, speziell zu III 7) wäre die These verlockend, dass es sich bei diesem Abschnitt um den nachträglichen Versuch handelt, den in ihrer Funktion ambigen Kapiteln II 12–17 (vgl. die Vorbem. zu II 12–17) eine vermeintlich klarere Funktion zu geben.

Kapitel 14

Die Behandlung der verschiedenen Altersgruppen endet mit der Behandlung der mittleren von drei Altersgruppen, die für Aristoteles mit der „Blütezeit (ἀκμή)" des Lebens zusammenfällt.

Inhalt: Der Charakter von Menschen in der Blütezeit nimmt die Mitte zwischen Älteren und Jüngeren ein (1390a29–30). Sechs Hinsichten, in denen die Angehörigen dieser Altersgruppe die Extreme der jungen und der alten Menschen jeweils vermeiden (1390a30–b6). Allgemeine Beschreibung des Charakters der in der Blütezeit befindlichen Menschen (1390b6–9). Das Lebensalter der Menschen in der Blütezeit (1390b9–11). Schluss (1390b12–13).

Anmerkungen

1390a29–1390a30 Die Menschen, die sich in der Blüte ihres Lebens befinden, nehmen hinsichtlich ihres Charakters die Mitte zwischen Älteren und Jüngeren ein; sie vermeiden die Übertreibungen, die auf beiden Seiten bestehen.

Der Hinweis, dass die Menschen dieser Altersgruppe hinsichtlich ihres Charakters die Mitte zwischen Jungen und Alten einnehmen, zusammen mit der Erklärung, dass sie die Übertreibungen (ὑπερβολή) dieser Altersgruppen vermeiden, bedient sich sowohl der Grundvorstellungen als auch des Vokabulars, das in den *Ethiken* für die Beschreibung der Tugend als einer Mitte gebraucht wird. Hinzu kommen in folgenden Abschnitten Formulierungen wie „καλῶς ... ἔχοντες (verhalten sich richtig)", „κατὰ τὸ ἀληθές (der Wahrheit entsprechend)", „πρὸς τὸ ἁρμόττον (zum Angemessenen)", die die jeweils richtige, gebotene oder billigenswerte Verhaltensweise zwischen zwei jeweils nachteiligen Seiten anzeigen. Ganz offensichtlich gebraucht Aristoteles hier das aus den *Ethiken* bekannte Modell, wonach das Richtige jeweils in der Mitte zwischen zwei möglichen Verfehlungen (einem Zuviel und einem Zuwenig) anzusiedeln ist, und er gebraucht zumindest für einige der Verfehlungen dieselben Beispiele, mit deren Hilfe in den ethischen Schriften das jeweils richtige, tugendhafte Verhalten eingegrenzt wird. Das hat den überraschenden Effekt, dass jemand, der sich in der Blütezeit seines Lebens befindet, durch das mittlere Lebensalter auch schon die Mitte zwischen zwei Tendenzen der Verfehlung und somit eine tugendhafte Verhaltensweise einzunehmen scheint. Ganz abgesehen davon, dass es sich dabei um eine allzu schematische und geradezu plump wirkende Verwendung des Schemas von der richtigen Mitte handeln würde, ergäbe sich bei dieser Lesart ein tiefer Graben zum Tugendbegriff der *Ethiken* dadurch, dass Tugenden nicht mehr die Entscheidungen der betreffenden Personen, sondern lediglich bestimmte Lebensumstände voraussetzten würden. Folgt dies unausweichlich? Folgende Auswege scheinen plausibel:

(i.) Die in den Charakterkapiteln angeführten Merkmale meinen allgemeine Neigungen und Dispositionen zu bestimmten Verhaltensweisen und Eigenschaften, nicht die Verhaltensweisen und Eigenschaften selbst, auch wenn die abkürzende Redeweise dies nicht in jedem Fall deutlich macht. Somit legen die Aussagen

dieser Kapitel im Hinblick auf die Tugend lediglich fest, in welcher Phase des Lebens man aufgrund der für alle Gleichaltrigen gegebenen Umstände der Tugend näher steht und zu einem tugendhaften Verhalten eher disponiert ist.

(ii.) Die Merkmale, die den einzelnen Altersphasen entsprechen, stellen lediglich tugendanaloge Verhaltensweisen, aber nicht Tugenden dar: So kann in einem mittleren Lebensalter die natürliche Ausstattung an Begierden und Emotionen zu einem Zustand führen, in dem diese dieselbe Stellung, dasselbe Niveau, dasselbe Verhältnis zur Vernunft, dasselbe gegenseitige Verhältnis usw. einnehmen wie im besonnenen, tapferen usw. Menschen. Für den besonnenen, tapferen usw. Mensch ergibt sich dieser Zustand jedoch als eine erworbene, auf Erziehung und Entscheidung beruhende Errungenschaft und nicht allein aufgrund natürlicher Ausstattung. Daher entsprechen beim Menschen mittleren Alters etwa die Emotionen Furcht und Zuversicht aufgrund natürlicher Umstände denselben Emotionen beim tapferen Menschen, machen ihn aber nicht zu einem tapferen Menschen, sondern erzeugen allenfalls einen der Tapferkeit analogen Zustand.

Für diese Erklärung spricht, dass Aristoteles bei den alten Menschen genau diese Unterscheidung für die Tugend der Besonnenheit macht, insofern er sagt, die alten Menschen erweckten aufgrund des Nachlassens der Begierden nur den Eindruck des Besonnenseins (vgl. II 13, 1390a12–16). Dagegen spricht, dass er diese Unterscheidung nur für die älteren Menschen macht.

(iii.) Aristoteles argumentiert hier auf dem Boden eines Commonsense-Begriffs von Tugend, der den Unterschied von natürlichen Faktoren der Charakterbildung und erworbener bzw. durch Entscheidungen gefestigter Eigenschaften vernachlässigt. Durch diese Vernachlässigung fällt auch der in (ii.) beschriebene Unterschied von wirklich tugendhaftem und nur tugendanalogem Verhalten. Für diese Erklärung spricht, dass die offenbar für einen begrenzten Zweck angelegten Charakterkapitel die für die Ethik wichtigen Unterschiede nicht zu berücksichtigen brauchen. Dagegen spricht, dass er zumindest im oben genannten Fall der vermeintlichen Besonnenheit älterer Menschen diese Unterscheidung selbst heranzieht.

1390a30–1390a32 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen sind weder zu zuversichtlich noch fürchten sie sich zu sehr. Sie verhalten sich nach beiden Seiten hin richtig.

Dieser Charakterzug ergibt sich aus II 12, 1389a26–29, und II 13, 1389b29–32.

1390a32–1390a34 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen trauen weder allen noch misstrauen sie allen, sondern urteilen nach der Wahrheit.

Dieser Charakterzug ergibt sich aus II 12, 1389a18f., und II 13, 1389b21f.

1390a34–1390b1 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen leben weder allein für das Schöne noch allein für das Nützliche, sondern für beides.

Dieser Charakterzug ergibt sich aus II 12, 1389a34–36, und II 13, 1389b36–1390a1.

1390b1–1390b2 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen neigen weder zur Knauserei noch zur Ausschweifung, sondern richten sich nach dem Angemessenen (τὸ ἁρμόττον).

Dieser Charakterzug ergibt sich aus II 12, 1389a31–33, und II 13, 1389b27–29.

Hierin zeigt sich deutlich das Modell der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen, obwohl dasselbe innerhalb der *Rhetorik* nicht ebenso klar auf die Bestimmung der Tugend und der einzelnen Tugenden angewandt wird; vgl. dazu die Anm. (1.2.2.1) zu 1404b1–5.

1390b2–1390b3 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen verhalten sich auch mit Blick auf die Wut (θυμός) und die Begierden (ἐπιθυμίαι) angemessen.

Dieser Charakterzug ergibt sich aus II 12, 1389a2–10, und II 13, 1390a11–16.

1390b3–1390b6 Die in der Blütezeit befindlichen Menschen sind besonnen in Verbindung mit Tapferkeit und tapfer in Verbindung mit Besonnenheit.

1390b6–1390b9 Allgemein kann man über die in der Blütezeit befindlichen Menschen sagen, dass sie von denjenigen Eigenschaften, die junge und alte Menschen unter sich aufteilen, jeweils beide haben, und von denjenigen Eigenschaften, von denen die jungen oder die alten Menschen zu viel oder zu wenig haben, über ein mittleres Maß verfügen.

b7–8 „Alle die nützlichen (Eigenschaften), welche die Jugend und das Alter unter sich aufgeteilt haben (διῄρηται)“: Lunák (1892) argumentiert, dass sowohl die passive („… Eigenschaften, in Bezug auf welche die Jugend und das Alter geteilt sind“) als auch die mediale („… Eigenschaften, welche die Jugend und das Alter unter einander geteilt haben“) Bedeutung des Verbs eine gezwungene Lesart bedingen. Er schlägt daher vor, das Wort „διῄρηται“ durch „ἀφϊῄρηται“ zu ersetzen, was wegen des Vorkommens von „διῄρηται“ in Zeile b5 ein nicht weiter überraschender Abschreibefehler wäre. Er würde dadurch den folgenden Gedanken erhalten: „Diejenigen von den guten Eigenschaften, derer die Jugend und das Alter entbehren, besitzt das reife Mannesalter …“

1390b9–1390b11 Die Blüte (ἀκμή) des Körpers liegt zwischen dem dreißigsten und fünfunddreißigsten Lebensjahr, die der Seele um das neunundvierzigste Lebensjahr.

(1.) Beide Altersangaben (fünfunddreißig und neunundvierzig) sind Vielfache von sieben. Die *Rhetorik*-Kommentatoren – vgl. besonders Cope/Sandys (II 160f.) – schließen daraus, dass im Hintergrund dieser Berechnung die erstmals bei Solon (Fragment 27, West) erwähnte Theorie der zehn jeweils sieben Jahre umfassenden Lebensabschnitte (so genannte „Wochen“ oder „Jahrsiebente“, griech.: ἑβδομάς) steht. Auch stimmen die bei Solon angegebenen Entwicklungsstufen einigermaßen, wenn auch nicht vollständig, mit den Angaben bei Aristoteles überein. Das siebente Jahrsiebent, also das Alter zwischen 43 und 49 Jahren, wird nämlich auch bei Solon als die Phase genannt, in denen geistige („νοῦς“) und sprachliche („γλῶσσα“) Fähigkeiten ihren höchsten Stand erreicht haben. Dass Aristoteles nur vom letzten Jahr der siebenjährigen Periode spricht, könnte damit zusammenhängen, dass auch innerhalb dieser Perioden eine Entwicklung angenommen wurde, die jeweils im letzten Jahr ihren Höhepunkt erreicht. Zugleich kommt diese Angabe der Berechnung von Platon am nächsten, der in *Politeia* VII 540a die Reife für die höchste philosophische Ausbildung im Alter von fünfzig Jahren für gegeben hält. Den Höhepunkt der körperlichen Stärke setzt Solon in das vierte

Jahrsiebent, also in das Alter von 22 bis 28 Jahren; hier ergibt sich zwar eine Differenz zur Angabe des Aristoteles („zwischen dem dreißigsten und fünfunddreißigsten Lebensjahr"), vielleicht jedoch deckt sich die Blüte des Körpers, von der Aristoteles spricht, nicht ganz mit dem Höhepunkt der körperlichen Stärke; als weiteres Kriterium kommt nämlich die Zeugungsfähigkeit in Frage, an die auch Platon zu denken scheint, wenn er in *Politeia* V 460e für die entsprechende Verrichtung des Mannes den Lebensabschnitt vorsieht, der mit dem fünfunddreißigsten Lebensjahr endet und mit dem Zeitpunkt beginnt, zu dem die „Höchstleistung im Laufen" hinter ihm liegt. Das wiederum stimmt mit der bei Solon erhaltenen Auffassung überein, dass auf den Lebensabschnitt mit der größten körperlichen Kraft im fünften Jahrsiebent (in das auch das bei Aristoteles genannte Alter von dreißig bis fünfunddreißig Jahren fällt) der Höhepunkt der (männlichen) Heiratsfähigkeit folgt. (Aristoteles gibt in *Politik* VII 16, 1335a29, zwar das siebenunddreißigste Lebensjahr als das ideale Heiratsalter des Mannes an, was jedoch keine erhebliche Abweichung darstellt und daher die Möglichkeit offen lässt, das im vorliegenden Abschnitt angegebene Alter mit der Zeugungsfähigkeit in Verbindung zu bringen. Wenn die Zeugungsfähigkeit gemeint ist, dann wäre außerdem erwiesen, dass an der vorliegenden Stelle eine implizite Beschränkung auf die charakterliche Entwicklung von Männern zum Ausdruck kommt, insofern Aristoteles das zum Gebären ideale Alter der Frau ausdrücklich mit achtzehn Jahren beginnen lässt: *Politik* VII 16, 1335a28.)

Dass die Theorie der zehn Lebensjahrsiebente oder zumindest die von dieser Theorie herrührende Tradition den Hintergrund für die hier gemachten Angaben abgibt, wird auch durch Bemerkungen in Aristoteles' *Politik* nahe gelegt: „Deswegen (muss man) nach der Blüte der Geisteskraft (urteilen); diese findet sich bei den meisten, wovon auch die Dichter, die das Lebensalter in Jahrsiebenten bemessen, gesprochen haben, um die Zeit von fünfzig Jahren" (VII 16, 1335b32–35). Während diese Bemerkung offenkundig die Festsetzung der geistigen Blüte aus der vorliegenden Stelle bestätigt, bekundet Aristoteles wenige Zeilen später ausdrücklich seine (wenn auch reflektiert distanzierte) Zustimmung zu der Einteilung der Lebensphasen in Jahrsiebente: „Die, welche die Lebensalter in Jahrsiebente unterteilen, tun daran in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) nicht schlecht, man muss aber der Einteilung der Natur folgen" (VII 17, 1336b40–1337a1) (an dieser Stelle besteht ein Textproblem, weil an der Stelle von „οὐ κακῶς (nicht schlecht)" auch „οὐ καλῶς (nicht gut)" überliefert ist. Dies schränkt die Evidenz dieser Stelle jedoch nicht ein: Die zitierte Bemerkung hat nämlich den Sinn, eine vorausgegangene Anwendung der Jahrsiebent-Lehre zu rechtfertigen, so dass die Lesart „οὐ καλῶς" nicht wirklich in Frage kommt). Die Zustimmung des Aristoteles zu dieser Theorie wird lediglich dadurch eingeschränkt, dass er sie als „in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)", d. h. nicht immer brauchbar, bezeichnet und dies damit begründet, dass man der von der Natur vorgegebenen Einteilung folgen müsse, während die künstliche Einteilung und Erziehung nur den Zweck habe, das auszufüllen, was die Natur offen lässt.

(2.) Kennedy (1991, 303 mit 169) gründet auf diese Bemerkung einen Datierungsversuch: „... the otherwise unneeded statement in 2.14.4 about the maturity of the mind at the age of forty-nine *could* be taken as a wry reference to the past

that Aristotle was that age when he wrote the passage, thus around 335 B.C.". Er formuliert zwar vorsichtig, doch ist die ganze Theorie auch so noch skurril genug. Kennedy hält es für ‚bemerkenswert', dass allein bei der mittleren Alterstufe eine Altersangabe gemacht wird, was sich aber recht schlicht dadurch erklären lässt, dass etwa das Alter als die Phase beschrieben wird, in der man die Blütezeit überschritten hat (II 13, 1389b13); es scheint also die Blütezeit der Bezugspunkt für die Bestimmung der beiden anderen Lebensabschnitte zu sein, so dass es genügt, diese an einem bestimmten Alter festzumachen.

b11 „τὰ ἑνὸς δεῖν πεντήκοντα (das neunundvierzigste Lebensjahr)": Wörtlich „fünfzig minus eins", wobei der Infinitiv „δεῖν" anstelle des sonst gebräuchlichen Partizips „δέον" zu verstehen ist (so Cope/Sandys (II 160); Grimaldi (II 211) mit Verweis auf LSJ, δέω (B) 2). Dagegen liest Kassel (1971, 136) als einziger Editor „δεῖ", denn „A hatte vor dem Eingriff des jüngeren Korrektors δεῖ, was alle Herausgeber verschmäht haben; wie der Papyrus der 'Αθ.πολ. zeigt mit Unrecht, s.19,6; 27,2" Dadurch erübrigt sich auch die Konjektur von Lunák (1892, 546), der die Worte „περὶ τὰ ἑνὸς δεῖν" tilgen möchte. Lunáks Argument die Präposition „περί (um)" passe besser zu einer runden Jahreszahl, überzeugt nicht, weil Aristoteles durch die Lehre von den Lebensjahrsiebenten eine genaue Jahreszahl errechnen kann und durch die Präposition „περί (um)" zu erkennen gibt, dass im wirklichen Leben die errechnete Blütezeit nur in der Regel und nur ungefähr in diesem Alter liegen muss.

1390b12–1390b13 Abschluss des Themas: Mit was für einem Charakter jeder der drei Altersabschnitte verbunden ist, das ist jetzt gesagt.

Kapitel 15

Das nach dem Alter zweite Merkmal, dessen Einfluss auf den Charakter Aristoteles untersucht, sind die vom Glück abhängigen Faktoren. Davon wird zuerst die edle Herkunft behandelt.

Inhalt: Das Thema der folgenden drei Kapitel (1390b14–16). Das Thema des vorliegenden Kapitels: die edle Herkunft; erstes Merkmal dieser Personengruppe (1390b16–19). Ein weiterer Charakterzug (1390b19–21). Gegenüberstellung von edler Geburt und edlem Wesen; das Problem der Degenerierung edler Geschlechter (1390b22–31).

Anmerkungen

1390b14–1390b16 Das Thema der folgenden Ausführungen: Die vom Glück abhängigen Güter (τὰ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα ἀγαθά), die Einfluss auf bestimmte Charakterzüge haben.

b14 „vom Glück abhängige Güter (τὰ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα ἀγαθά)“: Gegenüber der zu Beginn von Kapitel II 12 umrissenen Fragestellung – „entsprechend ... den vom Glück abhängigen Faktoren“ (1389a32) sowie „Mit ‚Glück‘ meine ich edle Herkunft, Reichtum, Macht und die Gegenteile davon sowie überhaupt das Leben unter glücklichen und unglücklichen Umständen“ (1389a1 f.) – deutet die Formulierung „Güter“ eine verkürzte Behandlung dieses Themas an, insofern die ursprüngliche Themenstellung auch durch das Glück bedingte Übel zu beinhalten scheint. Dem entspricht der Umstand, dass Aristoteles auf die durch derartige Übel oder Unglücksfälle geprägten Charaktertypen auch nicht eigens eingehen, sondern zum Schluss von Kapitel II 17 lediglich pauschal auf die Gegenteile zu den behandelten Faktoren verweisen wird (1391b4–7; vgl. die Anm. dazu).

1390b16–1390b19 Das erste vom Glück abhängige Gut, das behandelt werden soll, ist die edle Herkunft (εὐγενεία). Wer über sie verfügt ist in höherem Maße ehrgeizig (φιλοτιμότερος). Der Grund ist, dass jeder das anzuhäufen versucht, worüber er schon verfügt. Wer von edler Herkunft ist, verfügt über eine Ehrenstellung, die von den Vorfahren herrührt.

1390b19–1390b21 Wer von edler Herkunft ist, neigt zur Verachtung (καταφρόνησις). Und zwar besteht diese Verachtung auch gegenüber Personen, die dieselben Qualitäten aufweisen können wie die Vorfahren (die Grund für die ererbte Ehre sind).

1390b22–1390b31 Die Eigenschaft, von edler Herkunft zu sein (εὐγενές), rührt allein von der Tugendhaftigkeit oder Vorzüglichkeit (ἀρετή) her, von edlem Wesen zu sein (γενναῖον) dagegen bedeutet, dass man die tugendhafte Natur des Geschlechts nicht verlässt. Letzteres ist aber bei Menschen mit edler Herkunft in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) nicht anzutreffen. Der Grund ist, dass wie beim Ackerbau so auch bei Geschlechtern auf eine Zeit der reichen Ernte mit herausragenden Per-

sönlichkeiten eine Zeit mit weniger begabten Nachfahren folgt. Und zwar degenerieren begabte Geschlechter zu eher wahnsinnigen (μανικώτερα) Charakteren, ruhige Geschlechter zu Einfalt (ἀβελτερία) und Stumpfsinn (νωθρότης).

b29–30 „die Nachfahren des Alkibiades und des Dionysios des Älteren“: Über die Eigenschaften der hier genannten Nachfahren ist nichts Näheres bekannt. Die mit diesem Beispiel illustrierte Richtung der Degeneration wird– zusammen mit der allgemeinen Idee eines Wechsels zwischen begabten und weniger begabten Generationen – auch bei Platon, *Politikos* 310d beschrieben: „Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch, ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben, wieder erzeugt wird, sich zuerst zwar durch Tapferkeit hervortut, schließlich aber ganz in Wahnsinn umschlägt.“

b31 „die Nachfahren des Kimon, des Perikles und des Sokrates“: Platon erwähnt die Nachfahren des Perikles (Paralos und Xanthippos) und die vergeblichen Erziehungsbemühungen des Vaters mehrmals als Beispiele bei der Diskussion um die Lehrbarkeit der Tugend: *Protagoras* 319e–320a, *Menon* 94a–b; in *Alkibiades* I 118d–e werden Paralos und Xanthippos im selben Zusammenhang ausdrücklich als einfältig (ἠλιθίω) bezeichnet. Ähnlich die Beschreibung von Sokrates' Nachfahren in Plutarch, *Vita Catonis Maioris* 20. Über die Nachfahren des Kimon ist nichts bekannt.

Das in der Anmerkung zu b29f. erwähnte Degenerationsmodell in Platons *Politikos* sieht ebenfalls eine zweite Form der Degeneration vor, die bei „schamhaft“ veranlagten Geschlechtern auftritt, wenn diese sich nicht mit tapferen Geschlechtern vermischen, und sich in zunehmendem Stumpfsinn (νωθεστέρα φύεσθαι) äußert (310d-e). Im Groben mögen die beiden bei Platon genannten Degenerationsbewegungen denen des vorliegenden Abschnitts entsprechen, zumindest stimmen die Endpunkte beider Tendenzen bei Platon und Aristoteles überein.

Kapitel 16

Der zweite glücksbedingte Faktor, der Einfluss auf den Charakter hat, ist der Reichtum.

Inhalt: Zwei hervorstechende Charaktermerkmale der Reichen (1390b32–1391a7). Die Selbsteinschätzung der Reichen, allgemein beneidet zu sein, ist nicht unbegründet (1391a7–12). Ein weiterer Charakterzug der Reichen (1391a12–13). Allgemeine Beschreibung des Charakters der Reichen (1391a13–14). Eine Besonderheit der Neureichen (1391a14–18). Die Gründe für unrechte Taten bei Reichen (1391a18–19).

Anmerkungen

1390b32–1391a2 Die reichen Menschen sind übermütig (ὑβρισταί) und stolz (ὑπερήφανοι). Der Grund ist, dass ihnen aufgrund des Reichtums alles käuflich zu sein scheint und sie sich daher so verhalten, als besäßen sie alle Güter.

b32 „Die Charakterzüge, die dem Reichtum folgen“: Vgl. Quintilian, *Institutio* V 10, 17: „Deshalb hat Aristoteles im zweiten Buch der *Rhetorik* auf sorgfältigste Weise ausgeführt, was jeder Sache und was jedem Menschen für gewöhnlich zugehört ..., wie zum Beispiel, welche Folgen der Reichtum hat“.

1391a3–1391a7 Die reichen Menschen sind schwelgerisch (τρυφεροί). Der Grund ist ihre Verweichlichung (τρυφή) sowie die Absicht, ihr Glück unter Beweis zu stellen (ἔνδειξις τῆς εὐδαιμονίας). Außerdem neigen sie zur Prahlerei (σαλάκωνες) und sind ungebildet (σόλοικοι). Der Grund ist, dass sie ihre Zeit mit dem verbringen, was sie lieben und bewundern, und dass sie dies für allgemein beneidenswerte Güter halten.

1391a7–1391a12 Die in den genannten Charakterzügen zum Ausdruck kommende Selbsteinschätzung der Reichen ist nicht einmal unbegründet: Denn viele – nach einem Ausspruch des Simonides auch die Weisen – bedürfen ihrer bzw. ihres Reichtums.

a11–12 „Reich sein ... warten“: Aristoteles schreibt diesen Ausspruch Simonides von Keos zu. Bei dem erwähnten Hiëron handelt es sich um den Tyrannen von Syrakus, der aus Gela stammend um 478 v.Chr. von seinem Bruder Gelon die Herrschaft in Syrakus übernahm. In Platons *Politeia* wird in 489b auf denselben Ausspruch ohne Erwähnung von Simonides Bezug genommen: „τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι“ (zum Vergleich Aristoteles: „τοὺς σοφοὺς (γὰρ ἔφη) ὁρᾶν ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις“). Bei Diogenes Laërtios II 69 wird derselbe Spruch Aristippos zugeschrieben; in dieser Version wird jedoch die Pointe etwas verschoben: Auf die Frage des Dionysios, warum die Philosophen zu den Türen der Reichen kommen, während die Reichen nicht zu den Philosophen kommen, habe Aristippos geantwortet: „Weil die ersten wissen, welcher Dinge sie bedürfen, die Letzteren aber nicht.“

1391a12–1391a13 Die Reichen meinen, sie verdienten zu herrschen. Der Grund ist, dass sie meinen, ihr Besitz mache sie auch würdig zu herrschen.
Vgl. dazu II 9, 1387a22–27.

1391a13–1391a14 In der Hauptsache lässt sich der Charakter des Reichen als der eines unverständig Glücklichen (ἀνοήτου εὐδαίμονος) beschreiben.

1391a14–1391a18 Die Übel im Charakter der Reichen treten bei den Neureichen stärker hervor als bei denen, die schon seit langem reich sind.

1391a18–1391a19 Die unrechten Taten der Reichen erfolgen nicht aus Bösartigkeit, sondern teils aus Übermut (ὑβριστικά), teils aus Unbeherrschtheit (ἀκρατευτικά).

a19 „aus Unbeherrschtheit“: Vgl. die Anm. (1.) zu 1368b12–24.

Kapitel 17

Das Kapitel, das am Ende der Ausführungen über den Charakter steht, behandelt den dritten glücksbedingten Faktor, der Einfluss auf den Charakter hat, das Mächtigsein.

Inhalt: Der Charakter der Mächtigen und sein Verhältnis zum Charakter der Reichen (1391a20–22). Drei Charakterzüge der Mächtigen, die besser sind als die der Reichen (1391a22–29). Die unrechten Taten bei Mächtigen (1391a29–30). Vorläufiger Abschluss des Themas und zwei weitere Arten des Glückhabens (1391a30–34). Allgemeine Bewertung des Charakters von Menschen, die Glück haben (1391a34–b4). Abschluss und Hinweis auf die Gegenteile der behandelten Faktoren (1391b4–b7).

Anmerkungen

1391a20–1391a22 Die Charakterzüge der Mächtigen entsprechen zum einen Teil denen der Reichen, zum anderen Teil sind sie besser.

1391a22–1391a24 Dass sie zum einen Teil besser sind als die Reichen, zeigt sich an den nachfolgend aufgezählten Charakterzügen. Zunächst sind sie ehrgeiziger (φιλοτιμότεροι) und tapferer (ἀνδρωδέστεροί) als die Reichen.

1391a25–1391a26 Die Mächtigen sind ernsthafter (σπουδαστικώτεροι) als die Reichen. Der Grund ist, dass sie durch die Macht zur Aufmerksamkeit gezwungen sind.

1391a26–1391a29 Die Mächtigen sind eher würdevoller (σεμνότεροι) als die Reichen, als dass sie stolzer (βαρύτεροι) wären als jene. Der Grund ist, dass sie durch ihre Stellung mehr beachtet werden und daher maßvoller leben. Die Würde (σεμνότης) ist nämlich eine milde und anständige Form des Stolzes.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug bei den Reichen in II 16, 1390b33f.

a27 „ἐμφανεστέρους (in höherem Maße beachtet werden)“: Das ist die Lesart von Anonymos und **β**; Cope/Sandys und Kassel übernehmen sie in den Text. Alle anderen Editoren folgen dem Codex A und schreiben „σεμνοτέρους“.

1391a29–1391a30 Das Unrecht, das Mächtige begehen, erfolgt nicht im Kleinen, sondern wenn, dann im großen Stil.

Vgl. den entsprechenden Charakterzug bei den Reichen in II 16, 1391a18f.

1391a30–1391a32 Abschluss der Untersuchung in den letzten drei Kapiteln.

1391a32–1391a34 Glück zu haben bedeutet außerdem ein Mehrhaben (πλεονεκτεῖν) an guter Nachkommenschaft und an körperlichen Gütern.

1391a34–1391b4 Dem Glückhaben folgt einerseits die Eigenschaft, hochmütiger (ὑπερηφανώτερος) und unvernünftiger (ἀλογιστότερος) zu sein, andererseits

folgt aber auch ein sehr guter Charakterzug: Man ist aufgrund der einem zuteil gewordenen Güter gottesfürchtig (φιλόθεος).

1391b4–1391b7 Abschluss der Untersuchung in den Kapiteln II 12–17. Die Gegenteile der behandelten Gruppen (also die Charaktere der Armen, der Glücklosen und der Machtlosen) sind aus den Gegenteilen der genannten Merkmale offensichtlich.

Die Bemerkung über die Gegenteile ist folgendermaßen zu verstehen: „Die Gegenteile (das sind: die Charaktertypen der Armen, Machtlosen usw.) zu den ausgeführten Dingen (das sind die in den Kapiteln II 15–17 entwickelten Topen) sind aus den Gegenteilen (das sind die Gegenteile zu diesen Topen) offensichtlich ...“. Vgl. zur auffälligen Vernachlässigung der gegenteiligen Umstände Anmerkung (2.) zu Abschnitt 1388b33–1389a2. Die im vorliegenden Abschnitt aufgezählten Gegenteile sind noch nicht einmal die exakten Entsprechungen zu edler Herkunft, Reichtum und Macht; denn der „Glücklose“ ist nicht genau den Personen mit edler Herkunft entgegengesetzt.

Kapitel 18

Das vorliegende Kapitel hat die Funktion einer Gelenkstelle zwischen der Behandlung der Emotionen und der verschiedenen Charaktertypen einerseits und der ab Kapitel II 19 folgenden Behandlung der so genannten ‚gemeinsamen' Topen andererseits.

Inhalt: Reden zielen in allen Redegattungen auf ein Urteil ab (1391b8–23). Das für die folgenden Kapitel verbleibende Programm im Allgemeinen (1391b23–28). Das für die folgenden Kapitel verbleibende Programm im Einzelnen: Topen über Mögliches/Unmögliches, Künftiges, Geschehenes, Großes/Geringfügiges sowie die Behandlung der Enthymeme im Allgemeinen und der Beispiele (1391b28–1392a7).

Anmerkungen

1391b8–1391b23 Der Gebrauch von Reden ist immer auf ein Urteil (κρίσις) gerichtet; ein Richter bzw. einer, der ein Urteil fällt, (κριτής), ist der Hörer nämlich bei allen drei Redegattungen. Der engere Sinn von ‚Richter' liegt allerdings nur bei demjenigen vor, der „in öffentlichen Streitfällen die zur Frage stehenden Dinge entscheidet". Darunter fallen sowohl die Streitfälle vor Gericht als auch die Dinge, die man in der Beratungsrede behandelt. Soweit scheint die Aussage des Abschnitts klar; es folgen jedoch zwei Bemerkungen, die zwar syntaktisch den in der ersten Zeile des Abschnitts begonnenen Satz erst zu vervollständigen scheinen, die aber ihrem Inhalt nach mit den vorausgehenden Ausführungen gar nichts zu tun haben: Es geht nämlich darum, dass über die Verschiedenheit der Charakteren bereits gesprochen worden sei und dass (daher) ausreichend bestimmt sei, wie eine Rede „charaktervoll" (ἠθικός) gemacht werden kann. Es scheint daher, als stelle der größte Teil des vorliegenden Abschnitts einen Einschub dar, der zwar durchaus von Aristoteles verfasst zu sein scheint, jedoch nicht für diesen Kontext.

(1.) *Zum Zustand des Textes:* Die Inkonsistenz dieses Abschnitts hat Kommentatoren wie Vater (1794, 111–116), Roemer XCVIII–CI, Spengel (262–266) und (1851, 483 ff.), Vahlen (1861, 65 ff.), Thurot (1861, II 40 f.), Süß (1910, 147 ff.), Cope/Sandys (II 171 ff.) und Cope (1867, 249 ff.) intensiv beschäftigt. Einen Überblick über einige frühere Deutungen geben Cope/Sandys (II 171–175) und Grimaldi (II 226 f.). An der Folgerung, dass entweder der längste Teil des Abschnitts 1391b8–20 gar nicht für dieses Kapitel bestimmt war (so Spengel) oder zwischen diesem Teil und der Apodosis des Satzes in 1391b21–23 entscheidende Ausführungen verloren sein müssen (so Cope), führt keine Erklärung schlüssig vorbei. Aufgrund dieser unüberwindbaren Schwierigkeiten kann das Kapitel, obwohl es an der Gelenkstelle zwischen den verschiedenen Themenblöcken des zweiten Buches steht, keinen zuverlässigen Anhaltspunkt in der (vor allem von Spengel (1851) und Vahlen (1861) diskutierten) Frage nach der ursprünglichen Anordnung dieser Themenblöcke geben.

Die Struktur des Abschnitts: Das Kapitel beginnt mit einem Nebensatz („Weil

aber … (ἐπεὶ δ' …)"), der eine Zeile später durch eine lange Parenthese („es verhält sich aber ebenso … über die beraten wird") unterbrochen wird. Es folgt der Satz „über die je nach Verfassungsart unterschiedlichen Charakteren wurde früher bei den Beratungsreden gesprochen" (1391b20f.), der noch dem anfänglichen „Weil aber …" untergeordnet sein könnte. Der danach beginnende Schlusssatz des Abschnitts beginnt mit einem „ὥστε" und drückt daher eine Folgerung aus: „Es dürfte daher bestimmt sein, wie und wodurch die Reden charaktervoll gemacht werden müssen" (1391b21–23). Die erste Frage ist, wo die Apodosis zu dem Weil-Satz am Anfang des Kapitels steht. Einige Kommentatoren, wie Vater (a.a.O.) verweisen dafür auf den erst in 1391b28 folgenden Satz „bleibt uns jetzt (nur noch) … durchzugehen". Wahrscheinlicher ist die von Anonymos (CAG 122, 25–28, (Rabe)) und Petrus Victorius vertretene Lösung, Apodosis sei der mit „ὥστε" beginnende Satz in b21–23. Spengel liefert einige Beispiele, in denen Aristoteles in der Tat die Protasis mit „ἐπεὶ δὲ…" und den die Stelle der Apodosis einnehmenden Satzteil mit „ὥστε" beginnen lässt; vgl. Spengel (262f.).

Der zweite Satzteil ist ohne Relevanz für den Inhalt des ersten Satzteils: Egal, wie der Satz syntaktisch konstruiert wird, bleibt jedoch das Problem, dass der Inhalt des als Apodosis angenommenen Satzteils auf keine Weise aus der Protasis folgt. Die abschließende Aussage, dass nun bestimmt sei, „wie und wodurch die Reden charaktervoll gemacht werden müssen" hängt thematisch nur mit dem vorausgehenden (Teil-?)Satz zusammen, dass über die Unterschiedlichkeit der Charakteren in den verschiedenen Verfassungsarten schon gesprochen worden sei. Der Anschluss durch ein folgerndes „ὥστε" könnte deshalb dadurch gerechtfertigt sein, dass sich die Folgerung nur auf den unmittelbar zuvor genannten Satz, nicht aber auf den mit „ἐπεὶ" beginnenden Teilsatz und die sich daran anschließende Parenthese zurückbezieht; jedoch würde man dann zusätzliche Prämissen erwarten, aus denen zusammen mit dem Hinweis auf die Unterschiedlichkeit der Charakteren in verschiedenen Verfassungsarten folgen würde, dass die Behandlung der Frage, „wie und wodurch die Reden charaktervoll gemacht werden können", abgeschlossen sei. Vor diesem Hintergrund kommen zwei Lösungsvorschläge in die engere Auswahl:

Copes Vorschlag: Der Weil-Satz und die an ihn angeschlossene Parenthese können an dieser Stelle des Textes verbleiben, allerdings muss man zwischen ihm und der Apodosis eine Lücke annehmen; die ausgefallenen Bemerkungen müssten dann den jetzt fehlenden Zusammenhang zwischen Weil-Satz und der mit „ὥστε" beginnenden Folgerung enthalten haben. Nach Cope kann man sich den ursprünglichen Zusammenhang durch folgende Ergänzung klarmachen: Die Reden sind auf ein Urteil gerichtet, mit einem Richter oder Urteilenden hat man es aber in allen Redegattungen zu tun (bei der Gerichts- und der Beratungsrede im eigentlichen, bei der Festrede im weiteren Sinn); an dieser Stelle ist mit Cope (1867, 250) zu ergänzen: „[I have therefore entered at length into the analysis of the ἤθη and πάθη because the assumption of a certain character by the speaker himself with a view to conciliate these same judges, and the production of certain emotions in the judges or audience, are just as necessary as the proofs proper. Now the ἤθη I have treated under such and such heads …]." Im Text schließt sich dann noch die Bemerkung über die schon behandelten Charaktere in den verschiedenen Verfassun-

gen an, so dass jetzt insgesamt die Folgerung über die vollständige Behandlung der Charaktere (ἤθη) schlüssig erscheint. Bemerkenswert an diesem Vorschlag ist, dass die zum vorliegenden Abschnitt analoge Stelle in II 1, 1377b21 ff.: „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht – denn man urteilt über das in den Versammlungen Verhandelte und auch ein Gerichtsentscheid stellt ein Urteil dar ...", den Sinn hat, die Notwendigkeit der beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmethoden zu begründen, und eine entsprechende Fortsetzung des Gedankens im vorliegenden Abschnitt in der Tat zu einem der Cope'schen Ergänzung sehr ähnlichen Argument führen würde. Eines der Probleme der von Cope/Sandys (II 174) mit geringer Zuversicht eingeführten Ergänzung ist hingegen, dass die in I 2 angekündigte und in II 1 skizzierte Behandlung des Charakters (des Redners) vermutlich nicht mit dem identisch ist, was Aristoteles im vorliegenden Abschnitt mit „die Rede charaktervoll machen" meint (vgl. unten Anm. (3.)).

Spengels Vorschlag und Kassels Athetese: Spengels Vorschlag (a.a.O.) beruht auf der Beobachtung, dass sich die abschließenden beiden (Teil-)Sätze des vorliegenden Abschnitts („über die je nach Verfassungsart unterschiedlichen Charakteren ... wodurch die Reden charaktervoll gemacht werden müssen") lückenlos an das Ende von Kapitel II 17 anschließen lassen. Man könnte also lesen: „Über die Charakterzüge, die dem Lebensalter und dem Glück entsprechen, ist genug gesagt ... und des Machtlosen (περὶ μὲν οὖν... ἀδυνάτου). Über die je nach Verfassungsart unterschiedlichen Charakteren wurde früher bei den Beratungsreden gesprochen (περὶ δὲ ... (!)). Es dürfte daher bestimmt sein, wie und wodurch die Reden charaktervoll gemacht werden müssen". Demnach müsste der Einschub mitsamt der Parenthese (also die Zeilen b8–20) ein Einschub sein, der, wie alle Kommentatoren meinen, durchaus von Aristoteles selbst verfasst sein könnte, jedoch nicht für die vorliegende Stelle bestimmt ist. Neben Vahlen (a.a.O.) stimmt Kassel dieser Lösung zu und kennzeichnet die entsprechenden Zeilen als Athetese. Bleibt die Frage, wie der Einschub in den Text gelangte und wohin die Zeilen ursprünglich gehören. Hier hilft Spengels Erklärung, es handle sich um eine Paraphrase des Abschnitts II 1, 1377b21 ff., natürlich nicht viel weiter (zum Vergleich mit II 1 siehe Anm. (2.)).

(2.) „Weil der Gebrauch der überzeugenden Reden auf ein Urteil gerichtet ist ...": Die Ähnlichkeit dieser Formulierung mit II 1, 1377b21 ff., ist in zweierlei Hinsicht aufschlussreich. Erstens könnte sie einen Hinweis auf den Ursprung des Einschubs (vgl. oben, Anm. (1.)) geben, zweitens wird klar, dass Aristoteles in der Frage nach der Rolle des Zuhörers in der Festrede unentschieden ist.

An beiden Stellen gibt das Stichwort „Urteil (κρίσις)" den Anlass zu einer Rechtfertigung oder zumindest zu einer Affirmation der Auffassung, dass man in verschiedenen Redegattungen von einem Urteil oder von einem Urteilenden oder Richter (κριτής) sprechen kann. In II 1 bleibt dabei aber die darstellende Rede (Festrede) ausgeschlossen. Das entspricht dem entweder ambivalenten oder durch Interpolation unkenntlich gewordenen Standpunkt in I 3, wo die Analogie zwischen dem Zuhörer der darstellenden Rede und dem der anderen beiden Gattungen durch die gekünstelte Bemerkung hergestellt wird, wer über die Fähigkeit des Redenden urteile, sei ein Betrachtender (1358b5–6; vgl. die Anmerkung dazu). Die Gegenüberstellung zeigt, dass die lange Parenthese in II 18 tatsächlich als Explika-

tion der in II 1 nur kurz angedeuteten Anwendung des Urteilsbegriffs auf die verschiedenen Redegattungen gelesen werden kann. Man könnte vermuten, dass Aristoteles die darstellende Rede deshalb nur in der ausführlichen Version von II 18, nicht aber in der gedrängten von II 1 erwähnt, weil ihre Erwähnung eine differenziertere Erklärung (nämlich zwischen einem engeren und weiteren Begriff von ‚Urteil' bzw. ‚Urteilender/Richter' differenzierend) erforderlich macht, die in II 1 nicht gegeben werden kann.

Die Gegenüberstellung zwischen den entsprechenden Passagen in II 1 und II 18 zeigt außerdem, wie der in II 18 (gemäß dem referierten Stand der Textkritik) offenbar abgebrochene Gedanke zu vervollständigen ist, nämlich durch die Konsequenz, dass die beweisenden Überzeugungsmittel nicht ausreichen und durch nicht-argumentative Überzeugungsmittel ergänzt werden müssen. Wenn das wiederum die adäquate Ergänzung wäre, dann könnte der Einschub aus einer Stelle stammen, die die Brücke zwischen der Behandlung der argumentativen und der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel kennzeichnet. Eine solche Funktion hat ja auch die analoge Stelle aus II 1, jedoch hat sie sie nur unter der Einschränkung, dass die Behandlung der argumentativen Überzeugungsmittel nicht wirklich abgeschlossen ist. Andererseits ist denkbar, dass eine entsprechende Bemerkung das Resümee einer Behandlung von nicht-argumentativen Überzeugungsmitteln bildet, so dass der Zusammenhang, in dem sie überliefert ist, durchaus angemessen wäre.

(3.) „die Reden charaktervoll (machen)“: Fallen folgende drei Dinge zusammen: (i.) die Behandlung der Charakterdarstellung in II 1, (ii.) die Behandlung verschiedener Charaktertypen in II 12–17, (iii.) das, was Aristoteles „die Reden charaktervoll machen“ nennt? Nach 1366a8–12 scheinen (i.) und (iii.) tatsächlich in einem Zusammenhang zu stehen, weil in einem Zug von „charaktervollen Reden“ und von zwei der drei in II 1 genannten Bestandteile der Glaubwürdigkeit („als gut oder wohlwollend oder beides erscheinen“) die Rede ist.

b11–12 „um nichts weniger ist der Einzelne ein Richter“: Hier scheint es, als wolle Aristoteles den Bereich der Rhetorik auf individuelle Gespräche ausweiten (vgl. die Anm. zu 1358b9f.); zweifellos spricht er von einem einzelnen Richter, eine Berücksichtigung nicht-öffentlicher Redearten ist hier aber nicht beabsichtigt, denn der Hinweis auf den einzelnen Adressaten des Lobs scheint dem Beweisziel untergeordnet, den Adressaten des Beratens überhaupt als einen Richter zu bezeichnen.

b17 „dennoch (ὅμως)“: Das ist die Lesart von Kassel; **ω** hat „ὅλως (überhaupt)“. Zur Begründung vgl. Kassel (1971, 136): „Da im Vorhergehenden der Begriff der κρίσις sehr weit gefasst war, erwartet man … nicht eine Generalisierung (ὅλως), sondern eine adversativ eingeführte Einschränkung: ὅμως.“

b21 „(wurde) früher bei den Beratungsreden gesprochen“: Vgl. dazu I 8, insbesondere den Abschnitt 1366a8–16. Eine extensive Behandlung des Zusammenhangs von Verfassungsart und Charakter erfolgt freilich auch dort nicht. Ausdrücklich wird dort zunächst über die verschiedenen Ziele der unterschiedlichen Verfassungsarten gesprochen (1366a2–8), der Zusammenhang zum Charakter wird

dann pauschal dadurch hergestellt, dass der Charakter nach den Entscheidungen beurteilt wird, die Entscheidungen aber auf das Ziel gerichtet sind, so dass man an den Entscheidungen Aufschluss über das Ziel und dadurch wiederum über den Charakter erhält.

1391b23–1391b28 Dieser Abschnitt scheint im engeren Sinn die Gelenkstelle zwischen der Behandlung der Emotionen und der verschiedenen Charaktertypen einerseits und der ab Kapitel II 19 folgenden Behandlung der so genannten ‚gemeinsamen' Topen oder Überzeugungsmittel zu sein. Er knüpft an die Verschiedenheit der Ziele in den einzelnen Redegattungen an und erwähnt dann ausdrücklich die erfolgte Behandlung der verschiedenen Gattungen bzw. der „Meinungen und Sätze (δόξαι καὶ προτάσεις)", aus denen die Überzeugungen in jeder einzelnen Gattung erfolgen, sowie die Bestimmungen darüber, wie eine Rede charaktervoll zu machen ist. Demnach bleiben die für alle Redegattungen gemeinsamen (τὰ κοινά) Dinge zu behandeln.

(1.) Zu der Frage, ob der Aufbau der ersten beiden Bücher so vom Autor intendiert war, liefert diese Schlüsselstelle nur einen ambivalenten Beitrag: Einerseits hat, wer auch immer diese Zeilen verfasst hat, eine Schrift vor Augen, in der die Behandlung der einzelnen Redegattungen *und* die Behandlung der „charaktervollen" Reden abgeschlossen ist, bevor die „gemeinsamen" Topen durchgenommen werden. So gesehen wird die überlieferte Reihenfolge der Themenblöcke, die immerhin die Merkwürdigkeit aufweist, dass die Darstellung der argumentativen Überzeugung in I 4–15 und II 18–26 durch die Behandlung der nicht-argumentativen Überzeugung in II 1–17 unterbrochen wird, im Prinzip bestätigt. Andererseits erwähnt der vorliegende Abschnitt nur die „charaktervollen Reden", nicht die Emotionen, womit eine andere Art von Unsicherheit gestreut wird. Zwar wäre es nicht unplausibel, die Emotionen unter der Überschrift ‚Charakter' zu subsumieren, jedoch spricht der Autor hier in einem spezifischeren Sinn von ‚die Rede charaktervoll machen'. Auch der vorhergehende Abschnitt 1391b8–23, der aufgrund der textkritischen Probleme schwer zu bewerten ist, spricht nur vom Charakter, nicht von den Emotionen. Dieses Zweierschema ‚einerseits Beweis – andererseits Charakter' ist auch in I 8, 1366a8–10 gegeben, wo es heißt: „Weil aber die Überzeugungen nicht nur mittels der beweisenden Rede, sondern auch mittels der charaktervollen Rede erfolgt". So betrachtet ist es wohl am plausibelsten, den Hinweis auf den Charakter bzw. das Charaktervoll-Machen der Reden als stellvertretend für den nicht-argumentativen Aspekt der Überzeugung im Ganzen zu lesen.

(2.) „die gemeinsamen Dinge (τὰ κοινά)": Für die folgenden Abschnitte des Textes sowie für die folgenden Anmerkungen, ist es wichtig festzustellen, dass die erwähnten „κοινά" (= ‚Gemeinsames', ‚gemeinsame Dinge' nicht von den ‚κοινοὶ τόποι' (= gemeinsame Topen) unterschieden sind. Aristoteles selbst nimmt eine solche Unterscheidung nirgendwo vor, und es gibt auch keine Hinweise zur Systematik der Bücher I & II, wonach zum einen die κοινά und zum anderen die κοινοὶ τόποι behandelt werden müssten. So scheint es auch die opinio communis unter den älteren Übersetzern und Kommentatoren zu sein, dass der hier verwendete Ausdruck „gemeinsame (κοινά)" ohne weiteres zu „gemeinsame Topen" ergänzt werden darf: z.B. übersetzen Dufour/Wartelle (II 99) „lieux communs", Tovar

(133) „lugares communes“, und auch Cope (1967, 252f.) und Cope/Sandys (II 177f.) lassen in dieser Hinsicht keinen Zweifel aufkommen.

Dagegen vertritt Grimaldi (II 231, 235 und 1972, 35–39) die Auffassung, die hier und in Kapitel I 3 erwähnten „gemeinsamen Dinge (κοινά)“ seien von den „gemeinsamen Topen (κοινοὶ τόποι)“ zu unterscheiden. Weil die κοινά in Kapitel I 3 im Zusammenhang mit der Verschiedenheit der Ziele in den einzelnen Gattungen eingeführt wurde, sieht er ihre Funktion allein darin, diese Ziele zu qualifizieren; vgl. Grimaldi (1972, 38): „which is to say that the three special ends of rhetoric can only be such under one or all of these common aspects“. Der Versuch, eine solche Sonderrolle für die κοινά zu etablieren, ist jedoch kaum Erfolg versprechend, denn die in Kapitel II 19 tatsächlich aufgelisteten Topen sind nicht eher auf die Ziele des Nützlichen, Schönen und Gerechten bezogen als andere Topen (Ein *beliebiges* Beispiel aus diesem Kapitel genügt, um das zu zeigen: „Auch ist, wenn das, was von Natur aus später geschieht, ... geschehen ist, auch das Frühere ... geschehen“. Ein solcher Topos könnte eingesetzt werden, um zu zeigen, dass eine bestimmte Unrechtstat stattgefunden hat; mit der Qualifizierung des Ziels der Gerichtsrede, des Gerechten, hat das aber nicht mehr zu tun als irgendein Enthymem). Ferner meint Grimaldi, die κοινά seien in vielerlei Hinsicht analog zu den „Werkzeugen (ὄργανα)“ aus *Topik* I 13–18. Tatsächlich versteht Aristoteles darunter „erstens, die Sätze zu erfassen, zweitens, unterteilen zu können, auf wie viele verschiedene Weisen ein Ausdruck verwendet wird, drittens, die Unterschiede herauszufinden, und viertens, die Betrachtung des Ähnlichen“ (105a22–25). Die Werkzeuge bestehen also in Bedeutungsanalyse, Dihairese, Synopse und der Aufstellung von Prämissen; davon ist in Kapitel II 19 natürlich nicht die Rede und auch in funktionaler Hinsicht (die Werkzeuge der *Topik* dienen dazu, die gesammelten anerkannten Prämissen oder die vom Gegner akzeptierten Sätze zu analysieren) haben die Werkzeuge aus *Topik* I nichts mit den κοινά zu tun (Was die so genannten ‚Werkzeuge‘ für Grimaldi in diesem Zusammenhang allein attraktiv macht, scheint der Umstand zu sein, dass sie nicht als ‚Topen‘ bezeichnet werden und daher den einzigen Ausweg darzustellen scheinen, um die κοινά nicht ‚Topen‘ nennen zu müssen). Ebenso wenig schlüssig sind die übrigen Argumente, die Grimaldi für die Unterscheidung von κοινά und κοινοὶ τόποι vorbringt (mit einer Ausnahme, die den Abschnitt II 26, 1403a20–25 betrifft; vgl. aber die Anm. zu diesem Abschnitt).

Ohne Namensnennung, aber in offenkundiger Anlehnung an Grimaldi glaubt auch Arnhart (1981, 51) zu wissen: „The ‘commonplaces’ should not be confused with the ‘common topics’ mentioned earlier.“ Zur Rechtfertigung dieses Unterscheidung hat sich Arnhart folgendes Schema ausgedacht: Die in I 2 so genannten εἴδη (also die spezifischen Topen) liefern Prämissen, die nur für die einzelnen Redegattungen brauchbar sind. Ebenso liefern die κοινά Prämissen, jedoch solche, die für alle Gattungen zugleich brauchbar sind. Die gemeinsamen Topen (κοινοὶ τόποι) hingegen sind formale Methoden zu schließen, gemäß welchen Enthymeme durch die von den εἴδη und κοινά bereitgestellten Prämissen konstruiert werden können (a.a.O.). Dieses Schema könne auch folgendermaßen beschrieben werden; vgl. Arnhart (1981, 141): „To move from the ‘specific topics’ to the ‘commonplaces’ is to move from the *specific* to the *general*; and to move next to the

'common topics' is to move from the *substantive* to the *formal.*" Offensichtlich ist auch dieses Schema nicht aus der Analyse der entsprechenden Kapitel gewonnen. Denn wie kann man ernsthaft einen funktionalen Unterschied (wie bei Grimaldi) oder gar den Unterschied zwischen ‚formal' und ‚material' (wie bei Arnhart) an Topen festzumachen versuchen, die sich zueinander verhalten wie der Topos aus II 19, 1392b15f.: „Erstens nämlich müsste, wenn das, was von Natur aus weniger geschieht, geschehen ist, auch das geschehen sein, was von Natur aus eher geschieht", zu dem Topos aus II 23, 1397b13–15: „Wenn etwas dem, dem es eher zukommen könnte, nicht zukommt, dann ist offensichtlich, dass es auch nicht dem zukommt, dem es weniger zukommen könnte"?

b23 „Weil aber, wie wir sagten, das Ziel bei jeder Redegattung ein anderes ist": Vgl. I 3, 1358b20–29. Der hier hergestellte Bezug ist deutlich; es überrascht jedoch, dass die Verschiedenheit der Redegattungen gerade unter Bezug auf die unterschiedlichen Ziele in Erinnerung gerufen wird.

1391b28–1391b31 Das Stichwort von den „gemeinsamen" Topen aufnehmend, kündigt der Abschnitt die Behandlung der Topen über das Mögliche/Unmögliche, über das Künftige und über das Geschehene an.

Die hier erwähnten Topen werden im folgenden Kapitel II 19, 1392a8–1393a8, behandelt. Schon bei einer frühen Ankündigung der gemeinsamen Überzeugungsressourcen in I 3, 1359a11–16, hatte Aristoteles genau diese Gruppe von Topen genannt. Vgl. die Anm. zu Abschnitt 1992a1–7.

1391b31–1392a1 Allen Redegattungen gemeinsam ist außerdem das Verringern (μειοῦν) und Steigern/Erweitern (αὔξειν), also Fragen, die die Größe/Bedeutung (μέγεθος) von Dingen und ihre Geringfügigkeit angehen.

Diesem als Ankündigung zu verstehenden Hinweis auf die Größe und Geringfügigkeit von Dingen entspricht offenbar der Abschnitt II 19, 1393a8–21, wo zwar nicht wirklich Topen zum Verringern und Steigern/Erweitern entwickelt werden, wo aber immerhin diejenigen Elemente zusammengestellt werden, die eine eingehendere Behandlung dieses Themas überflüssig machen. Auch in II 26, 1403a17–25, kommen die Argumentationsziele der Größe und Geringfügigkeit nochmals zur Sprache, dort aber unter dem völlig neuen Aspekt, dass das Steigern/Erweitern und Verringern nicht als Element oder Topos des Enthymems betrachtet werden kann. In der frühen Ankündigung der gemeinsamen Überzeugungsressourcen in I 3, 1359a16–26, hatte Aristoteles ebenfalls auf das Groß- und Geringfügigsein hingewiesen und zwar wie hier im Anschluss an die Erwähnung des Möglichen/Unmöglichen, Künftigen und Geschehenen. Vgl. die Anm. zu Abschnitt 1392a1–7.

1392a1–1392a7 Der Abschnitt setzt den im vorletzten Abschnitt begonnenen Überblick zu den folgenden Kapiteln fort. Nach den zuvor angekündigten Themen (Mögliches/Unmögliches, Großes/Geringfügiges) soll über Enthymeme im Allgemeinen sowie über die Beispiele gesprochen werden. Das Steigern/Erweitern gehört am meisten zur darstellenden, das Künftige zur beratenden und das Geschehene zur Gerichtsrede.

Mit diesem Abschnitt steht das offizielle Programm für die nächsten Kapitel fest. Das Enthymem wird in Kapitel II 22, das Beispiel in Kapitel II 20 behandelt

werden. Auch das Kapitel II 21 über Sentenzen ist in dieser Ankündigung gut unterzubringen, weil die Sentenz in einer kurzen Disposition in II 20, 1393a22–27, als „Teil des Enthymems“ (a25) bezeichnet wird.

Soweit man diesem Programm folgt, wäre man nicht überrascht, wenn das Buch II nach Kapitel 22 (genauer: nach II 22, 1396b20) zu Ende wäre. Von der Auflistung der Topen für wirkliche (Kapitel 23) und für nur scheinbare Enthymeme (Kapitel 24), ebenso wie von der Widerlegung (Kapitel 25) ist im Programm des vorliegenden Abschnittes nicht die Rede. Dass das Buch mit der Behandlung des Enthymems in Kapitel 22 noch nicht abgeschlossen sein wird, erfährt man zum ersten Mal in der überleitenden Passage am Ende von Kapitel 22 (nämlich ab 1396b20). Dabei kann man natürlich die in II 23 und 24 aufgelisteten Topen ebenso wie die Widerlegung in II 25 als Ergänzung zum angekündigten Thema Enthymem lesen. Worauf es aber ankommt, ist Folgendes:

1. Die Ankündigung „gemeinsamer“ oder „allgemeiner“ Topen bezieht sich nicht ausschließlich auf die Topen der Kapitel II 23–24.

2. Unter den „gemeinsamen Dingen“ (τὰ κοινά) versteht Aristoteles erstens das, was sich auf Mögliches/Unmögliches, Künftiges, Geschehenes, und zweitens das, was sich auf Großes/Geringfügiges bezieht. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass neben diesen beiden Kategorien noch weitere Typen „gemeinsamer“ Topen behandelt werden sollen.

3. Wenn sich die Ankündigung gemeinsamer Topen sowohl in I 3 und II 18 ausschließlich auf die Topen über Mögliches/Unmögliches, Künftiges, Geschehenes und Großes/Geringfügiges beziehen, dann weist auch die berühmte Unterscheidung zwischen speziellen und gemeinsamen Topen am Ende von I 2 nicht unbedingt auf die in II 23–24 angeführten Topen hin, sondern würde allein schon durch die in Kapitel II 19 ausgeführten Topen vollständig eingelöst. (Die Erwähnung des „Topos aus dem Eher und Weniger“ in I 2, 1258a14 könnte dem widersprechen, muss es aber nicht; vgl. die Anm. zu dieser Stelle.)

4. *Vielleicht* hat es ein Ausarbeitungsstadium der *Rhetorik* gegeben, in dem die Kapitel II 23–24 nicht eingeplant waren. (Eine gewisse Unsicherheit mit Bezug auf Kapitel I 2 ist zuzugestehen. Aber selbst wenn in I 2 ein Bezug auf II 23 vorläge, könnte die vorgebrachte Vermutung aufrechterhalten werden; Kapitel I 2 oder die entsprechenden Ausschnitte daraus, würden dann eben einer späteren Ausarbeitungsphase zugehören). *Jedenfalls* aber erfordert die in I 2 umrissene und an mehreren Stellen vor Kapitel II 22 erwähnte Systematik (insofern sie nämlich mit ‚speziellen‘ und ‚gemeinsamen‘ Topen operiert) die Kapitel II 23–24 nicht.

5. Selbst wenn die unter 4. ausgesprochene Vermutung nicht zuträfe, bliebe es aufgrund von 1.–3. unangemessen, die Topen der Kapitel II 23–24 zu den paradigmatischen Topen der *Rhetorik* zu erheben, (wie das in der Literatur durchweg geschieht), weil sie an mindestens zwei einschlägigen Stellen nicht einmal erwähnt werden.

Ein weiteres Argument, mit dem die Topen der Kapitel II 23–24 aus ihrer (unverdient okkupierten) Rolle als paradigmatisch ‚gemeinsame‘ Topen verdrängt wer-

den können, sei hier abschließend nur angedeutet: Der einzige Zusammenhalt, der in systematischer Hinsicht zwischen den Topen der Kapitel 23 und 24 jeweils besteht, ist das Merkmal, für alle Gattungen gemeinsam zu sein – vorausgesetzt, man identifiziert diese Kapitel mit der angekündigten Behandlung der gemeinsamen Topen. Tatsächlich aber sind gar nicht alle dieser Topen ‚gemeinsam'; so spricht Aristoteles dort von Topen, die ausdrücklich nur für die Beratungs- und die Gerichtsrede (1399b30ff.), oder nur für die Gerichtsrede (1400b8ff.) tauglich sind. Der einzige angenommene Zusammenhalt fällt somit weg.

a5 „wie gesagt": Vgl. I 9, 1368a26–33; dort wird zwar dieselbe Zuordnung wie an der vorliegenden Stelle vorgenommen, bei der Beratungsrede wird aber zusätzlich aufgrund der Zeitstufe der Zukunft das Beispiel, und bei der Gerichtsrede aufgrund der Zeitstufe der Vergangenheit das Enthymem als am besten geeignetes Mittel ausgewiesen.

Nachbemerkung zu Kap. II 18: Die gemeinsamen Überzeugungsmittel in Buch II

Kapitel II 18 kündigt den Übergang zur Behandlung solcher Bestandteile der Überzeugung an, die in allen Redegattungen gemeinsam verwendet werden kann. Ob sich dieses Kapitel ursprünglich an die Behandlung der spezifischen Topen (in *Rhet.* I) angeschlossen hat und ob die Behandlung der Emotionen nicht auch in die Behandlung der gattungsübergreifenden Grundbegriffe eingefügt werden müsste, sei dahingestellt. Wichtig ist, dass die auf II 18 folgenden Kapitel, die Aufgabe, über die gemeinsamen Überzeugungsmittel zu handeln, in unterschiedlichen Portionen einlösen, die an unterschiedlichen Stellen mit unterschiedlichen Nuancen angekündigt wurden. Der nachfolgende Überblick stellt daher die unterschiedlichen Ankündigungen der Struktur der tatsächlichen Ausführungen gegenüber.

Ankündigung der Behandlung gemeinsamer Mittel zur Überzeugung:

I 2, 1358a2 ff.
- Unbestimmte Ankündigung der Behandlung allgemeiner Topen, wobei ‚allgemein' nicht die nur die drei Redegattungen, sondern die gleichzeitige Anwendung auf Disziplinen wie Ethik und Physik usw. meint. Beispiel: Der Topos über das Eher und Weniger.

I 3, 1359a11 ff.
- Die für alle Redegattungen gemeinsamen Dinge (1): Sätze über Mögliches/Unmögliches, Geschehenes, Zukünftiges.
- Die für alle Redegattungen gemeinsamen Dinge (2): Für die Steigerung/Verringerung braucht man Sätze über Größe und Geringfügigkeit sowohl im Allgemeinen wie auch für das Einzelne.

II 18, 1391b28 ff.
- Was mit dem Möglichen/Unmöglichen, dem Geschehenen, Künftigen zu tun hat (allen Gattungen gemeinsam).
- Was mit dem Steigern/Verringern zu tun hat, also Sätze über die Größe (allen Gattungen gemeinsam).
- Enthymeme und Beispiele im Allgemeinen.

II 20, 1393a22 ff.
- Die zwei Gattungen der gemeinsamen Überzeugungsweisen: Enthymem und Beispiel.

II 22, 1396b20 ff.
- Elemente (= Topen) der Enthymeme, und zwar solche, die allen (Dingen oder Gattungen?) gemeinsam sind.
- Dies soll für wirkliche und nur scheinbare Enthymeme ausgeführt werden.
- Widerlegung des Enthymems.

Der Inhalt der Kapitel II 19–26 im Verhältnis zu den verschiedenen Ankündigungen:

Kapitel	Inhalt	Ort der Ankündigung
II 19	• Mögliches/Unmögliches, Künftiges, Geschehenes.	I 3, II 18
	• darunter: Topos über Eher/Weniger.	I 2
	• Die Größe und die Geringfügigkeit für die Steigerung: sie muss doch nicht behandelt werden.	I 3, II 18
II 20	• Das Beispiel.	II 18
II 21	• Die Sentenz als Teil des Enthymems.	II 18 und II 20 (implizit durch die Ankündigung des Enthymems)
II 22	• Das Enthymem.	II 18 und II 20
II 23	• Die Topen des wirklichen Enthymems.	II 2 (?)
		II 18 (nur implizit)
		II 22 (ausdrücklich)
II 24	• Die Topen des scheinbaren Enthymems.	II 22
II 25	• Die Widerlegung des Enthymems	II 22
II 26	• Steigerung bedingt keinen Topos des Enthymems	Nachtrag
	• Widerlegung bedingt keinen Topos des Enthymems	

Kommentar: Die Ankündigung aus I 3 ist vollständig mit Kapitel II 19 eingelöst, möglicherweise ist auch bei der Ankündigung aus I 2 nicht an mehr als an das Thema von II 19 gedacht; die Topen aus II 19 scheinen in der Tat diziplinübergreifend. Hinsichtlich der Ankündigung von I 2 bleibt bemerkenswert, dass die Bestimmung der allgemeinen Topen offensichtlich nicht nur rhetorische Topen meint, die gleichzeitig für alle drei Gattungen angewandt werden können, sondern solche, die auf alle Disziplinen und Gegenstandsbereiche gleichzeitig anwendbar sind, wie es für die Topen der *Topik* gilt. Von dieser Seite her könnte Aristoteles also über fast unbegrenzte Ressourcen an wirklich allgemeinen Topen verfügen. Dagegen führt die Behandlung der allgemeinen Topen in II 23 nur vergleichsweise wenige, scheinbar zufällig ausgewählte Topen an, von denen eine Mehrzahl nur für rhetorische Zwecke verwendbar ist und einige sogar nur für eine der drei Redegattungen. Die Ressource der *Topik* bleibt fast ganz unangerührt. Kapitel II 23 ist daher keineswegs das, was die Ankündigung von I 2 erwarten lässt. Welche Schlussfolgerungen daraus gezogen werden können, muss offen bleiben.

Hinsichtlich der Steigerung fällt auf, dass die Ankündigung von I 3 in II 18 wiederholt wird, während II 19 wie in anderer Form nochmals II 26 die Behandlung des angekündigten Themas im Grunde nur verweigert. Zwar weigert sich II 19

nicht ganz, das Thema zu behandeln, sondern verweist im Wesentlichen darauf, dass sich das Thema beiläufig durch die Behandlung der einzelnen Dinge, die als größer oder kleiner dargestellt werden können, erledigt hat. Aber dieser Zug wurde in I 3 sicher nicht vorhergesehen, weil dort die Behandlung des Großen/Kleinen sowohl im Einzelnen als auch im Allgemeinen gefordert wurde, während II 18 diese Qualifikation schon weglässt.

Die erneute Behandlung der Enthymeme unter den für die Überzeugung gemeinsamen Instrumentarien kann vor dem Ende von II 18 nicht vorhergesehen werden, der Verlauf dieser Behandlung, die Unterscheidung verschiedener Beispielarten, die Behandlung der Sentenz als eines Teils des Enthymems, kann noch nicht einmal aus II 18 entnommen werden, sondern entwickelt sich erst von Kapitel zu Kapitel. Dass zur Behandlung der Enthymeme noch die Anführung allgemeiner Topen gehört, wird erst am Ende von Kapitel II 22 kundgetan, ebenso wie die getrennte Behandlung für wirkliche und nur scheinbare Enthymeme. Außerdem enthält sowohl der Anfang von II 20 als auch der Schluss von II 22 Gelenkstellen, die zur Überleitung von der Behandlung spezifischer Topen der einzelnen Gattungen zur Untersuchung von gemeinsamen Überzeugungsmitteln geeignet sind, während an beiden Stellen der Inhalt von Kapitel II 19, das ebenfalls schon den gattungsübergreifenden Momenten der Überzeugung gegolten hat, mit keinem Wort erwähnt wird. Auch das Schlusskapitel II 26, das Bemerkungen zur Steigerung/Verringerung enthält, weist nicht darauf hin, dass das Thema schon in II 19 untersucht wurde.

Einige Schlussfolgerungen: Mit den Ankündigungen in I 2 und I 3 wird zweifellos die Behandlung allgemeiner Topen sowie insbesondere der gattungsübergreifend anwendbaren Topen zum Möglichen/Unmöglichen, Geschehenen, Künftigen sowie zur Steigerung angekündigt. Exakt eingelöst wird die Ankündigung aus I 3 durch II 19, wenngleich im Fall der Steigerung die Ausführung nicht dem Inhalt der Ankündigung aus I 3 entspricht. Die Kapitel II 20–26 wurden vor Kapitel II 18 mit keinem Wort angekündigt, sie ignorieren außerdem Kapitel II 19 ebenso wie Kapitel II 19 diese Kapitel ignoriert. Möglicherweise handelt es sich daher bei II 19 einerseits und II 20–26 andererseits um zwei alternative, und eigenständig verfasste Anläufe zur Behandlung der gemeinsamen Überzeugung; unabhängig von spekulativen Thesen zur Entstehung der Kapitel kann man mit Sicherheit sagen, dass in beiden Textblöcken ein je eigenes Programm für die Darstellung der gemeinsamen Überzeugungsweisen eingelöst wird. Das ursprünglich in I 2–3 entwickelte Programm für die ganze *Rhetorik* scheint nach Kapitel II 19 (unter Auslassung von II 18) vollständig eingelöst, falls man annimmt, dass die Ankündigung von I 2 durch II 19 eingelöst wird. Diese Annahme ist aber nicht eindeutig zu belegen. Andererseits scheinen die Kapitel 23–24, wie oben ausgeführt, nicht genau das auszuführen, was I 2 angekündigt hat. Falls die Ankündigung in I 2 also nicht die Topen aus II 19 meint, wäre daher zu erwägen, ob sie einer Sammlung allgemeiner Topen gilt, an deren Stelle die Kapitel 23–24 getreten sind oder die im Zuge weiterer Überarbeitungen zu derjenigen Sammlung ergänzt oder umgebaut wurde, die die überlieferten Kapitel 23–24 ausmachen.

Kapitel 19

Kapitel 19 behandelt die in I 3 und II 18 unter der Bezeichnung „τὰ κοινά (das Gemeinsame)“ angekündigten gemeinsamen Topen. Damit steht das Kapitel am Anfang der Ausführungen zu denjenigen Überzeugungsmitteln, die allen Redegattungen gemeinsam sind. Vgl. zur Stellung der „κοινά“ in der Systematik der *Rhetorik* die Anm. (2.) zu 1391b23–28. Zu den „κοινά“ als Form der allgemeinen Topen vgl. die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.1., besonders 3.1.1.

Inhalt: Topen über das Mögliche und Unmögliche (1392a8–b14). Topen über das Geschehene und Nicht-Geschehene (1392b14–b33). Topen über das Künftige (1392b33–1393a8). Größe und Geringfügigkeit (1393a8–21).

Anmerkungen

1392a8–1392a12 Topen über das Mögliche und das Unmögliche. Topos Nr. 1 benutzt den Grundsatz, dass es ein und dieselbe δύναμις ist, die die konträren Gegensätze aufnehmen kann:

Wenn P an einem S möglich ist, dann ist auch der konträre Gegensatz P' an S möglich.

(1.) Zum Begriff des Möglichen (δυνατόν) und des Vermögens (δύναμις) vgl. *Met.* V 12, *Met.* IX 1–5, *An. pr.* I 13, 32b3 ff., *Int.* 9, 12–13. Zu einem Überblick über die verschiedenen Bestimmungen vgl. Nortmann, ‚*dynamis*‘ und ‚*dynaton*‘ in: Höffe (im Erscheinen). In *Met.* IX 3 entwickelt Aristoteles seinen eigenen Möglichkeitsbegriff durch kritische Auseinandersetzung mit der Megarischen Konzeption der Möglichkeit, nach der nur das möglich ist, was auch verwirklicht ist. Seine eigene Bestimmung lautet (*Met.* IX 3, 1047a24–29): „Möglich/vermögend (δυνατὸν) ist aber das, bei dem sich, wenn ihm die Wirklichkeit dessen zukommt, wozu ihm das Vermögen zugeschrieben wird, nichts Unmögliches ergibt. Ich meine das so, wie zum Beispiel wenn etwas vermögend ist zu sitzen und die Möglichkeit hat zu sitzen, sich nichts Unmögliches ergeben wird, wenn ihm das Sitzen wirklich zukommt; und ebenso, wenn etwas vermögend ist und die Möglichkeit hat, bewegt zu werden oder zu bewegen, oder zu stehen oder zu stellen, oder zu sein oder zu entstehen, oder nicht zu sein oder nicht zu entstehen.“ (Übers. nach Szlezák)

(2.) Zum Grundsatz des vorliegenden Topos, dass es für ein Paar konträrer Eigenschaften eine einzige Fähigkeit gibt, vgl. etwa *EN* V 1, 1129a13 f.: „δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι“. Vgl. außerdem *Cat.* 5, 4a17 ff., wo es als Eigentümlichkeit der Substanz expliziert wird, dass sie als numerisch eine für die Gegensätze ‚empfänglich (δεκτικόν)‘ ist.

1392a12–1392a13 Topos Nr. 2: Wenn von zwei ähnlichen Dingen das eine möglich ist, dann ist auch das andere möglich.

1392a13 Topos Nr. 3: Wenn von zwei Dingen das schwierigere möglich ist, dann auch das einfachere.

Zur Definition des Schwierigen vgl. *Rhet.* 1363a24.

1392a13–1392a16 Topos Nr. 4: Wenn es möglich ist, dass etwas als Gutes und Schönes entsteht, dann ist es auch möglich, dass es überhaupt entsteht.

Hierbei ist natürlich der Topos Nr. 3 vorausgesetzt, da das gute und schöne Entstehen gegenüber dem einfachen Entstehen schwieriger ist; vgl. dazu auch *Top.* VI, 139b7f.: „Es ist nämlich leichter, (die Definition) irgendwie zustande zu bringen, als sie auf richtige Weise zustande zu bringen."

1392a16–1392a19 Topos Nr. 5: Wovon der Anfang entstehen kann, davon kann auch das Ziel entstehen.

Einleuchtender ist die Umkehrung dieses Verhältnisses in Topos Nr. 6. Die Begründung, die Aristoteles für Topos Nr. 5 gibt, hebt darauf ab, dass etwas Unmögliches auch nicht zu entstehen beginnt, so dass der Beginn des Entstehens als Hinweis auf die Vollendbarkeit der entsprechenden Sache angesehen wird.

1392a19–1392a20 Topos Nr. 6: Wovon das Ziel möglich ist, davon ist auch der Anfang möglich.

Dass ein Prozess zu seinem Ziel gelangt ist, setzt voraus, dass es einen Anfang desselben Prozesses gegeben hat.

1392a20–1392a23 Topos Nr. 7: Wenn das vermögend ist zu entstehen, was der Substanz oder dem Entstehen nach später ist, dann auch das, was in denselben Hinsichten früher ist. Topos Nr. 7a: Wenn es für das dem Entstehen nach Frühere möglich ist zu entstehen, dann auch für das Spätere.

Zu den verschiedenen Aspekten des Früher und Später vgl. *Met.* V 11. Allerdings ist Aristoteles' Terminologie in diesem Punkt inkonsistent. Das ‚dem Entstehen nach' Frühere scheint hier das zu sein, was an vielen Stellen als das ‚der Zeit nach' Frühere bezeichnet wird (vgl. *Cat.* 14a26–29, *Phys.* 260b18.29f., *Met.* 1018b14–19 u.a. In *Met.* 1050a3 wird das ‚dem Entstehen nach' und das ‚der Zeit nach' Frühere ebenfalls synonym verwendet. Im vorliegenden Abschnitt wird der Ausdruck ‚der οὐσία (der Substanz/dem Wesen) nach später' offenbar gleichbedeutend mit ‚dem Entstehen nach später' benutzt; diese Verwendung ist inkonsistent mit den einschlägigen Aussagen der *Metaphysik*: in *Met.* XIII 2, 1077a19, wird beides sogar gegenübergestellt. Wenn Aristoteles in *Met.* VII 1, 1028a32f., sagt, das der οὐσία nach Erste sei auch der Zeit nach ein Erstes, scheint gerade nicht die zeitliche Sukzession in der Karriere eines einzelnen Dings gemeint. – Topos Nr. 7a gibt sich ausdrücklich als Anwendung von Topos Nr. 5 zu erkennen, entsprechend ist Topos Nr. 7 ein Spezialfall von Topos Nr. 6.

1392a23–1392a25 Topos Nr. 8: Wonach von Natur aus ein erotisches Begehren oder eine andere Begierde besteht, ist möglich.

Handelt es sich dabei um eine Anwendung des Grundsatzes, dass die Natur nichts umsonst macht (vgl. *Pol.* 1256b20f.)? Oder geht es eher um eine Besonderheit des Begehrens?

1392a25–1392a26 Topos Nr. 9: Wovon es Wissenschaft und Künste gibt, das ist vermögend zu entstehen.

Offenbar ist hier nicht in dem abstrakten Sinn von ‚Wissenschaft' und ‚Kunst' die Rede, in dem man von einem Gegenstand sagt, er sei ein geeigneter Gegenstand

von Wissenschaft und Kunst. Wenn hier nämlich ‚Wissenschaft' und ‚Kunst' als etwas verstanden wird, was der Ausarbeitung durch bestimmte Fachleute bedarf, dann lässt sich der Topos damit erklären, dass sich niemand die Mühe gemacht hätte, eine Wissenschaft oder Kunst auszuarbeiten von einer Sache, die gar nicht entstehen kann. – Weil es vom Nicht-Existierenden keine Wesenserkenntnis geben kann (vgl. *An. post.* II 7, 92b5–8), würde man erwarten, dass Aristoteles von der Wissenschaft von einem Gegenstand nicht nur auf dessen mögliches Entstehen, sondern sogar auf dessen vorgängige Wirklichkeit schließen müsste.

1392a26–1392a29 Topos Nr. 10: Wovon der Anfang bzw. der Ursprung der Entstehung bei uns liegt, dies ist möglich.

Das „wovon der Ursprung in unserer Macht steht" bezieht sich entweder mit Blick auf Handlungen (vgl. *EN* III 5, 1112b15–20) oder auf Herstellung (*Met.* VII 7, 1032b18–26).

1392a29–1392a33 Topos Nr. 11: Wovon das Ganze möglich ist, davon sind die Teile möglich, wovon die Teile möglich sind, davon ist das Ganze möglich.

Dass die Möglichkeit des Ganzen diejenige der Teile impliziert, ist klar; aber inwiefern impliziert die Möglichkeit der Teile diejenige des Ganzen? Hier scheint ein Grundsatz wie in Topos Nr. 5 vorausgesetzt.

1392a33–1392b3 Topos Nr. 12: (a) Wenn die Gattung als ganze zu den Dingen gehört, die vermögend sind zu entstehen, dann auch jede Art dieser Gattung; (b) wenn umgekehrt die Art zu diesen Dingen gehört, dann auch die Gattung.

Zu (b) vgl. *Top.* II 4, 111a20–23: „denn alles, was der Art zukommt, kommt auch der Gattung zu. Wenn es zum Beispiel schlechtes und gutes Wissen gibt, dann gibt es auch eine gute und eine schlechte Disposition, denn die Disposition ist die Gattung von Wissen." Wie aber ist (a) begründet, wenn gilt: „Denn es ist nicht notwendig, dass alles, was der Gattung zukommt, auch der Art zukommt. Denn das Lebewesen ist geflügelt und vierbeinig, der Mensch aber nicht." (*Top.* II 4, 111a25–27)? Offenbar kommt es auf die Formulierung „die Gattung *als ganze*" an, die eine Aussage über alle Arten zu beinhalten scheint.

1392b3–1392b5 Topos Nr. 13: Wenn von zwei Dingen, die von Natur aus in einer Relation stehen, das eine möglich ist, dann auch das andere.

Zu den relationalen Dingen vgl. *Cat.* 7. Mit Dingen, die ‚von Natur aus' in einer Relation stehen, sind, wie das Beispiel zeigt, offenbar solche gemeint, die nur wechselseitig definiert werden können.

1392b5–1392b9 Topos Nr. 14: Was ohne Kunst und Vorbereitung möglich, das ist umso mehr durch Kunst und Aufmerksamkeit möglich.

b7–9 „weshalb auch Agathon sagt: …": Zitat aus einem der verlorenen Stücke des Dichters Agathon; vgl. 39 F 8 (Snell). Agathon ist eine der Dialogfiguren in Platons *Symposion* und wird von Aristoteles mehrmals in der *Poetik* (Kap. 9, 15, 18) erwähnt.

1392b10–1392b13 Topos Nr. 15: Wenn etwas für das Unterlegene, Schwächere usw. möglich ist, dann auch für das Gegenteil davon.

Für den Unterlegenen, Schwächeren ist es schwieriger, dasselbe zustande zu bringen; vgl. oben Topos Nr. 3: bei den Unterlegenen, Schwächeren usw. ist die δύναμις im Sinne von ‚Macht, Fähigkeit es zu tun oder zu bewirken' (vgl. zu dieser Verwendung die Anm. zu 1382a24. 29) geringer.

b11–13 „wie auch Isokrates sagt ... es herauszufinden": Spengel (268) und Cope/Sandys (II 188) führen hier eine Person namens „Εὔθυνος" an, und Cope stellt fest, dass ein solcher Name im überlieferten Werk des Isokrates nicht auftaucht. Kassel liest mit den mittelalterlichen Kommentatoren Stephanos und Anonymos „Εὐθύνους" – das ist ein Name, der aus Isokrates' Rede *Gegen Euthynous* (oratio 21) bekannt ist. Allerdings enthält diese Rede keinen Anhaltspunkt für die vorliegende Bemerkung des Isokrates. Dagegen enthält die Isokrates-Rede *Gegen Kallimachos* eine Bemerkung, die das Vorbild für Aristoteles' Anspielung sein könnte: „θαυμάζω δ' εἰ αὐτὸν μὲν ἱκανὸν γνῶναι νομίζει, ὅτι ... ἐμὲ δ' οὐκ ἂν οἴεται τοῦτ' ἐξευρεῖν, εἴπερ ἐβουλόμην ψευδῆ λέγειν, ὅτι ..." (oratio 18, 15). Möglicherweise hat Aristoteles auf diese Stelle aus dem Gedächtnis Bezug genommen und dabei die Namen verwechselt. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

1392b13–1392b16 Topen über das Geschehene und das Nicht-Geschehene. Topos Nr. 1: Wenn das, was von Natur aus weniger geschieht, geschehen ist, dann ist auch das geschehen, was von Natur aus eher geschieht.

Vgl. in Kap. II 23, Topos Nr. 4.

1392b16–1392b18 Topos Nr. 2: Wenn das, was für gewöhnlich später geschieht, geschehen ist, dann ist auch das geschehen, was früher geschieht.

Entsprechend oben, Topos Nr. 6 über das Mögliche.

1392b18–1392b20 Topos Nr. 3: Wenn einer etwas wollte und dazu in der Lage war, dann ist es geschehen.

Die Topen Nr. 3–6 nehmen an, dass ein Streben nach etwas, was für den Betreffenden möglich ist, auch zur Handlung führen wird, wenn keine äußeren Hindernisse auftreten.

1392b20–1392b21 Topos Nr. 4: Wenn einer etwas wollte und ihn nichts von Außen daran hinderte, dann ist es geschehen.

1392b21–1392b24 Topos Nr. 5: Wenn einer aus Zorn nach etwas strebte oder etwas begehrte und jeweils dazu in der Lage war, etwas Entsprechendes zu tun, dann ist es geschehen.

Zorn beinhaltet ein Streben; vgl. die Anm. zu Topos Nr. 3.

1392b24–1392b26 Topos Nr. 6: Wenn einer im Begriff war etwas zu tun, dann hat er es getan, bzw. wenn etwas im Begriff war zu geschehen, dann ist es geschehen.

1392b26–1392b28 Topos Nr. 7: Wenn das geschehen ist, was von Natur aus vor einem anderen oder um jenes anderen willen geschieht, dann ist auch jenes andere geschehen.

Topos Nr. 7 und Nr. 8 verhalten sich ähnlich zueinander wie beim Möglichen Topos Nr.5 zu Nr.6. Die Argumentation des vorliegenden Topos setzt voraus, dass keine Hindernisse für die Verwirklichung des betreffenden Ziels auftreten.

1392b28–1392b31 Topos Nr. 8: Wenn das geschehen ist, was von Natur aus nach einer anderen Sache geschieht oder um dessentwillen etwas anderes geschieht, dann ist auch jenes andere geschehen.

1392b31–1392b33 Schlussbemerkung zum Geschehenen.
Mit der Schlussbemerkung, dass sich die einen dieser Dinge aus Notwendigkeit, die anderen in der Regel so verhielten, macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass der Abschnitt über das Geschehene zwei ganz unterschiedliche Arten von Argumenten behandelt hat: Während etwa Topos Nr. 8 das Geschehene als eine notwendige Voraussetzung erschließt, bleibt es im umgekehrten Fall des Topos Nr. 7 dabei, dass das zu erschließende Geschehnis wahrscheinlich oder in der Regel auf das evidentermaßen Geschehene folgt.

1392b33–1393a3 Topen über das Künftige. Topos Nr. 1: Was man will und was möglich ist, das wird auch geschehen. Dies gilt für verschiedene Arten des Strebens.
Vgl. Topos Nr. 3 über das Geschehene.

1393a3–1393a5 Topos Nr. 2: Das, was im Begriff ist zu geschehen, und wofür ein Antrieb besteht, wird geschehen.
Vgl. Topos Nr. 6 über das Geschehene.

1393a5–1393a7 Topos Nr. 3: Wenn das geschehen ist, was von Natur aus früher geschieht, dann wird auch das von Natur aus Spätere geschehen.
In diesem und im nächsten Topos wird der Topos Nr. 7 über das Geschehene auf das Künftige angewandt und in zwei Topen unterteilt.

1393a7–1393a8 Topos Nr. 4: Wenn das entstanden ist, was um eines anderen willen entsteht, dann wird auch jenes andere entstehen.

1393a8–1393a16 Für den letzten Teil des vorliegenden Kapitels ist die Behandlung der Größe und Geringfügigkeit der Gegenstände der Rede vorgesehen. Sie gehören in dieses Kapitel, weil die Begriffe ‚groß‘, ‚klein‘, ‚größer‘, ‚kleiner‘ allen Gattungen gemeinsam sind (wenngleich sie eine besondere Bedeutung in der vorführenden Rede haben), so dass sie zu Recht als „κοινά“, als gemeinsame Topen bzw. Sätze eingestuft werden. Der Inhalt des Abschnitts besteht jedoch ausschließlich in der Begründung, warum diese Begriffe an der vorliegenden Stelle nicht mehr eigens behandelt werden müssen: Was größere und was kleinere Güter sind, ist schon in Kapitel I 7 für die Beratungsrede behandelt worden. Weil nun aber die Ziele der einzelnen Redegattungen jeweils Güter sind – nämlich das Nützliche, das Schöne und das Gerechte – können die Ausführungen aus I 7 für die Steigerung (αὔξησις) in allen drei Redegattungen eingesetzt werden. Jede weitere Behandlung der Begriffe ‚Größe‘ und ‚Übermaß‘ würde auf leere Worte hinauslaufen. Außerdem ist das Einzelne – hier wohl: das größere Gut und nicht das Große im Allgemeinen – für den Gebrauch in der Rhetorik nützlicher als das Allgemeine.

Zum selben Ergebnis hinsichtlich der Steigerung (αὔξησις), wenn auch mit anderer Begründung, kommt Abschnitt II 26, 1403a17–25.

1393a16–1393a21 Resümee.

Kapitel 20

Am Ende von Kapitel II 18 wurde eine Behandlung der Enthymeme im Allgemeinen und der Beispiele angekündigt. Das vorliegende Kapitel 20 ist das erste von drei Kapiteln, die dieses Programm umsetzen.

Inhalt: Zwei Gattungen der gemeinsamen Überzeugungsformen: das Beispiel und das Enthymem (1393a22–25). Zwei Arten des Beispiels: solche die tatsächlich Geschehenes und solche die Erfundenes benutzen (1393a25–30). Beispiel aus Geschehenem: der Bericht (1393a30–b3). Erste Form des Beispiels aus Erfundenem: der Vergleich (1393b3–8). Zweite Form des Beispiels aus Erfundenem: die Fabel (1393b8–1394a2). Nutzen der Fabel (1394a2–9). Gebrauch des Beispiels und Resümee (1394a9–18).

Anmerkungen

1393a22–1393a25 Nachdem über die eigentümlichen Dinge schon gesprochen ist, müssen jetzt noch die für alle (Redegattungen) gemeinsamen Überzeugungsweisen (κοιναὶ πίστεις) behandelt werden: Enthymem und Beispiel. Die Sentenz stellt ein Teil des Enthymems dar, und wird mit diesem zusammen behandelt.

(1.) „gemeinsame Überzeugungsweisen (κοιναὶ πίστεις)“: Sonst spricht Aristoteles von gemeinsamen ‚Topen‘ oder ‚Sätzen‘, nicht von gemeinsamen πίστεις. Man sollte daher auch mit der Übersetzung für die drei kunstgemäßen πίστεις, nämlich ‚Überzeugungsmittel‘, zurückhaltend sein, weil nicht gemeint ist, dass manche der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel gemeinsam, die anderen spezifisch seien. Das Kapitel gibt sich mit diesem Einstieg als Überleitung zwischen der Behandlung der spezifischen Sätze und der Behandlung von allgemeinen Aspekten der beweisenden Überzeugung.

(2.) „zwei Gattungen der gemeinsamen Überzeugungsweisen“: Auch diese Terminologie ist neu; zweifellos sind aber Beispiel und Enthymem gemeint. Das Attribut ‚gemeinsam‘ scheint sagen zu wollen, dass bisher nur die gattungsspezifischen Aspekte bei der Verwendung von Beispiel und Enthymem behandelt wurden, während jetzt eine allgemeine Behandlung erfolgt.

1393a25–1393a30 Zuerst soll das Beispiel (παράδειγμα) behandelt werden; es ist der Induktion ähnlich und diese stellt einen Anfang dar. Die erste Art des Beispiels besteht darin, früher tatsächlich geschehene Dinge zu berichten. Die zweite Art besteht darin, etwas selbst zu erfinden. Dies wiederum trifft einerseits auf den Vergleich (παραβολή), andererseits auf die Fabeln (λόγοι) zu.

a30 „die Äsopische und die Libysche“: Grimaldi führt zahlreiche Beispiele für die frühe Identifizierung der Fabel mit dem Namen des Äsop in Griechenland an (prominente Beispiele in Platon, *Phaidon* 61b und Aristophanes, *Die Wespen* 1446–1448); insofern bereitet der Ausdruck ‚Äsopische Fabel‘ keine Schwierigkeit. Anders bei dem Begriff der ‚Libyschen Fabel‘: Ein Aischylos-Fragment (139

Nauck/Snell) erwähnt zwar Libyen als Ursprungsort der Fabel, andere Quellen dagegen nennen Ägypten und Sybaris.

1393a30–1393b3 Das Berichten von geschehenen Dingen: Aristoteles erläutert diese Form ausschließlich an einem Beispiel: Um die Forderung zu begründen, dass man gegen den Großkönig rüsten und nicht zulassen soll, dass er Ägypten einnimmt, berichtet man, dass schon frühere Großkönige nicht in Griechenland eingefallen sind, bevor sie Ägypten eingenommen haben, gleich nach der Einnahme Ägyptens aber in Griechenland eingefallen sind.

Struktur des Beispiels nach diesem Beispiel: von zwei vergangenen Einzelfällen wird auf einen künftigen Fall geschlossen. Der All-Satz, der nicht genannt wird, unter den aber alle drei Fälle fallen, ist: dass Großkönige nicht nach Griechenland einfallen, bevor sie Ägypten eingenommen haben, dort aber einfallen, nachdem sie Ägypten eingenommen haben. Was die Form des Beispiels angeht, so lässt der Fall hier zwei Möglichkeiten zu: Entweder ‚Man soll nicht dies und das tun, denn …' bzw. ‚Man soll nicht dies und das tun, weil jenes geschehen wird, *denn* …' oder ‚Der hat dies und das getan, jener hat dies und das getan, *so dass* auch dieser dritte dies und dass tun wird'; vgl. 1394a9ff.

a33 „Dareios …“: Dareios hatte schon den Persischen König Kambyses, Sohn des Kyros, begleitet, als dieser Ägypten in den Jahren 526/525 v. Chr. eroberte (vgl. Herodot *Historiae* I 139); im Ersten Persischen Krieg „kam“ er dann – inzwischen selbst Großkönig – im Jahr 490 v. Chr. nach Griechenland „herüber“.

b1 „Xerxes“: Noch zu Lebzeiten des Dareios (vgl. die vorige Anm.) erhob sich Ägypten 486 v. Chr. gegen die persische Herrschaft. Nach dem Tod des Dareios wurde dieser Aufstand von dessen Sohn Xerxes niedergeschlagen, der dann im Zweiten Persischen Krieg in den Jahren 480/479 v. Chr. nach Attika „herüberkam“.

b2 „auch dieser“: Manche Kommentatoren halten dies für einen fiktiven Fall, was dadurch gestützt wird, dass die Formulierung „ὥσπερ εἴ τις λέγοι (wie wenn man sagen würde)“ einen hypothetischen Fall vorbereitet. Jedoch ist, wie Cope/Sandys (II 197) ausführen, durchaus denkbar, dass die Aktivitäten von Artaxerxes III. bwz. Ochos in der Mitte des vierten Jahrhunderts die Aufmerksamkeit der Athener Volksversammlung weckte, so dass ein Argument wie das von Aristoteles vorgeführte dabei durchaus hätte vorgetragen werden können. Ochos hatte in den Fünfzigerjahren mehrfach versucht, das abtrünnige Ägypten wiederzugewinnen, und hatte, bevor er damit 343/342 v. Chr. schließlich erfolgreich war, Kontakt zu den griechischen Städten aufgenommen, um sie als Verbündete gegen Ägypten zu gewinnen. Auch wenn zu diesem Zeitpunkt sicherlich keine Gefahr für Griechenland zu erwarten war, könnte das an der vorliegenden Stelle angeführte Argument durchaus gebraucht worden sein, um bei der Beratung von Ochos' Ersuchen ein Entgegenkommen gegenüber dem Perserkönig zu verhindern. Soweit diese Annahmen richtig sind, gibt die vorliegende Stelle auch einen Datierungshinweis: Ochos' Gesandtschaft erreichte Griechenland 343 v. Chr., so dass das Beispiel, das immerhin die vollständige Behandlung der „Berichte aus geschehenen Dingen“ darstellt, nicht vorher entstanden sein kann; vgl. Kennedy (179).

1393b3–1393b8 Der Vergleich (παραβολή) ist ein Beispiel aufgrund von Erfundenem. Als Vorbild für diese Form nennt Aristoteles eine Eigenart des Sokratischen Argumentierens. Zum Beispiel argumentiere Sokrates, man solle die Regierung nicht durch das Los bestimmen, denn das sei wie wenn man die zum Wettkampf geeigneten Athleten oder den Steuermann durch das Los und nicht aufgrund von Eignung bestimmen würde.

Der argumentationsstrategische Vorteil bei der Verwendung solcher Vergleiche besteht darin, dass dem Gegner auf der Vergleichsebene leichter Zugeständnisse abzunehmen sind, weil er noch nicht ahnt, zu welcher Art von Anwendung auf der Sachebene der Vergleich nützlich ist. Diese allgemeine strategische Ziel bezeichnet Aristoteles in seiner eigenen Theorie der dialektischen Argumentation als „Verschleierung des Schlusssatzes (κρύψις συμπεράσματος)" (*Topik* VIII 1, 155b23). Auch die παραβολή betrachtet er als *ein* Mittel zur Erreichung dieses Ziels; vgl. *Topik* 156b25–27: „Auch (ist es nützlich) die Behauptungen so vorzulegen, als seien sie bloß ein Vergleich, denn man akzeptiert eher das, was wegen einem anderen Zweck nicht wegen sich selbst behauptet wird." – Dass es sich dabei um ein für Sokrates besonders typisches Verfahren handelt, wird aus vielen bei Platon oder Xenophon dargestellten Szenen deutlich (Platon, *Symposion* 221e: „Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern ..."); auch macht in diesem Fall die Übereinstimmung der beiden Quellen sehr wahrscheinlich, dass es sich um eine Eigenart des historischen Sokrates gehandelt haben muss. Sowohl Platon als auch Xenophon inszenieren dabei die Empörung der Gesprächsgegner über dieses Verfahren; vgl. Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* I 2, 37: „Von diesen aber, Sokrates, wirst du ablassen müssen, sagte er, von den Schustern, Baumeistern und Schmieden. Ich meine nämlich, dass sie schon ganz abgenützt sind, weil sie von dir immerzu im Mund geführt werden." Vgl. auch Platon, *Gorgias* 490c-d und 491a: „Von Speisen sprichst du und Getränk und Ärzten und Possen, ich aber meine das gar nicht." „Bei den Göttern, du hörst auch gar nicht auf immer von Schustern und Gerbern und Köchen und Ärzten zu reden, als wenn davon die Rede unter uns wäre." — Offenbar ist es diese Art der Argumentation, die der Sokrates-Schüler Eukleides von Megara angreift, wenn er sich gegen Argumente ‚aus dem Ähnlichen' wendet (DL II 107 = Frg. 30 (Döring)).

b4–8 „dass nicht die durch das Los Ausgewählten regieren sollen ...": Das als „Sokratisch" bezeichnete Beispiel ist auch bei Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* überliefert: Sokrates' Ankläger sollen behauptet haben „Sokrates habe seine Umgebung die bestehenden Gesetze verachten gelehrt, indem er sagte, dass es töricht sei, wenn die Lenker des Staates durch Wahl mit Bohnenstimmen erkoren werden, während jedoch niemand einen als Steuermann gebrauchen möchte, der auf solche Art gewählt würde, noch als Baumeister oder als Flötenspieler usw." (I 2, 9; Übersetzung: Preiswerk).

1393b8–1393b23 Die Fabeln (λόγοι): Erstes Beispiel ist die Fabel des Stesichoros, mit der er verhindern wollte, dass die Einwohner von Himera dem Phalaris eine Leibwache genehmigen.

b9 „Stesichoros": Stesichoros war ein in der Antike angesehener Lyriker; er ist

wahrscheinlich um 632 v. Chr. in Sizilien geboren. Aristoteles zitiert ihn in der *Rhetorik* noch an zwei weiteren Stellen (II 21, 1395a1 und III 11, 1412a23). Seine Schriften sind nur fragmentarisch erhalten; vgl. Diehl (1952).

b9 „Äsop“: Die Mehrzahl der griechischen Fabeln ist unter diesem Namen überliefert. Über das Leben des Äsop ist nichts Zuverlässiges bekannt; der Herkunft nach wird er teils als Thraker, teils als Phryger bezeichnet. Eine schriftliche Sammlung der als ‚Äsopisch‘ geltenden Fabeln wurde zuerst von Demetrios von Phaleron, einem Aristoteles-Schüler, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. vorgenommen.

b10–12 „Nachdem nämlich die Einwohner von Himera ... eine Leibwache geben wollten“: Phalaris war von 570–554 v. Chr. Herrscher der sizilischen Stadt Akragas. Sein Name taucht in der Antike immer wieder als Inbegriff des skrupellosen Tyrannen auf. Dass ihn die Bewohner von Himera etwa zu der Zeit seiner Herrschaft in Akragas oder schon zuvor zum Anführer gegen die Karthager gewählt haben, scheint historisch möglich, wenngleich andere Quellen dieselbe Erzählung auf Gelon, den Herrscher von Syrakus beziehen.

b10–23 „Nachdem nämlich ... dem Phalaris dienen“: Vgl. Stesichoros, Fragment 104a (Page).

1393b23–1394a2 Zweites Beispiel für die Fabel: Die Äsopische Fabel über den von Läusen befallenen Fuchs, mit der ein auf Samos angeklagter Volksführer verteidigt werden sollte.

Zu der in diesem Absatz nacherzählten Fabel vgl. die Sammlung von Perry (1972, 427).

1394a2–1394a9 Der Nutzen der Fabel: Sie ist für die Rede vor der Menge geeignet (δημηγορικός) und sie ist leichter verfügbar als der Bericht tatsächlich geschehener Dinge. Das Erfinden von Fabeln wird – wie auch die Bildung von Vergleichen – durch die mit der Philosophie verknüpfte Fähigkeit erleichtert, Ähnlichkeiten (im weit Auseinanderliegenden) zu bemerken.

a5–6 „... das Ähnliche zu sehen ...“: Vgl. dazu Anm. (1.) zu III 11, 1412a9–17.

a5–6 „was aufgrund der philosophischen Bildung leichter ist“: Kassel athetiert ῥᾷον und ergänzt τῶν vor ἐκ φιλοσοφίας. Die Übersetzung folgt aber **ω**.

1394a9–1394a16 Der Gebrauch von Beispielen: Stehen keine Enthymeme zur Verfügung sollen Beispiele anstelle des Enthymems wie ein Beweis (ἀπόδειξις) gebraucht werden. Stehen Enthymeme zur Verfügung, kann man das Beispiel entweder als Nachsatz (ἐπίλογος) gebrauchen oder dem Enthymem voranstellen. Gebraucht man sie als Nachsätze, dienen die Beispiele gleichsam als Zeugen, weswegen schon ein einziges Beispiel genügt. Stellt man die Beispiele vor das Enthymem, gleichen sie der Induktion (welche die im Enthymem benutzten All-Aussagen einführt), weswegen zahlreiche Beispiele angeführt werden müssen

1394a16–1394a18 Resümee zur Behandlung der Beispiele.

Kapitel 21

Mit Kapitel 20 hatte die Behandlung der beiden Gattungen der gemeinsamen Überzeugungsmittel, Beispiel und Enthymem, begonnen. Das zurückliegende Kapitel hatte verschiedene Typen des Beispiels behandelt, so dass mit diesem Kapitel die Behandlung des Enthymems beginnt. Thema des Kapitels ist die Sentenz, die als Teil des Enthymems mit diesem zusammen behandelt werden kann.

Inhalt: Definition der Sentenz (1394a19–26). Die Sentenzen sind Teile des Enthymems. Die Sentenz entsteht, wenn man beim Enthymem das Deduzieren weglässt (1394a26–b6). Vier Arten der Sentenz: zwei davon, die keinen Nachsatz brauchen, zwei, die einen solchen brauchen (1394b7–25). Sentenzen, die etwas Befremdliches oder Unklares ausdrücken, bedürfen des Nachsatzes (1394b25–33). Lakonische und rätselhafte Sinnsprüche (1394b33–1395a2). Der Gebrauch von Sentenzen passt zu älteren Menschen (1395a2–8). Sentenzen bei der Darstellung von Unmut und Empörung (1395a8–10). Abgedroschene und verbreitete Sentenzen (1395a10–17). Sprichwörter als Sentenzen (1395a17–18). Sentenzen gegen Volksweisheiten einsetzen (1395a18–26). Wie der Redner seine Einstellung zum Ausdruck bringen kann (1395a26–32). Zwei Nutzen der Sentenz (1395a32–b17). Resümee (1395b17–19).

Anmerkungen

1394a19–1394a21 Der Gebrauch der Sentenz (γνωμολογία).

1394a21–1394a26 Definition der Sentenz (γνώμη): Sie ist ein behauptender Satz (ἀπόφανσις) über Gegenstände, die folgende Merkmale erfüllen: (i.) Die Sentenz behandelt allgemeine Sachverhalte, nicht die Dinge im Einzelnen. (ii.) Die Sentenz behandelt nur das, womit die Handlungen zu tun haben und was im Hinblick auf das menschliche Handeln wählenswert oder zu vermeiden ist.

1394a26–1394b6 Weil die Enthymeme Deduktionen über solche Dinge sind, die auch Gegenstand der Sentenzen sind, kann man sagen, dass die Konklusionen (συμπεράσματα) und die Prämissen (ἀρχαί) der Enthymeme Sentenzen sind, wenn man das Deduzieren selbst, also die Form der Deduktion weglässt. Dies wird an verschiedenen Beispielen demonstriert, bei denen ein Satz vorgestellt wird, der allein als Beispiel für eine Sentenz bezeichnet wird, in Verbindung mit einem begründenden Nachsatz aber ein Enthymem bildet.

a26–27 „weil die Enthymeme Deduktionen beinahe über solche Dinge sind“: Merke wohl: nicht sind die Enthymeme beinahe Deduktionen, sondern sie sind Deduktionen über beinahe dieselbe Dinge. Warum nur *beinahe*? Dass sie „über all das, womit die Handlungen zu tun haben und was im Hinblick auf das Handeln wählenswert oder zu vermeiden ist“, handeln, stimmt mit der Abgrenzung des Gegenstandsbereichs in I 2 vollständig überein. Jedoch handeln die Sentenzen nicht von Einzelnem, sondern haben immer einen Zug ins Allgemeine, was so natürlich kein Merkmal des Enthymems ist.

a29–30 und **a33–34** „Niemals darf ein Mann ... Weisheit ausbilden“, „denn neben (dem Vorwurf) der Untätigkeit ... übelgesinnten Neid“: Zitat aus Euripides, *Medea* 294f. und 296f. Vgl. dazu unten 1394b18 und 30f., sowie II 23, 1399a12f.

a31–32 „wenn man aber den Grund (αἰτίαν) und das Warum (διὰ τί) hinzusetzt“: Das ist ein wichtiger Hinweis, der bei den ausdrücklichen Bestimmungen des Enthymems ganz untergeht: Die Prämissen oder die Prämisse des Enthymems sollen sich zur Konklusion verhalten wie der Grund oder das Warum zu einem explikationsbedürftigen Satz. Zwei Differenzierungen sind jedoch notwendig: Erstens enthalten nicht alle Arten des Enthymems einen Grund in der Prämisse; abgesehen von den nur scheinbaren Enthymemen, auf die das nicht zutrifft, enthält auch die wichtige Klasse der Zeichen-Enthymeme keinen Grund oder keine Erklärung, weil das Zeichen nur eine Begleiterscheinung der je angezeigten Sache ist. Zweitens: Dass auch (bestimmte) Enthymeme den Grund oder Erklärung enthalten sollen, wird für gewöhnlich verdunkelt durch die bekannte Gegenüberstellung, dass der wissenschaftliche Beweis den Grund angibt, das dialektische Argument aber nur anerkannte Sätze als Prämissen hat. Das heißt aber für das Enthymem, das ebenfalls auf der Seite der nur anerkannten Sätze steht, nicht, dass es überhaupt nichts mit Gründen zu tun hätte, und andererseits nicht, dass es die tatsächlichen Gründe nennt. Das Enthymem (mit den genannten Ausnahmen) enthält als Prämissen Sätze, die nach allgemeinem Dafürhalten oder wenigstens nach dem Dafürhalten der als Zuhörer angesprochenen Gruppe den Grund für die betreffende Sache enthält.

b2 „Es gibt keinen Menschen, der in Allem glücklich ist“: Das Zitat wird Euripides' verlorenem Drama *Stheneboia* zugordnet; vgl. Fragment 661 (Nauck/Snell). Euripides wird mit diesen Worten von Aristophanes in *Die Frösche* 1217–1219 zitiert; in diesem Zitat wird ein Nachsatz genannt, der nach dem Aristotelischen Schema die Begründung für die Sentenz enthält, so dass insgesamt ein Enthymem entstehen würde: „der eine, von edler Herkunft, hat kein Leben, der andere, von niedriger Herkunft, [beackert reichen Boden]“. Der Nachsatz ist unvollständig, weil Euripides an dieser Stelle von Aischylos unterbrochen wird.

b4. b6 „Es gibt keinen der Menschen, welcher frei ist“, „denn man ist Diener entweder des Geldes oder des Geschicks“: Zitat aus Euripides, *Hekabe* 864 und 865.

1394b7–1394b25 Im Anschluss an das im vorausgehenden Abschnitt eingeführte Kriterium, ob eine Sentenz einen begründenden Nachsatz bei sich führt, unterscheidet Aristoteles jetzt vier Arten der Sentenz, nämlich zwei Arten mit und zwei Arten ohne Nachsatz:

- Ohne Nachsatz (ἄνευ ἐπιλόγου) bleiben die, die nichts Befremdliches (παράδοξον) ausdrücken:
  - (i.) die einen bedürfen keines Nachsatzes, weil sie schon zuvor bekannt sind (διὰ τὸ προεγνῶσθαι),
  - (ii.) die anderen bedürfen keines Nachsatzes, weil sie gleich, wenn man sie ausspricht, für die Aufmerksamen offenkundig werden.

- Mit Nachsatz (μετ' ἐπιλόγου) müssen solche Sentenzen gebraucht werden, die etwas Befremdliches (παράδοξον) ausdrücken oder etwas, worüber die Meinungen auseinander gehen:
  - (iii.) die einen werden zusammen mit einem begründenden Nachsatz ausgesprochen und sind daher Teil des Enthymems (wie in den oben gegebenen Beispielen),
  - (iv.) die anderen sind zwar „enthymematisch", aber nicht Teil des Enthymems, insofern bei ihnen zwar „der Grund hindurchscheint (ἐμφαίνεται ... τὸ αἴτιον)", jedoch nicht als explizit begründender Satz (insofern sind sie – genau genommen – nicht ‚mit Nachsatz', sondern ‚ohne Nachsatz, aber mit Begründung'.

b13 „Dem Menschen ist Gesundsein das Beste, wie mir scheint": Die Quelle für diesen Vers ist ungewiss; schon Stephanos schreibt, dass das Zitat teils Simonides, teils Epicharm zugeschrieben wird (CAG 301, 1–5). Kaibel (1878) nimmt den Vers in seine Sammlung von Epicharm-Fragmenten auf (Fragment 262); so auch Diels/Kranz: vgl. dort Fragment 23 B 19. In der Sammlung von Page (1962) wird der Vers unter den Fragmenten von Simonides (Fragment 146) aufgeführt.

Platon nennt im *Gorgias* ein Trinklied, in dem es heißt, Gesundsein sei das Beste, Schönsein das zweitbeste, und Reichsein ohne Trug das drittbeste (451e). Aristoteles selbst zitiert in *EE* I 1, 1214a5 f., eine Inschrift von Delos, nach der das Schönste die Gerechtigkeit, das beste das Gesundsein sei, und das Angenehmste darin besteht, zu erlangen, was man liebt; vgl. auch *EN* I 9, 1099a27 f.

b16 „Keiner ist ein Liebhaber, der nicht immer liebt": Zitat aus Euripides, *Troerinnen* 1051. Der Vers wird von Aristoteles nochmals zitiert in *EE* VII 2, 1235b20 f.

b18 „Niemals darf jemand mit gesundem Verstand": Das vollständige Zitat aus Euripides Medea findet sich in 1394a29 f. und a33 f.

b21–22 „Hege als Sterblicher nicht unsterblichen Zorn": Der Autor dieses Verses ist unbekannt; vgl. Adespota Trag., Fragment 79 (Nauck/Snell). Cope/Sandys (II 209) führen ähnliche Verse an, die Menander und Euripides zugeschrieben werden.

b24–25 „Ein Sterblicher soll sterbliche, nicht unsterbliche Gedanken denken": Zitat aus Epicharmos, Fragment 263 (Kaibel); vgl. Fragment 23 B 20 (Diels/Kranz).

1394b25–1394b33 Dieser Abschnitt greift aus der vorangegangenen Unterscheidung nochmals diejenigen Sentenzen auf, die nicht ohne Nachsatz bleiben dürfen. Sentenzen, die etwas Befremdliches (παράδοξον) zum Ausdruck bringen, dürfen nicht ohne Nachsatz bleiben. Dieser kann – wie schon oben gezeigt – der eigentlichen Sentenz folgen oder er kann ihr auch vorangestellt werden, so dass dann die Sentenz selbst als Schlussfolgerung gebraucht wird. Sentenzen, die zwar nichts Befremdliches, aber etwas Unklares (ἄδηλον) ausdrücken, bedürfen auch eines Nachsatzes, und zwar muss in solchen Fällen die Begründung in möglichst gedrängter Form hinzugefügt werden.

b29–31 „Weil man weder beneidet noch untätig sein soll, behaupte ich, dass es nicht nötig ist, sich der Bildung zu unterziehen“: Vgl. zu diesem Gedanken das Euripides-Zitat aus 1394a29f. und a33f.

1394b33–1395a2 Hier empfiehlt Aristoteles den Gebrauch lakonischer und rätselhafter Sinnsprüche, und zwar vermutlich für die am Schluss des letzten Abschnitts genannten Fälle, in denen die Sentenz einer Begründung bedarf, weil sie für sich genommen noch nicht klar genug ist.

b33–34 „die lakonischen“: Obwohl das Adjektiv „Λακωνικόν“ zur Zeit des Aristoteles sicherlich als Bezeichnung für die lakedaimonische Herkunft verstanden wurde, ist es im vorliegenden Kontext klar mit dem Merkmal assoziiert, das durch den modernen Begriff des Lakonischen ausgedrückt wird: dem dichten, wortkargen Stil. Ein Beleg dafür, dass dieser Zusammenhang schon bei Platon geläufig war, findet sich in *Protagoras* 343a–b: „Denn jeder kann von ihrer (der Lakedaimonier) Kunst wissen, dass sie von dieser Art ist: kurze, denkwürdige Sprüche, die von jedermann gesagt werden ... Weswegen sage ich dies nun? Weil das die Art der Philosophie unter den Alten war: eine gewisse lakonische Kurzrednerei (βραχυλογία).“

1395a1–2 „was Stesichoros bei den Einwohnern von Lokri sagte ... vom Boden her singen“: Vgl. Stesichoros, Fragment 104b (Page); dasselbe Rätsel wird nochmals in III 11, 1412a23 angeführt. Zur Auflösung dieses tatsächlich rätselhaften Satzes hat Cope darauf hingewiesen, dass Zikaden nach Aristoteles (HA V 30, 556a21) normalerweise nur dort vorkommen, wo es Bäume gibt; vgl. Cope/Sandys (II 211f.). Wenn die Bäume gefällt sind und das Land verwüstet ist, dann müssen die Zikaden vom Boden her singen: „*This* is“, so Cope, „what the insolence of the Locrians will bring them to“. Andere Kommentatoren weisen darauf hin, dass Lokrer im Krieg die Bäume der Feinde aus Übermut fällten. Möglicherweise wird das Singen von den Bäumen aus als Ausdruck des Hochmuts angesehen, so dass es umgekehrt Ausdruck des ‚zu Fall gekommenen‘ ist, vom Boden her singen zu müssen.

1395a2–1395a8 Der Gebrauch von Sentenzen passt (ἁρμόττει) nur oder vornehmlich zu älteren Personen und nur bei Dingen, in denen man erfahren ist. Umgekehrt nämlich ist der Gebrauch von Sentenzen ebenso wie das Erzählen von Geschichten unangebracht (ἀπρεπές), wenn man nicht alt genug ist; Sentenzen über Dinge zu bilden, in denen man unerfahren ist, ist sogar einfältig. Vorwiegend nämlich neigen ungebildete Menschen dazu, Sentenzen zu prägen und damit ihre Gesinnung zur Schau zu stellen.

1395a8–1395a10 Für den dagegen, der diese Dinge (Sentenzen prägen, Gesinnung zur Schau stellen) reflektiert einsetzt, ist wichtig zu wissen, dass die Formulierung von allgemeinen Sätzen über Dinge, die sich gar nicht allgemein so verhalten, am besten bei der Darstellung von Unmut und Empörung passt.

1395a10–1395a17 Abgedroschene (τεθρυλημένα) und allgemein verbreitete (κοινά) Sentenzen: Sie muss man einsetzen, wenn es nützlich erscheint; denn aufgrund ihrer Verbreitung scheinen sie richtig zu sein und die Zustimmung aller auf sich zu vereinen.

a13–14 „Ein Vogelzeichen ist das beste: das Vaterland zu verteidigen“: Zitat aus Homer, *Ilias* XII 243. Mit diesen Worten schlägt Hektor die Warnungen des Sehers Poulydamas in den Wind, der von einem Angriff auf die Griechen wegen ungünstiger Vogelzeichen abgeraten hatte.

a15 „Der Kriegsgott ist für alle gleich“: Zitat aus Homer, *Ilias* XVIII 309. Der vollständige Vers lautet: „Der Kriegsgott (Enyalios) ist für alle gleich, und auch den Tötenden tötet er“; „Enyalios (Ἐνυάλιος)“ ist einer der Beinamen des Ares. Dieses Zitat stammt aus einer Rede des Hektor, mit der er den Vorschlag des Poulydamas ablehnt, dass sich die trojanischen Krieger in die Stadt zurückziehen sollten.

a16–17 „Einfältig ist, wer ... die Söhne verschont“: Zitat aus *Kypria*, Fragment 23 (Bethe). Vgl. die Anm. zu 1376a6f.

1395a17–1395a18 Einige Sprichwörter (παροιμία) sind ebenfalls Sentenzen.

a18 „ein Attischer Nachbar“: Aristoteles zitiert hier ein Sprichwort. Schon Anonymos (CAG 128, 21ff.) kommentiert das Sprichwort dahingehend, dass er die Unzuverlässigkeit der Athener aus Sicht der Korinther und Spartaner herausstellt: „οἱ Ἀθηναῖοι ἀεὶ ἠδίκουν τοὺς γειτνιῶντας καὶ παροικοῦντας αὐτοῖς· ἔσπευδον γὰρ ἀεὶ ταπεινοῦν αὐτούς“. Somit läuft die Unterstellung des Sprichworts darauf hinaus, dass man nicht noch einen Feind braucht, wenn man Attika bzw. die Athener zum Nachbarn hat. Roemer weist auf eine entsprechende Darstellung bei Isokrates, *Antidosis* 300 hin, Cope führt als Beleg für eine dieser Deutung des Sprichworts gemäßen Stimmung unter den Nachbarn Athens die an die Spartaner gerichtete Rede der Korinther bei Thukydides I 70 an.

1395a18–1395a26 Man muss Sentenzen auch gegen die Volksweisheiten (δεδημοσιευμένα) wie das „Erkenne dich selbst“ oder das „Nichts zu sehr“ einsetzen. Damit kann man erreichen, dass der Charakter des Redners besser erscheint oder dass etwas als in der Emotion gesagt erscheint.

a25–26 „dass man nicht, wie es heißt, lieben soll, als ob man künftig hassen würde“: Die entsprechende Redensart wurde von Aristoteles in II 13, 1389b23f., angeführt; zur Herkunft und Verbreitung vgl. die Anm. dazu.

1395a26–1395a32 Seine Einstellung (προαίρεσις) kann der Redner durch die sprachliche Form (λέξις) zum Ausdruck bringen; er kann dies aber auch dadurch tun, dass er den Grund angibt, aus dem er zum Beispiel (wie im vorigen Abschnitt ausgeführt) eine Volksweisheit zurückweist.

Hier taucht zum ersten Mal das Thema der Kapitel III 1–12 auf: die sprachliche Form. Unklar ist der Bezug: Meint er die Formulierung von Sentenzen oder die Zurückweisung von Volksweisheiten?

a27 „seine Einstellung (τὴν προαίρεσιν)“: Zur Übersetzung von „προαίρεσις“ als „Einstellung“ vgl. die Anm. zu 1367b25 und 26.

a28 „Man darf nicht so lieben, wie man es gemeinhin sagt“: Vgl. die Anm. zu II 13, 1389b23f.

1395a32–1395b11 Erster Nutzen der Sentenzen: Aufgrund ihrer ungebildeten Geistesart (φορτικότης) freuen sich die Zuhörer, wenn sie hören, dass man etwas in allgemeiner Form ausspricht, was für den Einzelfall zufällig schon zuvor ihre Meinung war. Deswegen muss man beim Bilden von Sentenzen die Auffassungen der Zuhörer zu treffen versuchen.

1395b12–1395b17 Zweiter (und wichtigster) Nutzen der Sentenzen: Der Gebrauch von Sentenzen macht die Rede charaktervoll (ἠθικός); das bedeutet, dass in der Rede die Einstellung des Redners deutlich wird. In der Sentenz nämlich ist in allgemeiner Form ausgedrückt, welche Dinge einer bevorzugt.

1395b17–1395b19 Resümee zur Behandlung der Sentenz.

Kapitel 22

Dem am Ende von II 18 bzw. am Anfang von II 20 gegebenen Programm entsprechend behandelt das vorliegende Kapitel das Enthymem. Welche Lücke aus der früheren Behandlung des Enthymems in I 2 die neuerliche Erörterung dieses Themas genau schließen soll, ist nicht deutlich, andererseits handelt es sich auch nicht einfach um eine Dublette zur Erörterung des Enthymems aus I 2. Die logische Struktur des Enthymems, die in I 2 noch im Vordergrund gestanden hatte, bleibt in II 22 ganz außer Acht. Statt dessen wird zu Beginn des Kapitels eine Zusammenfassung der wichtigsten Unterschiede zwischen dialektischer Deduktion und Enthymem gegeben; diese hebt erneut hervor, dass das Enthymem weder von weither deduzieren noch alles aufgreifen darf. Ein weiterer Schwerpunkt des Kapitels liegt auf einer Empfehlung zur Auswahl des Materials, aus dem die Enthymeme gebildet werden sollen: Erstens darf man dabei nicht zu sehr ins Allgemeine gehen, und zweitens muss man aufgrund einer Sammlung der jeweils einschlägigen Tatsachen argumentieren. Der erste dieser beiden Punkte ist möglicherweise in der schon bekannten Forderung enthalten, man dürfe nicht von weither folgern, der zweite Punkt dagegen war bei der ersten Behandlung des Enthymems in I 2 noch nicht zur Sprache gekommen, vergleichbare Hinweise gab jedoch das Kapitel I 4.

Inhalt: Thema des Kapitels, Rekapitulation der früheren Ausführungen zum Enthymem (1395b20–24). Unterschiede zwischen dem dialektischen Argument und dem Enthymem (1395b24–31). Ungebildete Redner haben mehr Erfolg beim Publikum, weil sie nicht so sehr ins Allgemeine gehen wie die Gebildeten (1395b31–1396a2). Beim Enthymem darf man die Schlussfolgerungen nicht nur aus dem Notwendigen, sondern muss sie auch aus dem in der Regel Zutreffenden ziehen (1396a2–3). Der Grundsatz der Tatsachenfeststellung (1396a3–7). Tatsachenfeststellung in der Beratungsrede (1396a7–12). Tatsachenfeststellung in der Lob- und Tadelrede (1396a12–21). Tatsachenfeststellung in der Gerichtsrede (1396a21–23). Allgemeine Bedeutung des Grundsatzes der Tatsachenfeststellung (1396a23–33). Man muss eine Auswahl an Tatsachen für jeden Gegenstand zur Verfügung haben (1396a33–b6). Dasselbe Verfahren ist für unerwartet eintretende Fälle einzuschlagen (1396b6–11). Die herangezogenen Tatsachen sollen der Sache möglichst eigentümlich sein (1396b12–20). Übergang zur Behandlung der allgemeinen Topen. Beweisende und widerlegende Enthymeme (1396b20–28). Überblick über die bisher behandelten Arten spezifischer Topen (1396b28–1397a1). Überleitung zu den allgemeinen Topen der Kapitel II 23 und 24 (1397a1–6).

Anmerkungen

1395b20–1395b22 Das Kapitel soll zunächst die Enthymeme im Allgemeinen, dann die Topen behandeln. Beides nämlich ist der Art nach verschieden.

1395b22–1395b24 Aus den früheren Ausführungen steht fest:

(i.) dass das Enthymem eine Art Deduktion (συλλογισμός τις) ist,

(ii) inwiefern es eine Deduktion ist,

(iii.) was es von den dialektischen Deduktionen unterscheidet.

1395b24–1395b31 Offenbar in Anknüpfung an Punkt (iii.) des vorigen Abschnitts werden jetzt Merkmale des Enthymems genannt, die – mit anderen Worten – auch in Kapitel I 2 angeführt worden waren:

- Man darf beim Enthymem die Schlussfolgerungen nicht von weither (πόρρωθεν) ziehen; dies nämlich wäre wegen der Länge (des Schlussverfahrens) unklar (ἀσαφές).
- Man darf beim Enthymem die Schlussfolgerungen nicht ziehen, indem man alles aufgreift (πάντα λαμβάνοντας); dies nämlich würde eine Geschwätzigkeit (ἀδολεσχία) bedeuten, weil man Selbstverständliches sagt.

Diese beiden an das Enthymem gestellten Anforderungen zeigen zugleich, warum (oft) die Ungebildeten bei der Menge besser ankommen als die Gebildeten. Die Gebildeten sprechen das Gemeinsame und Allgemeine aus, während die Ungebildeten aufgrund der Dinge sprechen, die sie erstens kennen und die zweitens nahe liegend sind.

Vgl. zu einer ausführlichen Interpretation dieser Stelle die synoptische Textanalyse in der Anm. zu I 2, 1357a7–22.

b28–29 „wie auch die Dichter sagen ...“: Vgl. dazu Euripides, *Hippolytos* 988f.

1395b31–1396a2 Als Konsequenz der im vorigen Abschnitt genannten Beobachtung, dass Ungebildete aufgrund der nahe liegenden Dinge sprechen und damit mehr Erfolg haben als die Gebildeten mit ihren ins Allgemeine gehenden Einsichten ergibt sich die Forderung, nicht aufgrund der Meinung aller, sondern aufgrund der Meinung einer begrenzten Gruppe zu sprechen; dies ist vornehmlich die Gruppe der Urteilenden oder derer, denen die Urteilenden Glauben schenken.

1396a2–1396a3 Die im vorletzten Abschnitt begonnene Aufzählung von Besonderheiten des Enthymems gegenüber der dialektischen Deduktion wird jetzt noch um ein weiteres Merkmal ergänzt:

- Man darf beim Enthymem die Schlussfolgerungen nicht nur aus dem Notwendigen, sondern muss sie auch aus dem, was nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) gilt, ziehen.

1396a3–1396a7 An dieser Stelle bricht die durch Abgrenzung zur dialektischen Deduktion vorgenommene Beschreibung des Enthymems ohne weitere Hinweise zum Vorgehen ab. Was in den folgenden Abschnitten bis 1396b20 folgt, ist eine Anleitung zur Anwendung des Enthymems – genauer: zur Feststellung des Materials, durch das Enthymeme gebildet werden können.

Das Erste, was der Redner beachten muss, ist, von der Sache, über die er reden und Deduktionen bilden soll, die vorhandenen Tatsachen (τὰ ὑπάρχοντα) zur Verfügung zu haben, und zwar alle oder die meisten davon (Grundsatz der Tatsachenfeststellung).

a6–7 „dann hättest du wohl nichts ...“: Die Anrede des Hörers in der 2. Person kennzeichnet den Übergang zur direkten Instruktion des Redners. Dies ist eine Einstellung, die sich deutlich von der strikt theoretischen Haltung der Rhetorik aus den Kapiteln I 1–2 abhebt; nach dieser theoretischen Einstellung ist der Gegenstand der Rhetorik in erster Linie das Überzeugende und erst in zweiter Linie die Rede, die aufgrund der Analyse des Überzeugenden gestaltet werden kann. Die Verwendung des Imperativs oder der 2. Person dagegen bringt eine Einstellung zum Ausdruck, nach der der Redner direkt in der Formulierung bestimmter Elemente der Rede unterwiesen werden soll. Diese Einstellung findet sich besonders in III 13–19, wo auch die höchste Dichte an solchen Formulierungen anzutreffen ist (III 14, 1415b35, III 16, 1417a2, 1417a34.36, 1418a10.12.39, III 19, 13420b1); vgl. außerdem I 9, 1367b36, 1368a7–8.19 sowie – in einer etwas anderen Verwendung: III 11, 1413a25.28). Erklärt man das gehäufte Auftreten der 2. Pers. in der *Rhetorik* auf diese Weise, muss man daraus nicht wie Solmsen (1932, 149) Zweifel an der Authentizität der entsprechenden Passagen ableiten.

1396a7–1396a12 Der im letzten Absatz eingeführte Grundsatz der Tatsachenfeststellung wird mit Blick auf die Beratungsrede und am Beispiel der Athener erläutert: Um den Athenern in der Frage zu raten, ob sie Krieg führen sollen oder nicht, muss man die dafür einschlägigen Tatsachen kennen: von welcher Art die Streitmacht ist, welches die Verbündeten und welches die Feinde sind usw.

1396a12–1396a16 Der Grundsatz der Tatsachenfeststellung gilt ebenso für die Lobrede: Man könnte die Athener nicht loben, wenn man die Seeschlacht von Salamis und derartige Ereignisse nicht kennen würde. Allgemein nämlich wird das Lob aus Vorhandenem oder scheinbar Vorhandenem gebildet.

1396a16–1396a21 Entsprechend der im letzten Absatz beschriebenen Lobrede, gilt der Grundsatz der Tatsachenfeststellung auch für das Bilden von tadelnden Reden: Man muss darauf sehen, ob der zu tadelnden Sache oder Person etwas Schändliches oder scheinbar Schändliches zukommt.

1396a21–1396a23 Schließlich gilt der Grundsatz der Tatsachenfeststellung auch für die Gerichtsrede; denn man bildet die Anklage oder Verteidigung aus den vorhandenen Tatsachen.

1396a23–1396a31 Auch dieser Absatz befasst sich nochmals mit dem Grundsatz der Tatsachenfeststellung. Die Betonung liegt darauf, dass es sich um einen allgemeinen Grundsatz handelt; der ebenso für die (bisher als Beispiel herangezogenen) Athener wie für alle anderen, und ebenso für einen Menschen wie für einen Gott gilt. Letzteres ist offenbar das Stichwort, um das schon zuvor Gesagte nochmals am Fall von Achill durchzuspielen: Gleichgültig, ob man lobt oder tadelt, anklagt oder verteidigt, oder berät, muss man das Vorhandene und das scheinbar Vorhandene erfassen. Den drei Redegattungen entsprechend muss man – je nachdem – darauf achten, ob etwas Schönes oder Schändliches, etwas Gerechtes oder Ungerechtes, oder etwas Nützliches oder Schädliches vorhanden ist.

Zuletzt geht Aristoteles zu einer Formulierung des Grundsatzes der Tatsachenfeststellung über, die in eine etwas andere Richtung geht als die in Abschnitt

1396a7–12 gegebene Erläuterung. Dort beinhaltete das ‚Vorhandene und scheinbar Vorhandene' nicht nur, dass im Fall der darstellenden Rede das Schöne und Schändliche, im Fall der beratenden Rede das Nützliche und Schädliche und im Fall der Gerichtsrede das Gerechte und Ungerechte erfasst wird, das am jeweiligen Gegenstand der Rede vorhanden ist, sondern umfasste in einem weniger spezifischen Sinn offenbar alle Tatsachenfeststellungen, die in einem gegebenen Fall von Bedeutung sein könnten, wie im Fall einer möglichen Kriegsführung Feststellungen über die Art der Streitmacht, über Verbündete und Feinde usw. – Möglicherweise handelt es sich bei dem sich somit abzeichnenden Gegensatz zwischen einer engeren und einer weiteren Konzeption der Tatsachenfeststellung aber nur um eine Frage der Formulierung: Die Formulierung, man müsse prüfen, „ob etwas Gerechtes oder Ungerechtes vorhanden ist" usw., könnte man auch so verstehen, dass sie die Aufgabe beinhaltet, die an einer Sache scheinbar oder tatsächlich vorhandenen Tatsachen festzustellen, mit denen für die Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit usw. eines Falles argumentiert werden kann.

1396a31–1396a33 Was bisher über die Feststellung von Tatsachen bei Personen gesagt wurde, gilt in gleicher Weise für jeden anderen Gegenstand auch: Um zu argumentieren, dass die Gerechtigkeit gut ist, muss festgestellt werden, was der Gerechtigkeit oder dem Guten tatsächlich (oder scheinbar) zukommt.

1396a33–1396b6 Weil alle auf die zuvor beschriebene Art ihre Beweise bilden, nämlich indem sie aus den für jedes Einzelne vorhandenen Tatsachen die Beweise formulieren, ist es notwendig, für jeden Gegenstand eine Auswahl an Tatsachen zur Verfügung zu haben, die möglicherweise an ihm vorhanden sind und am ehesten passen.

(1.) Ziel dieses Abschnitts ist es, eine konkrete methodische Anweisung einzuführen; doch zuvor stellt Aristoteles den thematischen Bezug zum Anfang des Kapitels her, indem er mit der Bemerkung über das mehr oder weniger strenge Deduzieren (vgl. die Anm. zu a34–b1) klar macht, dass das Drängen der vorausgegangenen Abschnitte 1396a3–33 auf Feststellung der an einer Sache vorhandenen Tatsachen mit den zu Beginn des Kapitels genannten Anforderungen an das Enthymem in Verbindung steht: Wer sich an das jeweils Vorhandene oder scheinbar Vorhandene hält, begeht nicht den am Anfang des Kapitels herausgestellten Fehler, zu weitläufig zu argumentieren.

(2.) „Da alle offensichtlich auf diese Weise Beweise bilden ...", „dass man unmöglich auf andere Weise Beweise bilden kann": Es ist nahe liegend zu ergänzen ‚nicht anders als in den vorausgegangenen Abschnitten beschrieben'; dann aber ist das Argument insgesamt sonderbar, denn wenn es auf andere Weise nicht möglich ist, wozu dann die eingehenden Mahnungen, vom Vorhandenen auszugehen? Die erste dieser Bemerkungen („Da alle ...") konstatiert offenbar eine faktische Allgemeinheit, die zweite („dass man unmöglich ...") stellt fest, dass es prinzipiell keine andere Möglichkeit neben den genannten gibt. Welches aber sind die Möglichkeiten, zu denen es keine Alternative gibt? Dass man entweder von dem Vorhandenen oder von dem scheinbar Vorhandenen ausgeht? Dass man entweder lockerer oder strenger deduziert? Dass man entweder von den spezifischen Umständen oder von allgemeineren Umständen ausgeht?

(3.) *Welcher Art ist die Auswahl, die man zur Verfügung haben soll?* Es geht um ‚das an einer Sache Vorhandene oder scheinbar Vorhandene', das in den vorausgegangenen Abschnitten behandelt wurde. Wenn es aber darum geht, dann kann die fertige Auswahl, die der Redner bereit haben soll, etwa so aussehen (vgl. unten die Anm. zu 1396b4):

	Achill	Athen	Lakedaimonier	...
lobenswert	• Hektor getötet • jüngster der Griechen • ...	• Salamis • Marathon	•	•
schändlich	•	• die Griechen unterjocht ...	•	•
nützlich	•	• starke Flotte	•	•
...	•	•	•	•

a34–b1 „strenger oder lockerer deduzieren (ἐάν τε ἀκριβέστερον ἐάν τε μαλακώτερον συλλογίζωνται)“: In der Frage, ob Aristoteles im Rahmen der Rhetorik, zwischen einer ‚strengen' und einer ‚lockeren' oder ‚weichen' Deduktion unterscheidet (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6), verweist Burnyeat (1994, 15f.) auf diese Stelle, um zu zeigen, dass Aristoteles selbst auf die Möglichkeit von „relaxed inferences“ hinweist. ‚Weicher/lockerer Schluss' meint in diesem Zusammenhang, dass die Adverbien ‚weich', ‚locker' bzw. ‚streng' die Konsequenz selbst und nicht nur den Konsequenten (‚consequentia' im Unterschied zu ‚consequens') modifizieren. Die vorliegende Stelle schließt sprachlich diese Möglichkeit nicht aus. Allerdings geht es im Zusammenhang dieses Abschnitts höchstens am Rande um die logischen Eigenschaften des Enthymems. Das leitende Thema des ganzen Kapitels ist dagegen die Art und Anzahl der Prämissen, aus denen ein Enthymem gebildet werden soll. Schon deshalb wäre es einleuchtend, dass auch die Bemerkung zum strengen oder lockeren Schließen die Frage betrifft, auf welche Art von Prämissen ein Argument zurückgreift (ob sie „von weither“ geholt sind, ob sie „alles aufgreifen“). Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass Aristoteles zur Erläuterung der vorliegenden Stelle die Bemerkung anfügt „nicht aus allem nämlich nehmen sie (ihre Beweise), sondern aus den für jedes Einzelne vorhandenen Tatsachen“. Diese Bemerkung knüpft an die zu Beginn des Kapitels genannten Merkmale des Enthymems an, dass man die Schlussfolgerungen beim Enthymem nicht von weither ziehen und nicht alles aufgreifen soll. Damit ist auch klar, in welchem Sinn jemand ‚lockerer' oder ‚strenger' deduziert: Wer strenger deduziert, berücksichtigt mehr deduktive Zwischenschritte und geht bis auf allgemeinere Prinzipien zurück, wer lockerer deduziert, ‚holt die Prämissen' nicht von weither, d.h. er geht nicht bis auf die entfernt liegenden und allgemeinen Ursachen zurück, und er ‚greift nicht alles auf', d.h. er erwähnt nicht alle deduktiven Zwischenschritte, die erforderlich sind, um eine Konklusion auf ihren Grund zurückzuführen – vor allem dann nicht, wenn diese Schritte selbstverständlich sind.

b2–3 „vernünftigerweise (διὰ τοῦ λόγου)“: Kennedy (188) übersetzt „through speech“, Sieveke (143) „durch die Rede“; aber durch wessen Rede? (Aristoteles ist jedenfalls nicht der Ansicht, eine Rede zu halten.) Außerdem bezieht Kennedy – ebenso wie Sieveke – „διὰ τοῦ λόγου“ offenbar auf „unmöglich“, was aufgrund der Wortstellung („διὰ τοῦ λόγου δῆλον ὅτι ἀδύνατον …“) nicht gerade unabwendbar scheint.

b4 „wie auch in der *Topik* (gesagt wurde)“: Einige Kommentatoren verweisen auf *Top.* I 14, 105b13–18; dort empfiehlt Aristoteles, Listen mit akzeptierten Sätzen (ἔνδοξα) aus den geschriebenen Werken zusammenzustellen: „Außerdem sollte man (die Sätze) auch aus schriftlichen Abhandlungen auswählen und dafür Verzeichnisse anfertigen, die man für jede Gattung gesondert anlegt, zum Beispiel ‚Über das Gute‘ oder ‚Über Tiere‘ und über alle Aspekte des Guten, angefangen mit dem Was-es-ist. Man sollte daneben aber auch die Ansichten von Einzelnen verzeichnen, zum Beispiel: ‚Empedokles sagte, dass es vier Elemente für Körper gebe‘. Denn es wird wohl mancher der Äußerung eines anerkannten (Weisen) zustimmen.“ Wie an der vorliegenden Stelle spricht Aristoteles auch in der *Topik* von einer Auswahl (*Rhet.*: „ἐξειλεγμένα“, *Top.*: „ἐκλέγειν“). Jedoch ist Vorsicht angebracht, sowohl was die Authentizität des Querverweises als auch was mögliche Rückschlüsse von der *Topik* auf die vorliegende Stelle angeht. An der bezeichneten *Top.*-Stelle geht es um die Aufzeichnung anerkannter Sätze, die nach theoretischen Klassen wie ‚das Gute‘, ‚die Tiere‘ gegliedert werden sollen. An der vermeintlich entsprechenden *Rhet.*-Stelle geht es (zwar auch um eine Liste, jedoch) um Dinge wie ‚welche Schlachten Athen gewonnen hat, wann sich die Athener schändlich verhalten haben‘ usw. Außerdem geht es an der *Top.*-Stelle um Meinungen, darum dass die einen dies, die anderen jenes für die richtige Auffassung zu einem bestimmten Thema halten. An der *Rhet.*-Stelle geht es entweder gar nicht um anerkannte Meinungen oder in einem anderen Sinn um anerkannte Meinungen: Es geht nicht darum, dass jemand eine Meinung vertritt, sondern um Tatsachen, die mit der zu behandelnden Sache verbunden sind.

1396b6–1396b11 Im vorausgehenden Absatz ging es offenbar um eine Auswahl von möglicherweise vorhandenen Tatsachen für Standardfälle. Dasselbe Verfahren, so lehrt der vorliegende Abschnitt, soll aber auch auf unerwartet eintretende Fälle angewandt werden. ‚Dasselbe Verfahren‘ bedeutet, dass man nicht auf das Unbegrenzte (εἰς ἀόριστα) sieht, sondern auf das am gegebenen Fall Vorhandene. Davon soll man möglichst viel und dem Gegenstand möglichst Nahekommendes eingrenzen. Es ist nämlich leichter zu beweisen, wenn die herangezogenen Tatsachen eigentümlicher und weniger allgemein sind.

1396b12–1396b20 Dass die für den Beweis herangezogenen Tatsachen „weniger allgemein (ἧττον κοινά)“ sein sollen, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass sie dem behandelten Gegenstand oder der behandelten Person möglichst exklusiv und nicht einer Mehrzahl von Gegenständen oder Personen zugleich zukommen sollen.

1396b20–1396b22 Hierbei handelt es sich um eine nicht leicht zu verstehende Gelenkstelle, die zur Behandlung der gemeinsamen Topen überleitet. Es heißt, von

verschiedenen Methoden der Auswahl (ἐκλογή) sei eine die wichtigste, nämliche die „topische (ὁ τοπικὸς (τρόπος))". Im Folgenden sollen die Elemente des Enthymems behandelt werden, worunter die Topen desselben zu verstehen sind.

Unklar ist, worauf sich der Ausdruck ‚topische Methode der Auswahl bezieht'. Das Demonstrativpronomen „diese (οὗτος)" gibt einen Anhaltspunkt dafür, dass damit eher das bisher Gesagte resümiert, als dass das Folgende angekündigt werden soll. Näheren Aufschluss verspricht die Gegenüberstellung ‚die wichtigste Methode der Auswahl ist die topische, jetzt aber sollen die Elemente des Enthymems behandelt werden', weil durch den Hinweis auf die Topen offenbar zur Behandlung der gemeinsamen Topen übergeleitet wird. Eine nahe liegende Lesart wäre also die: ‚Die wichtigste Methode der Auswahl ist die der spezifischen Topen, wie eben behandelt, im Folgenden geht es aber um die allgemeinen Topen'. Dass die zuvor gemachten Ausführungen zu den Tatsachen, von denen das Enthymem ausgehen soll, mit der Auswahl spezifischer Topen in Verbindung gebracht wird, wäre nicht unplausibel. Der Schluss, dass diese gemeint sein müsse, hängt aber allein davon ab, dass hier zwei Dinge gegenübergestellt werden und dass, da das zweite die gemeinsamen Topen sind, das erste die spezifischen Topen sein müssten. Allerdings kann die Gegenüberstellung auch so gelesen werden: ‚Die wichtigste Methode der Auswahl ist die der Topen (gemeint sein können die gemeinsamen, oder die gemeinsamen und die besonderen), jetzt aber wollen wir nicht mehr über generelle Anleitungen zur topischen Auswahl, sondern über die Topen selbst sprechen'. Gegen die Erklärung, an dieser Stelle werde ein Abschluss für die Hinweise zu den *spezifischen* Topen gegeben, könnte man einwenden, dass Aristoteles sich sonst gerade mit den Ausdrücken ‚Topos', ‚topisch' zurückhält, wenn es um die spezifischen im Unterschied zu den gemeinsamen Topen geht (vgl. die 2. Vorbem. zu I 4–14, Abschnitt 3); andererseits findet sich der deutlichste Beleg für die Anwendung von ‚Topos' auf spezifische Topen nur wenige Zeilen weiter unten in 1396b30.

b20–21 „Eine Methode der Auswahl also und zwar die wichtigste ist diese topische (εἷς μὲν οὖν τρόπος τῆς ἐκλογῆς πρῶτος οὗτος ὁ τοπικός)": Die Interpretation dieses Satzes ist unter den Übersetzern kontrovers. Vgl. z.B. Sieveke: „Es gibt also nur eine Art der Auswahl und die wichtigste davon ist die topische" – Das scheint unsinnig: Wenn es nur eine gibt, wovon ist sie dann die wichtigste?

b20 „und zwar die wichtigste (καὶ πρῶτος)": gegen Kassel mit **β**.

b21–22 „mit ‚Element' und ‚Topos' des Enthymems meine ich dasselbe": Vgl. dazu II 26, 1403a18, sowie die Anmerkungen zu 1403a18 und 1403a18f.

1396b22–1396b28 Es gibt beweisende und widerlegende Enthymeme: die einen ziehen Schlussfolgerungen aus dem, worüber Übereinstimmung besteht, und beweisen, dass etwas der Fall ist oder nicht der Fall ist, die widerlegenden schließen auf das, dem der Redner nicht zustimmt.

(1.) Die in diesem Abschnitt eingeführte Unterscheidung ist aus der Dialektik bekannt, wo für viele Topen ausdrücklich angegeben wird, ob sie zum Aufstellen oder zum Bestreiten/Widerlegen einer These geeignet sind. Der Abschnitt selbst verweist auf die Parallele zur Dialektik, die Kommentatoren identifizieren die Be-

merkungen zur Widerlegung aus den *Sophistischen Widerlegungen* als Ziel dieses Querverweises (vgl. unten, die Anm. zu b25f.). Die entsprechende Unterscheidung macht sich aber keineswegs erst in den *Sophistischen Widerlegungen* bemerkbar, sondern durchzieht auch die Aufzählung der einzelnen Topen in den Büchern II bis VII; so heißt es schon in *Topik* II 1, 109a1–3: „Es sind aber die Verfahren, einen Satz allgemein aufzustellen oder allgemein zu bestreiten, für beide Gattungen der Probleme (die allgemeinen und die partikulären; d. Verf.) geeignet."

(2.) Die zentrale Aussage dieses Abschnitts, es gebe zwei Arten des Enthymems, die beweisende und die widerlegende, widerspricht dem Wortlaut nach II 26, 1403a25: „Auch die widerlegenden (Enthymeme) bilden keine bestimmte Art des Enthymems". Dieser Widerspruch scheint aber wirklich nur dem Wortlaut nach zu bestehen, denn es lässt sich zeigen, dass es in beiden Kapiteln um ganz unterschiedliche Dinge geht. Im vorliegenden Abschnitt wird lediglich gesagt, dass es einerseits beweisende, andererseits widerlegende Enthymeme gibt, was auch in Kapitel II 26 nicht bestritten werden soll. In Kapitel II 26 geht es dagegen darum, dass die Widerlegungen keinen unabhängigen Teil der Rhetorik ausmachen und daher auch keiner eigenen Topen bedürfen. Offenbar wird im vorliegenden Abschnitt der Begriff ‚Art' in einem unverbindlichen Sinn, in II 26 dagegen in einem bestimmten eingeschränkten Sinn verwendet.

b25–26 „wie die Widerlegung (ἔλεγχος) und die Deduktion (συλλογισμός) in der Dialektik": Vgl. *Soph. el.* 1, 165a1–3: „Die Deduktion nämlich erfolgt aus bestimmten Voraussetzungen, so dass sie mit Notwendigkeit etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes durch das Vorausgesetzte ausspricht, Widerlegung ist eine Deduktion die das kontradiktorische Gegenteil zur Konklusion (des Gegners) enthält." Vgl. außerdem *Soph. el.* 6, 168a36f.: „Die Widerlegung ist eine Deduktion des kontradiktorischen Gegenteils." Vgl. schließlich *Soph. el.* 9, 170b1–3 „Die Widerlegung ist nämlich eine Deduktion des kontradiktorischen Gegenteils, so dass entweder eine oder zwei Deduktionen des kontradiktorischen Gegenteils die Widerlegung darstellen."

1396b28–1397a1 Der Abschnitt fasst vor der endgültigen Überleitung zu den Topen in II 23 und 24 nochmals zusammen, welche Arten von Topen bisher behandelt worden sind, dazu gehören:

(i.) die Topen, aus denen man die Enthymeme über das Gute/Schlechte, das Schöne/Schändliche, das Gerechte/Ungerechte bildet.

(ii.) die Topen über die Charaktertypen, die Emotionen und die Charaktereigenschaften.

Von (i.) heißt es ausdrücklich, sie kämen durch die Sätze über jede der drei Redegattungen zustande. (ii.) ist ungewöhnlich, weil zusätzlich zu Charaktertypen (ἤθη) und Emotionen (πάθη) die Charaktereigenschaften (ἕξεις) genannt werden, denn während sich die Topen zum Charakter und zu den Emotionen den Kapiteln II 12–17 und 2–11 zuordnen lassen, gibt es natürlich keine eigenständige Behandlung der Charaktereigenschaften. Einen Zusammenhang stiftet jedoch der Ein-

gangssatz von II 12, wo es heißt, welches die verschiedenen Charaktertypen seien, werde mit Bezug auf die Emotionen und die Charaktereigenschaften erörtert.

Der Abschnitt ist vor allem auch in terminologischer Hinsicht aufschlussreich, denn nach diesen Bemerkungen steht fest: (i.) Auch die spezifischen (Topen) werden von Aristoteles ausdrücklich als ‚Topen' bezeichnet, (ii.) auch die in den Kapiteln II 2–17 gemachten Ausführungen fallen unter den Begriff ‚Topos', (iii.) die so genannten spezifischen Topen der Kapitel I 4–14 sind nicht einfach mit Sätzen gleichzusetzen, wie es in Anschluss an den Schlussabschnitt von I 2 verstanden werden könnte; vielmehr unterscheidet Aristoteles hier zwischen den für jede Gattung ausgewählten Sätzen und den infolge dieser Sätze zur Verfügung stehenden Topen, aus denen die Enthymeme gebildet werden können (vgl. dazu auch die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14).

1397a1–1397a6 Die folgenden Ausführungen sollen sich den Topen zuwenden, die allen Arten von Dingen gemeinsam sind. Dabei wird unterschieden zwischen beweisenden und widerlegenden Enthymemen sowie zwischen echten und nur scheinbaren Enthymemen. Ankündigung der in Kapitel II 25 zu behandelnden Widerlegungen.

Kapitel 23

Das Kapitel enthält allgemeine Topen zur Konstruktion von Enthymemen. Dieser Programmpunkt wurde schon am Ende des Kapitels I 2 angekündigt, wo Aristoteles zwischen spezifischen und allgemeinen Topen unterschied; von den gemeinsamen oder allgemeinen Topen der Dialektik sagte er dort, sie seien gleichermaßen für ethische, naturwissenschaftliche Fragen usw. verwendbar. Diese Qualifikation erfüllen jedoch die meisten Topen dieses Kapitels nicht: Einige Topen wie z. B. der Topos Nr. 4 mit 4a weisen tatsächlich eine enge Affinität zur *Topik* auf und könnten daher selbst als dialektische Topen fungieren. Viele andere Topen hingegen sind nur für rhetorische Zwecke verwendbar; sie sind nur in dem Sinn ‚allgemein', dass sie nicht auf eine bestimmte Redegattung eingeschränkt sind bzw. dass sie nicht an einen der Grundbegriffe der einzelnen Redegattungen (wie ‚nützlich', ‚schön', ‚gerecht') gebunden sind. Die häufig anzutreffende Auffassung, das Kapitel II 23 enthalte eine Auswahl an Topen aus der *Topik*, die unter dem Gesichtspunkt der rhetorischen Anwendbarkeit getroffen wurde, ist daher irreführend. Vielmehr gehen die Topen dieses Kapitels in wesentlichen Teilen aus einer Analyse der rhetorischen Schlussfiguren in zeitgenössischen Reden hervor (eine Zuordnung dieser Topen zu Beispielen in der attischen Rede unternimmt Palmer (1932).

Über Funktion und Form der in diesem Kapitel behandelten Topen informiert die 2. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.1., besonders 3.1.1.

Inhalt: Topos Nr. 1: Aus dem Kontrarium (1397a7–19). – Topos Nr. 2: Aus der Ähnlichkeit (1397a20–23). – Topos Nr. 3: Aus der wechselseitigen Relation (1397a23–b11). Topos Nr. 4: Aus dem Eher-Weniger-Verhältnis (1397b12–17[4]). – Topos Nr. 4a: Wenn weder ein Eher noch ein Weniger besteht. (1397b17[4]–27). – Topos Nr. 5: Ob jemand etwas, was er früher zugestand, in der Gegenwart nicht mehr zugesteht (1397b27–1398a3). – Topos Nr. 6: Einen Vorwurf gegen den Ankläger selbst richten (1398a3–15). – Topos Nr. 7: Aus der Definition (1398a15–27). – Topos Nr. 8: Aus der vielfachen Verwendung eines Ausdrucks (1398a28–29). – Topos Nr. 9: Exklusionsverfahren bei vollständiger Unterteilung (1398a29–32). – Topos Nr. 10: Aus der Induktion (1398a32–b19). – Topos Nr. 11: Aus Urteilen über ähnliche oder entgegengesetzte Sachverhalte (1398b19–1399a6). – Topos Nr. 12: Aus der Anwendung einer Behauptung auf die unterschiedlichen Teile (1399a6–9). – Topos Nr. 13: Aus den guten oder schlechten Folgen einer Sache (1399a9–17). – Topos Nr. 14: Zu- und Abraten bei entgegengesetzten Dingen aus den guten und schlechten Folgen (1399a17–28). – Topos Nr. 15: Wer öffentlich das Gerechte und Schöne lobt, will im Verborgenen vielleicht den Nutzen (1399a28–32). – Topos Nr. 16: Aus den analogen Folgen (1399a32–b4). – Topos Nr. 17: Die Identität des Ergebnisses lässt auf die Identität der Ursache schließen (1399b4–13). – Topos Nr. 18: Inkonsequentes Wahlverhalten zu verschiedenen Zeitpunkten (1399b13–19). – Topos Nr. 19: Mögliche Handlungsgründe als tatsächlich hinstellen (1399b19–30). – Topos Nr. 20: Aus den Faktoren, die einen zu einer Tat veranlassen oder einen davon abhalten (1399b30–1400a5). – Topos Nr. 21: Etwas Unglaubhaftes aus den bestehenden Meinungen als glaubhaft darstellen (1400a5–14). – Topos Nr. 22: Aus der Inkonsistenz (1400a14–22). – Topos Nr. 23:

Den Grund für das Aufkommen eines unzutreffenden Verdachts nennen (1400a23–29). – Topos Nr. 24: Wenn der Grund da ist, ist auch das da, wovon er der Grund ist (1400a29–35). – Topos Nr. 25: Ist es möglich auf eine andere Weise besser zu handeln? (1400a35–b4). – Topos Nr. 26: Wenn etwas, was getan werden soll, im konträren Gegensatz zu anderen Taten steht (1400b4–8). – Topos Nr. 27: Aus begangenen Fehlern anklagen oder verteidigen (1400b8–16). – Topos Nr. 28: Bedeutung des Namens (1400b16–25). – Widerlegende und beweisende Enthymeme (1400b25–33).

Anmerkungen

1397a7–1397a19 Nach dem Topos Nr. 1 ist zu prüfen, ob bei der intendierten Konklusion ein Kontrarium (ἐναντίον) als Prädikat von einem anderen Kontrarium ausgesagt wird. Wenn das der Fall ist, dann kann nach folgendem Schema argumentiert werden:

> P′ sei der konträre Gegensatz (das Kontrarium) zu P, und S′ sei der konträre Gegensatz (das Kontrarium) zu S.
>
> Aufstellen eines Satzes: Wenn das Prädikat P′ dem Subjekt S′ zukommt, dann kommt auch das Prädikat P dem Subjekt S zu.
>
> Aufheben eines Satzes: Wenn das Prädikat P′ dem Subjekt S′ nicht zukommt, dann kommt auch das Prädikat P nicht dem Subjekt S zu.

Topen, die aus konträren Gegensätzen gebildet sind, spielen auch in der *Topik* eine wichtige Rolle; das Grundgesetz bei der Verwendung von konträren Prädikationen ist in dem Topos *Top.* II 7, 113a20–23, ausgedrückt, der das folgende Schema enthält: ‚Wenn S ein Akzidensprädikat A zukommt, kann S nicht (zur selben Zeit) das (konträre) Gegenteil A′ zukommen.‘

a7 „Ein beweisender Topos (εἷς μὲν τόπος τῶν δεικτικῶν)“: In Kapitel I 2 wurde das Wort ‚δεικνύναι‘ benutzt, um den Unterschied zu nicht-beweisenden Überzeugungsmitteln anzuzeigen. An der vorliegenden Stelle ist ‚beweisend‘ das Gegenstück zu ‚widerlegend‘: die Unterscheidung zwischen beweisenden und widerlegenden Enthymemen wurde in Kap. II 22, 1397a2 ff., eingeführt, und wird am Ende des vorliegenden Kapitels in Abschnitt 1400b25–33 wiederaufgenommen. Der Unterscheidung von beweisenden und widerlegenden Enthymemen korrespondiert der Unterschied, der zwischen Topen gemacht wird, die zum Beweisen, und solchen, die zum Widerlegen geeignet sind. Derselbe Unterschied wird bei den Topen der *Topik* gemacht.

a11–12 „wie es im *Messeniakos* heißt: ‚Wenn der Krieg Ursache …‘“: Zitat aus einer Rede des Alkidamas; vgl. Alkidamas, Fragment 2, (Sauppe II 154). Vgl. dazu auch Vahlen (1923, 638). Auf dieselbe Rede des Alkidamas wurde bereits in I 13, 1373b18 verwiesen; die Rede stand vermutlich im Zusammenhang mit dem Versuch der Messenischen Bevölkerung, sich von der Hegemonie Spartas zu lösen, so

dass ein Ereignis in der Zeit 370/69 v. Chr. gemeint sein könnte. Quintilian benutzt dasselbe Beispiel: „est argumentorum locus ... ex contrariis: frugalitas bonum, luxuria enim malum; si malorum causa bellum est, erit emendatio pax" (*Institutio* V 10, 73). Zu Alkidamas vgl. die Anm. zu 1373b18.

a13–16 „Wenn es nämlich nicht gerecht ist, ...": Von einem unbekannten Autor; Gaisford vermutet Agathon oder Theodektes als Autor, Lawson-Tancred (1991, 279) vermutet Euripides oder Epicharm („though more likely the latter"); vgl. Adespota tragic., Fragment 80 (Nauck).

a17–19 „Aber wenn bei den Sterblichen ...": Zitat aus Euripides, *Thyestes* (laut Anonymos), Fragment 396 (Nauck/Snell).

1397a20–1397a23 Topos Nr. 2 beruht auf der Ähnlichkeit zwischen dem, was mit der Grundform, und dem, was mit der Beugungsform eines Ausdrucks bezeichnet wird. ‚Ähnlichkeit' heißt hierbei, dass auf die Grund- und die Beugungsform dieselben Prädikate zutreffen.

A′ sei eine Beugungsform zu A.

Aufstellen eines Satzes: Wenn ein beliebiges Prädikat P auf A′ zutrifft, dann trifft P auch auf A zu.

Aufheben eines Satzes: Wenn P nicht auf A′ zutrifft, dann auch nicht auf A.

Unter ‚Beugungsformen' versteht Aristoteles hier die Adverbialform zu einem Nomen; in *Top.* II 9, 114a26ff., zählt Aristoteles diese Formen zur Gruppe der sprachlich verwandten Ausdrücke, bei deren Vorliegen immer dieselben Prädikate wie beim Vorliegen der Grundform ausgesagt werden können; vgl. *Top.* 114a34–b5: „Es scheint aber auch das, was zu den Ableitungen gehört, verwandt zu sein, zum Beispiel ‚auf gerechte Weise' mit ‚Gerechtigkeit', ‚auf tapfere Weise' mit ‚Tapferkeit'. Verwandt werden also alle Ausdrücke genannt, die zu derselben Wortfamilie gehören, beispielsweise ‚Gerechtigkeit', ‚gerecht', ‚das Gerechte', ‚auf gerechte Weise'. Wenn von einem der Dinge, die zu derselben Wortfamilie gehören, gezeigt wurde, dass es gut oder lobenswert ist, dann ist dies auch für alle übrigen gezeigt worden. Wenn zum Beispiel die Gerechtigkeit zu den lobenswerten Dingen gehört, dann gehören auch der Gerechte und das Gerechte und die gerechte Weise zu den lobenswerten Dingen. Man wird aber sagen, dass ‚auf lobenswerte Weise' ebenso von dem ‚Lobenswerten' abgeleitet ist wie ‚auf gerechte Weise' von der ‚Gerechtigkeit'."

a20 „Beugungsformen (πτώσεων)": Vgl. zu den verschiedenen Interpretationen dieses Ausdrucks Primavesi (1994).

1397a23–1397b11 Topos Nr. 3 beruht auf der wechselseitigen Relation.

Die Prädikate P und P′ stehen zueinander im Verhältnis der „wechselseitigen Relation", wie ‚tun' zu ‚leiden', ‚geben' zu ‚nehmen'. S und S′ sind die Subjekte zu Vorkommnissen von P und P′. C qualifiziert die Weise, in der ein Prädikat auf ein Subjekt zutrifft.

Wenn P′ dem S′ auf C-Weise zukommt, dann kommt auch P dem S auf C-Weise zu.

Relationen werden auch in der *Topik* behandelt, dieser Topos kommt allerdings nicht vor. Die Ausnahme, die für das Erleiden des Gerechten gemacht werden muss, erwähnt Aristoteles schon in I 9, 1366b22–34. Platon benutzt ähnliche Argumente in *Gorgias* 476b–e.

b3–7 „wie im *Alkmeon* des Theodektes: ‚Hasste keiner unter den Sterblichen …'“: Theodektes (gestorben um 334 v. Chr.) war Tragödiendichter und Rhetoriker. Er scheint (zumindest im weiteren Sinn) Schüler des Platon, des Isokrates und nach einigen Quellen auch des (jüngeren?) Aristoteles gewesen zu sein. Zu Theodektes vgl. Blass (ND 1979, II 441–447) und in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1. Zu der hier zitierten Schrift vgl. Nauck (1964, 379–385). Der hier auftretende Alkmeon ist Sohn des Amphiaraos und der Eriphyle. Wie Orest tötete auch Alkmeon seine Mutter, woraufhin er von den Erinyen heimgesucht wurde. Er wurde durch Phegeos gereinigt und heiratete dessen Tochter Alphesiboia, zu der Alkmeon im hier zitierten Dialogausschnitt spricht.

b7–11 „[[Als Beispiel kann man … zu Recht stirbt.]]“: Es besteht weitgehender Konsens, dass diese Zeilen eher zu dem Abschnitt 1397a23–29 gehören, weil das Beispiel zu diesen Fällen, nicht aber zu der in 1397a29–b7 aufgeworfenen Problematik passe. Kassel hat diese Zeilen daher als eine spätere Einfügung des Aristoteles eingeklammert. Schon Spengel argumentierte dafür, den Absatz an „der es getan hat (τῷ ποιήσαντι)“ in 1397a29 anzuschließen; vgl. Spengel (296 und 1851, 498–501), ferner Thurot (1861, 43–44) und Cope/Sandys (II 244–245). Zurückhaltend dagegen Grimaldi (II 297).

b7–9 „Demosthenes …“: Einvernehmen besteht auch darüber, dass der hier erwähnte Demosthenes nicht der bekannte Redner sein kann; wenigstens wäre über einen solchen Vorfall aus dem Leben des Redners nichts bekannt. Allein Dionysios Halikarnassos versucht einen Zusammenhang mit Demosthenes' Verteidigung von Ktesiphon (*Epistula ad Ammaeum* I 12) herzustellen. Dionysios' Vermutung hätte zur Folge, dass der Text der *Rhetorik* nach 330 v. Chr. nochmals überarbeitet worden sein müsste; für einen so späten Zeitpunkt gibt es sonst keine Anhaltspunkte (vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3: „Datierung und Einheit der Schrift“).

b9–11 „des in Theben Ermordeten“: Zum Fall des Mordes in Theben vgl. Xenophon, *Hellenica* VII 3, 4–12. Ob es die dort geschilderte Geschichte um Euphron ist, die Aristoteles im Sinn hat, muss allerdings offen bleiben; jedenfalls wird dieser Vorfall auf etwa 365 v. Chr. datiert.

1397b12–1397b17[4] Beim Topos Nr. 4 ist zu prüfen, ob ein Eher-Weniger-Verhältnis vorliegt. Vorläufige Paraphrase (eine differenzierte Paraphrase wird in Anm. (3.) gegeben):

P kommt mit größerer Wahrscheinlichkeit S als S′ zu.

Wenn P schon nicht S zukommt, dann kommt es (erst recht) nicht S′ zu.

Wenn P sogar S′ zukommt, dann kommt es (erst recht) S zu.

(1.) Vgl. dazu den Topos aus II 19, 1392b15f.: „Erstens nämlich müsste, wenn das, was von Natur aus weniger geschieht, geschehen ist, auch das geschehen sein, was (von Natur aus) eher geschieht.“ Das folgende Argument aus II 6, 1384b8f. stellt einen Anwendungsfall dieses Topos dar: „... Wenn sie nämlich schon diejenigen, die keinen Fehler begangen haben, verleumden, dann erst recht diejenigen, die einen Fehler begangen haben.“

(2.) Das Begriffspaar ‚μᾶλλον – ἧττον (mehr/eher – weniger‘ wird von Aristoteles mehrdeutig gebraucht. So kündigt er in *Top.* II 10, 114b37ff., die Behandlung von mehreren Topen aus dem ‚μᾶλλον – ἧττον‘ an. Danach behandelt jedoch nur ein Topos das ‚Mehr-Weniger‘ im Sinne des höheren Grades einer Eigenschaft (114b38–115a6), während die darauf folgenden Topen das ‚μᾶλλον – ἧττον‘ im Sinne der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit oder Plausibilität behandeln; vgl. dazu Primavesi (1996; 249). Beim vorliegenden Topos ist die zweite Bedeutung, die der Wahrscheinlichkeit oder Plausibilität, einschlägig.

(3.) Der vorliegende Topos zusammen mit dem Topos Nr. 4a enthält eine der auffälligsten Übereinstimmungen mit der *Topik* aus dem gesamten Kapitel II 23. In *Top.* II 10, 115a6ff. entwickelt Aristoteles aus dem Begriffspaar der größeren oder geringeren Plausibilität die folgenden drei Topen vgl. 115a6–14:

> „Ein anderer (Topos gilt dann), (*T*: 1) wenn eines von zweien ausgesagt wird: (*T*: 1a) Wenn es auf das nicht zutrifft, bei dem das Zutreffen wahrscheinlicher ist, dann trifft es auch auf das nicht zu, bei dem es weniger wahrscheinlich ist. (*T*: 1b) Und wenn es auf das zutrifft, bei dem das Zutreffen weniger wahrscheinlich ist, dann auch auf das, bei dem es wahrscheinlicher ist.
> Wiederum, (*T*: 2) wenn zwei über eines ausgesagt werden: (*T*: 2a) Wenn das, wovon mehr geglaubt wird, dass es zutreffe, nicht zutrifft, dann auch das nicht, wovon es weniger (geglaubt wird). (*T*: 2b) Und wenn das, wovon weniger geglaubt wird, dass es zutreffe, zutrifft, dann auch das, wovon es mehr (geglaubt wird).
> Ferner, (*T*: 3) wenn zwei über zwei ausgesagt werden: (*T*: 3a) Wenn das eine, von dem mehr geglaubt wird, dass es zutreffe, nicht zutrifft, dann kommt auch das andere dem anderen nicht zu, (*T*: 3b) wenn aber das, von dem weniger geglaubt wird, dass es zukomme, dem anderen zukommt, dann kommt auch das andere dem anderen zu.“

Die drei aus jeweils zwei Teilen bestehenden Topen ergeben sich daraus, dass entweder ein Prädikat von zwei Subjekten ausgesagt wird (*T*: 1), oder zwei Prädikate von einem Subjekt (*T*: 2), oder zwei Prädikate von zwei Subjekten (*T*: 3). Jeder dieser Fälle wird danach aufgeteilt, ob vom Vorliegen des Wahrscheinlicheren auf das Vorliegen des weniger Wahrscheinlichen geschlossen wird (Topos zum Beweisen) oder vom Nicht-Vorliegen des weniger Wahrscheinlichen, auf das Nicht-Vorliegen des Wahrscheinlicheren (Topos zum Widerlegen). Aufgrund dieser Systematik lassen sich nun die einzelnen Teiltopen der *Rhetorik* besser einordnen:

> b13–15: „Wenn etwas dem, dem es eher zukommen könnte, nicht zukommt, dann ist offensichtlich, dass es auch nicht dem zukommt, dem es weniger zukommen könnte.“ Das entspricht dem Topos (*T*: 1a); die angemessene Para-

phrase müsste daher lauten: ‚Wenn ein Prädikat P auf ein Subjekt S nicht zutrifft, wobei es plausibler ist, dass P auf das Subjekt S als auf das Subjekt S′ zutreffen würde, dann trifft P auch nicht auf S′ zu‘. Beispiel: „Wenn schon die Götter nicht alles wissen, dann wohl kaum die Menschen."

b16: „Wenn das weniger zu Erwartende zutrifft, dann (trifft) auch das eher zu Erwartende (zu)." Hier liegt nun nicht, wie es die Systematik der *Topik* erwarten ließe, der aufstellende Topos zu b13–15 vor, sondern es ist von zwei Prädikaten die Rede, die auf dasselbe Subjekt zutreffen sollen, daher entspricht dies (*T*: 2b). Paraphrase: ‚Wenn von zwei Prädikaten, dasjenige, von dem es plausibler ist, dass es zutreffen könnte, auf ein Subjekt S zutrifft, dann trifft auch das Prädikat, von dem es weniger plausibel ist, dass es zutrifft, auf S zu.‘ Beispiel: Prädikat, von dem es plausibler ist, dass es zutrifft: „den Nachbarn schlagen", Prädikat, von dem es weniger plausibel ist, dass es zutrifft: „den Vater schlagen".

Somit wurden bis hierher nur zwei der sechs Fälle aus *Top.* II 10 berührt. Nach den Beispielen fährt der Text in Zeile b17² fort: „Oder (man argumentiert) so, entweder (i.) wenn etwas dem, dem es eher zukommen müsste, nicht zukommt, oder (ii.) wenn etwas dem, dem es weniger zukommen müsste, zukommt ..." – Schön wäre es nun für den Kommentator, wenn hiermit wenigstens die beiden komplementären Fälle zu (*T*: 1) und (*T*: 2) genannt würden. Diese Erwartung geht aber nur im Falle von (ii.) auf, denn (ii.) führt in der Tat den dem Topos (*T*: 1b) entsprechenden Fall ein. Dagegen scheint (i.) eine Wiederholung des schon eingeführten Topos (*T*: 1a) zu sein. Eine solche Wiederholung könnte dadurch motiviert sein, dass hier eine verallgemeinernde oder resümierende Formulierung gegeben werden soll, oder dadurch, dass Aristoteles an dieser Stelle nochmals von der Konstruktion des Beispiels vom zu schlagenden Nachbar wegführen will.

Vgl. zur Interpretation der entsprechenden Topen der *Topik* Primavesi (1996, 252 ff.); zu den entsprechenden Topen der *Rhetorik* vgl. außerdem Coenen (1987).

b17¹–17⁴ „denn es ist weniger zu erwarten ... dass es nicht zukommt": Der Text dieser Stelle ist uneinheitlich überliefert; vgl. die Textgestaltung bei Kassel.

1397b17⁴–1397b27 Topos Nr. 4a findet Anwendung, wenn weder ein Eher noch ein Weniger besteht.

Weder trifft das Prädikat P mit größerer Wahrscheinlichkeit auf S zu als P′ noch das Prädikat P' mit größerer Wahrscheinlichkeit als P.

Wenn P nicht auf S zutrifft, dann auch nicht P′.

Wenn P′ nicht auf S zutrifft, dann auch nicht P.

Der Topos korrespondiert dem vorhergehenden Topos Nr. 4, in dem eine Gefälle an Wahrscheinlichkeit oder Plausibilität vorliegt, während hier von einem Gleichstand an Plausibilität ausgegangen wird. Auch in der *Topik* schließen sich die entsprechenden Topen direkt an die Topen mit einem Plausibilitätsgefälle an; die Entsprechung zur vorliegenden Stelle findet sich in *Top.* II 10, 115a15–24:

„Ferner (kann man) daraus, dass etwas auf ähnliche Weise zutrifft oder zuzu-

treffen scheint, auf drei Arten (Sätze gewinnen), genauso wie daraus, dass etwas in höherem Grad zutrifft, wie bei den drei zuletzt genannten Topen gesagt wurde.

(*T*: 4) Wenn nämlich eines auf zwei in ähnlicher Weise zutrifft oder anscheinend (in ähnlicher Weise) zutrifft, (*T*: 4a) dann wird es, wenn es auf das eine nicht zutrifft, auch auf das andere nicht zutreffen und (*T*: 4b) es wird, wenn es auf das eine zutrifft, auch auf das andere zutreffen.

(*T*: 5) Wenn zwei auf dasselbe (in ähnlicher Weise) zutreffen, (*T*: 5a) dann wird, wenn das eine nicht zutrifft, auch das andere nicht zutreffen und (*T*: 5b) es wird, wenn das eine zutrifft, auch das andere zutreffen.

(*T*: 6) Genauso verhält es sich aber auch, wenn zwei auf zwei in ähnlicher Weise zutreffen. (*T*: 6a) Wenn nämlich das eine auf das eine nicht zutrifft, dann wird auch das andere auf das andere nicht zutreffen. (*T*: 6b) Wenn aber das eine auf das eine zutrifft, dann wird auch das andere auf das andere zutreffen."

Zur Systematik dieser Topen vgl. die Anm. (3.) zum vorhergehenden Abschnitt. Der vorliegende Abschnitt gibt nun überhaupt keine allgemeine Beschreibung des Topos. Von den Beispielen folgt das erste, nämlich der Oineus-Fall, und das letzte dem beweisenden Topos (*T*: 4b), alle anderen Beispiele folgen dem widerlegenden Topos (*T*: 4a).

b18–20 „Dein Vater ist bedauernswert ...“: Zitat eines unbekannten Autors; vgl. Adespota trag., Fragment 81 (Nauck/Snell). Einige Kommentatoren wie z.B. Cope/Sandys (II 248) vermuten, dass das Zitat aus dem *Meleagros* des Antiphon stammt, auf den Aristoteles in der *Rhetorik* mehrmals Bezug nimmt (1379b15, 1399b25, 1399b27). Der im Zitat angesprochene Oineus war der Vater des Meleagros, Meleagros tötete Plexippos (vgl. 1379b15), den Bruder von Althaia, und dessen Bruder Toxeus. Althaia wiederum war die Frau von Oineus, so dass Meleagros also seinen Onkel getötet hat (vgl. dazu Ovid, *Metamorphosen* VIII 270ff, 440ff. sowie Diodoros (Siculus) IV 34, 1–6). Aufgrund dieser Konstellation vermutet Stephanos plausiblerweise, dass das hier angeführte Zitat die Worte von Oineus wiedergibt, der damit seine Frau Althaia tröstet und mit dem „berühmten Nachfahren [Griechenlands]“ seinen eigenen Sohn Meleagros meint.

b20–23 „Wenn Theseus kein Unrecht begangen hat, ...“: Das Argument wird Polykrates zugeschrieben, und könnte aus einem Enkomion oder einer Lobrede über Alexandros, die analog zu den bekannten Lobreden über Helena verfasst war, stammen; Polykrates, Fragment 13 (Sauppe II 223); Eine entsprechende Verteidigung des Alexandros (= Paris) findet sich bei Isokrates, *Helena* 18–20. Zur hierzu einschlägigen Erzählung über Theseus vgl. Plutarch, *Theseus* 31. Die Tyndariden (oder „Dioskuren (διόσκουροι)“ sind die Zwillingsbrüder Kastor (lat.: Castor) und Polydeukes (lat.: Pollux), die die Töchter des Leukippos (die „Leukippiden“) raubten (vgl. z.B. Pindar, *Nemeische Oden* X 60–91).

Polykrates (ca. 440–370 v.Chr.) war ein Athener Redner, der für seine fingierte *Anklagerede gegen Sokrates* – offenbar eine Entgegnung auf die zahlreichen *Apologien des Sokrates* – bekannt wurde. Außerdem bestand eine ausgeprägtes Kon-

kurrenzverhältnis zu Isokrates. Auf Polykrates' Rede *Verteidigung des Busiris* repliziert Isokrates, auf dessen *Helena* antwortet er mit einer gleichnamigen Rede. Schließlich war Polykrates der Autor von verschiedenen Scherzreden (παίγνια), darunter Lobreden auf die Maus, die Töpfe, die Steine oder das Salz. Vgl. zu Polykrates Blass (ND 1979, II 265–372).

b23–24 „Wenn die übrigen, … dann auch nicht die Philosophen": Spengel (302) verweist hierzu auf die Verteidigung der ‚Philosophie' durch Isokrates, der unter diesem Begriff seine besondere Ausprägung der Redekunst versteht (*Antidosis* 209–214). Vgl. dazu in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

b24–25 „Wenn die Feldherrn nicht deshalb wertlos sind …": Auf welche Ereignisse hier angespielt wird, ist nicht klar: Kennedy (193, Anm. 178) vermutet, auf der einen Seite sei die Hinrichtung der geschlagenen Athener Feldherren nach der Schlacht bei den Arginusen im Jahr 406 v. Chr., auf der anderen Seite die Hinrichtung des Sophisten und Redners Antiphon nach einem Hochverratsprozess im Jahr 411 v. Chr. (vgl. Thukydides, *Historiae* VIII 68) gemeint. Auch Kennedy räumt ein, dass die Qualifikation „oftmals" ein Problem für eine eindeutige Zuordnung darstellt. Spengel (302) liest anstelle von „θανατοῦνται" „ἡττῶνται" und verweist dafür auf die Übersetzung von Wilhelm von Moerbecke (von Spengel als ‚translatio vetus' bezeichnet), der „vicuntur" übersetzt (die vetus translatio übersetzt jedoch im Sinne von „θανατοῦνται" mit „mortificantur"), entsprechend lesen auch Cope/Sandys (II 249) „ἡττῶνται" und übersetzen „are defeated" anstelle von „are put to death" bzw. „werden hingerichtet".

1397b27–1398a3 Topos Nr. 5 leitet an zu überprüfen, ob jemand etwas, was er früher zugestand oder für richtig befand, in der Gegenwart nicht mehr zugesteht oder für richtig befindet.

> Wenn es zum Zeitpunkt t_1 richtig ist, P' als eine Konsequenz aus dem Eintreten von P zu tun, P aber zum Zeit t_1 nicht realisiert wurde, dann ist es auch zum späteren Zeitpunkt t_2 richtig, P' als eine Konsequenz aus dem Eintreten von P' zu tun, wenn P' zu t_2 realisiert wurde.

b27–31 „Wenn ich vor der Ausführung meiner Tat …": Vgl. Lysias, Fragment 36 (Sauppe II 179). Iphikrates war ein Athener, der in den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts militärische Erfolge für Athen errang. Offenbar wurde ihm im Jahr 390 v. Chr. die Aufstellung einer Statue zuerkannt, die aber nach fast zwanzig Jahren immer noch nicht aufgestellt war. Pausanias berichtet jedenfalls, eine Statue des Iphikrates auf der Akropolis in Athen gesehen zu haben (*Attica* I 24, 7). In diesen Kontext passt das vorliegende Zitat, möglicherweise hat Iphikrates seinem Protest gegen dieses Vorgehen in Form einer ganzen Rede Ausdruck verliehen. Über die Urheberschaft dieser Rede und des vorliegenden Zitats besteht aber Unsicherheit: Aristoteles gibt keinen Hinweis, dass er nicht Iphikrates selbst als Autor ansehen würde. In Pseudo-Plutarchs Lebensbeschreibung des Lysias (*Moralia* 836d) wird von Reden berichtet, die Lysias für Iphikrates verfasst haben soll, darunter auch von einer Rede mit dem Titel *Gegen Harmodios*; vgl. dazu Blass

(ND 1979, I 344 und 359). Hingegen bestreitet Dionysios Hallikarnassos, dass Lysias der Autor dieser Rede gewesen sein konnte, erstens wegen des minderwertigen Stils und zweitens, weil Lysias dafür zu früh gestorben sei (was sich so nicht unbedingt nachvollziehen lässt) (*Lysias* Kap. 12). Er erwähnt jedoch eine Rede des Lysias mit dem Titel *Über die Statue* (περὶ τῆς εἰκόνος).

b31–a3 Das hier vorgetragene Beispiel spielt auf zwei historische Ereignisse an, die sich genau datieren lassen und so einen ‚terminus post quem' für die Abfassungszeit des vorliegenden Kapitels geben (allerdings ist die Bedeutung solcher Hinweise für die Datierung der *Rhetorik* insgesamt weniger aufschlussreich, als man zunächst meint; denn, selbst wenn die Entstehungszeit dieser Stelle fixiert werden kann, ist über die Entstehung der restlichen Schrift nichts gesagt. Hinzu kommt, dass der im vorliegenden Kapitel II 23 vorliegende Aufzählungsstil eine beliebige Ergänzung weiterer oder aktuellerer Beispiele keineswegs ausschließt.) Das erste dieser Ereignisse fand mit Sicherheit im so genannten „Dritten heiligen Krieg" (356–346 v. Chr.) statt, in dem sich die im Zitat erwähnten Phoker in einer Frontstellung gegen die Thebaner und Thessaler sowie gegen Philipp von Makedonien befanden. Um zu verhindern, dass Philipp über die Thermopylen vordringt, wurden die Phoker in der ersten Phase dieses Krieges noch von Athen und Sparta unterstützt. Unmittelbar nach dem so genannten „Frieden des Philokrates" zwischen den Athenern und Makedonien im Jahr 346 v. Chr. zwang Philipp die unter der Führung von Phalaikos kämpfenden Phoker zur Kapitulation. Dies ist der Zeitpunkt, zu dem die Thebaner, wie es im vorliegenden Zitat heißt, dem Philipp den Durchzug durch Attika, und das bedeutet: das Vordringen nach Athen, nicht verboten hätten. Das zweite, spätere Ereignis liegt im Jahr 339 v. Chr., zu einem Zeitpunkt, als Athen in einen Konflikt mit Amphissa verwickelt wurde. Die Amphiktyonen nahmen sich Philipp zum Verbündeten, der über die Thermopylen bis zu dem auf dem Weg nach Theben gelegenen Elateia vorrückte. Von da aus schickte Philipp eine Gesandtschaft nach Theben, um die Thebaner zur Neutralität oder zur Unterstützung gegen Athen zu gewinnen. Gleichzeitig nahmen die Athener unter der Leitung von Demosthenes Verhandlungen mit dem Gegner Theben auf, um eben dies zu verhindern. Die Athenische Gesandtschaft war damit erfolgreich und konnte Theben als Verbündeten gewinnen (was aber die Niederlage bei Chaironeia schon im darauffolgenden Jahr nicht verhindern konnte). Das vorliegende Zitat stammt klarerweise aus dem Kontext der Verhandlungen im Jahr 339 v. Chr., wo es entweder von den Gesandten Philipps oder von der promakedonischen oder antiathenischen Fraktion in Theben vertreten wurde.

1398a3–1398a15 Topos Nr. 6 besteht darin, dass man etwas, was über einen selbst gesagt wurde, gegen den wendet, der es sagte.

> Wenn der Redner$_1$ gegen den Redner$_2$ den Vorwurf erhebt, sich des Vergehens P schuldig gemacht zu haben, wenn aber gleichzeitig gilt, dass Redner$_1$ eher den Eindruck erweckt, des Vergehens P schuldig zu sein als Redner$_2$, dann muss Redner$_2$, den ihm gegenüber vorgebrachten Vorwurf, des Vergehens P schuldig zu sein, gegenüber Redner$_1$ vorbringen.

a4 „enthält einen Unterschied (διαφέρει)": Das Wort „διαφέρει" kann sowohl

„unterscheidet sich“ als auch „ist herausragend“ bedeuten. In Verbindung mit dem nachfolgenden „τρόπος“ scheint die erste Möglichkeit die wahrscheinlichere; von Kassel wird zugunsten dieser Übersetzung („differt“) auf zwei Parallelstellen aus der *Topik* verwiesen: I 4, 101b29, und III 1, 116a36.

a4 „wie zum Beispiel im *Teukros*“: Der *Teukros* gilt als ein Stück von Sophokles (Pearson II 215); vgl. Cope/Sandys (II 252). Es scheint aber, als hätte Aristoteles das in diesem Stück enthaltene Beispiel gar nicht angeführt. Kassel fügt nach „im *Teukros*“ „und (καί)“ ein, so dass das Folgende als ein weiteres Beispiel neben dem – nicht ausgeführten – Sophokleischen angesehen werden kann. Vgl. dazu auch III 15, 1416b1.

a4–8 „⟨auch⟩ (das Argument), das Iphikrates gegen Aristophon verwandte ...“: Vgl. dazu Lysias, Fragment 128 (Sauppe); zur problematischen Urheberschaft vgl. die Anm. zu II 23, 1397b27–31.

a10 „gegen Aristides“: Aristides war ein einflussreicher Staatsmann in Athen zur Zeit der Perserkriege. Spätestens seit dem 4. Jahrhundert hatte er den Beinamen „der Gerechte“. Im vorliegenden Beispiel wird er offenbar als Inbegriff der Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit angeführt (was dafür spricht, seinen Beinamen gemäß der von Aristoteles vorgenommenen Unterscheidung nicht im Sinne der Einzeltugend „Gerechtigkeit“, sondern im Sinne der Gerechtigkeit als allgemeiner Tugend zu verstehen: vgl. *EN* V (= *EE* IV) 2–3).

1398a15–1398a27 Topos Nr. 7 beruht auf der Definition.
D ist Bestandteil der Definition von S. P trifft auf S zu.

(i.) Wenn P auf S zutrifft, dann muss P auch auf D zutreffen.

(ii.) Wenn jemand glaubt, dass P auf S zutrifft, dann muss er auch glauben, dass P auf D zutrifft.

(iii.) Wenn jemand behauptet, dass P auf S zutrifft, dann muss er auch behaupten, dass P auf D zutrifft.

(1.) Es ist nicht ganz klar, ob Aristoteles Version (i.), (ii.) oder (iii.) oder alle Versionen zugleich vertritt. Das Sokrates-Beispiel legt dringend Version (iii.) nahe. Dies wäre allerdings ein ungültiger Schluss (vgl. die ‚opacity of reference‘ in: W.O. Quine, Word and Object, Cambridge, Mass., 1960, § 30), weil in Glaubenskontexten eine solche Ersetzung nicht salva veritate möglich ist: ‚Sokrates glaubt, dass es Daimonien gibt‘ kann, auch wenn der Satz ‚Daimonien sind Götter‘ wahr ist, nicht ersetzt werden durch ‚Sokrates glaubt, dass es Götter gibt‘. Nun könnte man den Beispielen auch die Form geben ‚Wenn jemand glaubt, dass P auf S zutrifft, dann muss er auch glauben, dass P auf D zutrifft, wenn er weiß, dass D im Definiens von S vorkommt‘ o.ä. Außerdem hängt der Topos nicht am Begriff des Glaubens, die Beispiele könnten ohne Verlust auch im Sinne von (iii.) gelesen werden. Vgl. dazu die Bemerkung von Matthews (1993, 251): „Unlike our modern philosopher, Aristotle does not talk of ‘opaque contexts’ or of intentional objects.“ Aber vgl. auch Caston (1998).

(2.) Verglichen mit den auf der Definition beruhenden Topen, wie sie in *Topik*

VI und VII beschrieben werden, handelt es sich beim vorliegenden Topos natürlich um eine sehr dürftige Auswertung der argumentativen Möglichkeiten, die in der Definition liegen.

a15–17 „Was ist das Göttliche? ...“: Vgl. Platon, *Apologie* 27b-e; offenbar liegt hier eine Anspielung auf Sokrates' Argumentation in seiner Verteidigungsrede vor, wo Sokrates einen Widerspruch in der Anklage des Meletos aufdeckt, insofern ihm darin vorgeworfen wird, nicht an die Götter zu glauben, aber ein neues göttliches Wesen (δαιμόνιον) einzuführen. Meletos gesteht Sokrates zu, dass die göttlichen Wesen, die ‚Daimonien‘ entweder selbst Götter oder Kinder der Götter sein müssen. Ist das erste der Fall, dann ist der Widerspruch der Anklage offensichtlich (27a: „Denn dieser scheint mir ganz offenbar sich selbst zu widersprechen in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates frevelt, indem er an keine Götter glaubt, sondern an Götter glaubt, wiewohl einer das nur im Scherz sagen kann“). Ist das letztere der Fall, dann kommt das vorliegende, auf Heranziehung der Definition beruhende Argumentationsmuster zum Einsatz, wenn ‚ein Kind der Götter‘ zu sein so viel bedeutet wie ‚ein Werk der Götter‘ zu sein (27d: „Wenn aber wiederum die göttlichen Wesen Kinder der Götter sind, ... Wer könnte wohl glauben, dass es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht?“).

Vgl. dazu auch III 18, 1419a8–12, wo Aristoteles dieselbe Stelle der *Apologie* als Beispiel für den Redeteil der Befragung (ἐρώτησις) anführt.

a17–22 „wie Iphikrates (dafür argumentiert), dass der Schönste der Beste ist ...“: Vgl. Lysias, Fragment 37 (Sauppe); zur problematischen Urheberschaft der Iphikrates zugeschriebenen Argumenten vgl. die Anm. zu II 23, 1397b27–31.

a22–24 „wie es im *Alexandros* heißt“: Vermutlich ein Enkomion oder eine Lobrede des Polykrates auf Paris; vgl. Polykrates, Fragment 14 (Sauppe) sowie die Anm. zu 1397b20–23. Vgl. zu Polykrates die Anm. zu 1397b20–23.

a24–26 „Auch (ein Beispiel ist der Grund), aus dem sich Sokrates weigerte, zu Archelaos zu gehen“: Archelaos, der König von Makedonien, stiftete offenbar Agone und lud Künstler (darunter etwa Euripides) an seinen Hof. Offenbar erging eine solche Einladung auch an Sokrates; dass er diese ausschlug, ist auch an anderen Stellen (z.B. Diogenes Laërtios II 25) überliefert. Mit dieser Geste wollte er vermutlich demonstrieren, dass er die Wertschätzung, die Archelaos von anderen – offenbar aufgrund oberflächlicher Begeisterung für dessen Macht – entgegengebracht wurde, nicht teilt: so jedenfalls stellt sich das Verhältnis zu Archelaos nach der Inszenierung des Platonischen *Gorgias* (470d ff.) dar. Wenn Sokrates seine Ablehnung, die traditionell als Ausdruck seiner Geringschätzung des Archelaos verstanden wird, damit begründet, dass er nicht hochmütig sein möchte, dann ist das zunächst sicherlich als Ironie zu verstehen; insofern er aber in der Neudefinition des Hochmuts auch die Möglichkeit nicht erwiderter Übel einräumt, macht er eine durchaus unironische Andeutung darauf, was er von einer Begegnung mit Archelaos erwartet. Das Wortspiel mit ‚nicht erwiderten Wohltaten‘ und ‚nicht erwiderten Übel‘ bringt zugleich zum Ausdruck, dass Sokrates die materiellen Zuwendungen, die er von einem solchen Besuch zu erwarten hätte, – entgegen dem Commonsense – nicht als wirkliche Wohltaten ansieht.

1398a28–1398a29 Topos Nr. 8 beruht auf der vielfachen Verwendung eines Ausdrucks. Der Topos wird selbst nicht ausgeführt, sondern nur durch den Verweis auf die *Topik* umrissen. Ein Topos, der ganz auf dem Phänomen der mehrdeutigen Ausdrücke beruht, findet sich in II 3, 110a23ff. Demnach müsste der hier zu ergänzende Topos lauten:

> Wenn P überhaupt auf S zutrifft und P mehrere Bedeutungen P1, P2, …, Pn hat, dann trifft mindestens eine Bedeutung Pi auf S zu.

Mehrdeutigkeiten können nun aber offenkundig oder verborgen sein; je nachdem ist unterschiedlich zu verfahren:

> Verborgene Mehrdeutigkeit von P: Wenn die Behauptung aufgestellt werden soll, dass P überhaupt auf S zutrifft, zeige, dass mindestens ein Pi auf S zutrifft. Wenn die Behauptung angegriffen werden und gezeigt werden soll, dass P nicht überhaupt auf S zutrifft, zeige, dass mindestens ein Pi nicht auf S zutrifft.
>
> Offenkundige Mehrdeutigkeit: Unterscheide, wie viele Bedeutungen P1, P2, …, Pn das Prädikat P hat. Zeige, dass P mindestens in einer Bedeutung Pi zutrifft. Wenn nicht alle P1, P2, …, Pn auf S zutreffen, gib die Bedeutungen an, in denen P auf S zutrifft.

Ob tatsächlich dieser Topos gemeint ist, bleibt unklar, weil der Hinweis auf das Beispiel ‚scharf' eher auf die Ausführungen zu *Topik* I passt, wo es aber nicht im engeren Sinne um Topen, sondern um die so genannten ‚Werkzeuge' geht; vgl. unten, die Anm. zu a28f.

a28–29 „wie es zum Beispiel in der *Topik* über den Ausdruck ‚scharf'": Gegen das Zeugnis der Handschriften **A** und **β** (= **ω**) liest Kassel hier „ὀξέος – scharf" statt „ὀρθῶς – richtig"; die Konjektur geht auf Thurot (1861) zurück. Der Vorteil dieser Lesart ist, dass es für „scharf", nicht aber für „richtig" eine Parallelstellen in der *Topik* gibt: I 15, 106a12–14: „So ist beispielsweise ‚scharf' bei der (hohen) Stimme das Gegenteil von ‚schwer' bei der (tiefen) Stimme, bei einem Körper aber von ‚stumpf'"; 106a32f.: „Ganz ähnlich (erkennen wir) auch das Scharfe und das Weiche bei Flüssigkeiten und bei Körpern (nicht mit demselben Sinn), sondern das zweite mit dem Tastsinn, das erste mit dem Geschmackssinn"; 107a13–17: „Ähnlich verhält es sich aber auch mit ‚scharf/spitz (ὀξύς)', denn es wird ebenso wenig in allen Fällen auf dieselbe Weise verwendet. Ein scharfer (ὀξύς) Ton ist nämlich schnell, wie diejenigen sagen, die sich mit arithmetischer Harmonielehre beschäftigen, ein spitzer (ὀξύς) Winkel aber ist kleiner als ein rechter, ein spitzes Messer dagegen ist spitzwinklig"; 107b13–16: „zum Beispiel (sind) … ‚scharfe Flüssigkeit' und ‚scharfe Stimme' (unvergleichbar). Denn diese Dinge werden weder in ähnlichem Grad … ‚scharf' genannt, noch ist eines in höherem Grad (scharf) als das andere". Bleibt man hingegen bei der Lesart der Handschriften, dann wäre mit „ὀρθῶς" wohl gar kein Beispiel gemeint (wie Stahr (202) übersetzt: „wie z.B. wenn wir in der Topik untersuchen, wie viele Bedeutungen der Adverbialbegriff ‚richtig' hat"); man müsste dann eher wie Grimaldi (II 307f.) im Sinne von „as has been mentioned in the topical discipline concerning the right use of word" oder

wie Dufour/Wartelle (II 199) im Sinne von „comme nous avons, dans les Topiques, traité du bon usage des termes“ übersetzen.

1398a29–1398a32 Topos Nr. 9 beruht auf einer vollständigen Unterteilung und der Anwendung des Exklusionsverfahrens auf die durch Unterteilung entstandenen Alternativen.

> P kann durch Dihairese in die Fälle P_1, P_2, P_3 … P_n unterteilt werden.
>
> Wenn P auf S zutrifft, jedoch weder P_1 noch P_2 noch P_3 … noch P_{n-1} auf S zutrifft, dann trifft P_n auf S zu, (vorausgesetzt, dass die Dihairese vollständig durchgeführt war).

Ein rhetorisches Beispiel für diese Argumentationsform findet sich in Isokrates XV 217f. Auch Aristoteles benutzt Dihairesen als deduktive Argumente; vgl. *Top.* 103b6ff.; in *An. pr.* I 31, 46a31 kritisiert er eine bestimmte Verwendung der Dihairese-Methode bei anderen.

1398a32–1398b19 Topos Nr. 10 beruht auf der Induktion.

> Wenn gilt: ‚S_1 ist P und R, S_2 ist P und R, S_3 ist P und R, …‘, dann kann (aufgrund des nur angenommenen, aber nicht ausgesprochenen Satzes ‚Alle P sind R‘), geschlossen werden, dass auch S_n P und R ist.

Dabei handelt es sich nach der Terminologie der *Rhetorik* nicht eigentlich um eine Induktion, sondern um eine rhetorische Induktion: ein Beispiel: Vgl. zur hier vorgenommenen Rekonstruktion des Topos und zu weiteren Parallelstellen die Anm. (2.) zu I 2, 1356a35–b10 sowie die Anm. (3.1) bis (3.4) zu II 25, 1402b12–20.

a32–b5 „wie zum Beispiel aus dem Fall der Peparethischen Frau hervorgeht …“: Peparethos gehört zu einer Inselgruppe vor der Thessalischen Küste. Cope zeigt, dass die Formulierung „ἐκ τῆς Πεπαρηθίας“ am besten durch ein elidiertes „δίκης“ zu erklären ist.

b1 „dem Redner Mantias“: Mantias, dem Sohn des Mantitheos aus Thorikos, war im Jahr 359 v. Chr. erfolglos als Stratege tätig. Vor Gericht wurde er gezwungen, die Söhne der Plangon als die seinigen anzuerkennen; vgl. dazu Demosthenes’ Reden 29, 2–4 und 40, 8–10.

b2–3 „Streit zwischen Ismenias und Stilbon“: Über den Thebaner Vaterschaftsstreit um Thettaliskos ist, obwohl die beiden Namen ‚Ismenias’ und ‚Stilbon‘ aus der Thebanischen Politik durchaus bekannt sind, nichts weiter überliefert.

b5–9 „Auch … aus dem *Nomos* des Theodektes …“: Zu Theodektes vgl. die Anm. zu 1397b3–b7. Bei dem *Nomos* handelt es wahrscheinlich um eine Rede des Theodektes, die sich nach Ansicht Sauppes (1850), mit dem Athener Söldnerwesen auseinandergesetzt haben muss („ad rationes militum mercenariorum lege ab Atheniensibus accurate ordinandas pertinuisse“: III 247); für die vorliegende Stelle vgl. Theodektes, Fragment 1 (Sauppe).

b9–10 „Auch …, was Alkidamas (sagte) …“: Vgl. Alkidamas, Fragment 5 (Sauppe). Bis wohin die Äußerung des Alkidamas reicht, muss aufgrund des zwei-

felhaften Status der Zeilen b16–19 („Auch lebten die Athener glücklich ... Philosophen Herrscher wurden“) als ungewiss gelten. Zu Alkidamas vgl. die Anm. zu 1373b18.

b10–11 „Die Parier ... den Archilochos“: Dass der Lyriker Archilochos ein „lästerlicher (βλάσφημος) Mensch“ war, hat sich aufgrund seiner Schimpf- und Spottgedichte als Charakterisierung eingebürgert; provozierend muss wohl auch sein Bekenntnis gewesen sein, dass er vor den Saïern weggelaufen ist und seinen Schild weggeworfen hat (vgl. Fragm. 6 bei Diehl).

b11–12 „die Chiër den Homer ...“: Verschiedene Städte erheben den Anspruch, Heimat des Homer zu sein; die populärste Version ist sicherlich die, nach der Homer aus Chios kommt, was an der vorliegenden Stelle indirekt bestritten wird.

b12–13 „obwohl sie eine Frau war“: Der durch das „obwohl“ angezeigte Gegensatz besteht wohl nicht zum Geehrtwerden, sondern zum Geehrtwerden aufgrund von Weisheit. Die Weisheit setzt besonders hoch entwickelte Fähigkeiten des beherrschenden, vernünftigen Seelenteils voraus. Weil Aristoteles nun allgemein das Männliche im Verhältnis zum Weiblichen als ἡγεμονικώτερον (*Pol.* 1259b2) ansieht, was im menschlichen Bereich durch die Überlegenheit an bestimmten für das Beherrschen wichtigen Tugenden begründet wird (vgl. auch *EN* 1160b32ff.), könnte das auf die verehrte Weisheit der Sappho bezogene „obwohl“ Aristoteles' eigene Einschätzung ausdrücken. Vgl. zu Aristoteles' entsprechender Einschätzung der Frau Modrak (1994) sowie Mulgan (1994).

b14–15 „die Italier den Pythagoras“: Kassel klammert den Hinweis auf Pythagoras als fremden Zusatz ein, vgl. dazu Thurot (1861, 47) sowie Kassel (1971, 139f.). Offenbar ist der Hinweis auf Pythagoras nur unvollständig ausgeführt; zu den oben angeführten Beispielen könnte passen, dass Pythagoras, obwohl er seine Wirkung im italischen Kroton entfaltete, nicht aus Süditalien, sondern aus Samos stammte.

b15–16 „die Lampsakener bestatteten den Anaxagoras ...“: Anaxagoras stammte aus Klazomenai und kam nach der Überlieferung erst nach Lampsakos, als er aus Athen wegen eines Asebie-Prozesses (um 450 v. Chr.) fliehen musste. Er starb in Lampsakos um 428 v. Chr.

b16–19 „Auch lebten die Athener glücklich ... Philosophen Herrscher wurden“: Kassel klammert die ganze Bemerkung als späteren, durch Aristoteles selbst vorgenommenen Einschub ein. Die Philosophen, die Theben regierten, könnten – so Petrus Victorius – Epaminondas und Pelopidas (in den Jahren 371–361 v. Chr.) gewesen sein.

b17–18 „und (ebenso) die Lakedaimonier, als sie die des Lykourgos anwandten“: Die Äußerung könnte als Beitrag zu der komplexen Frage gesehen werden, wie Aristoteles die politische Situation Spartas einschätzte (dazu ausführlich *Pol.* II 9): Demnach hätte er nur die frühere, nicht aber die aktuelle Lage positiv gesehen. Jedoch ist nicht klar, ob die vorliegenden Zeilen überhaupt Aristoteles' eigene Meinung ausdrücken oder noch das Alkidamas-Zitat oder Referat fortsetzen. Zu

den verschiedenen Wertungen Spartas bei Aristoteles vgl. Schütrumpf (1991, II 285 ff.).

1398b19–1399a6 Nach Topos Nr. 11 soll man sich auf Urteile über ähnliche oder entgegengesetzte Sachverhalte berufen.

> Ein Urteil *p* sei maßgeblich, wenn (i.) alle immer entsprechend *p* urteilen, oder (ii.) wenn nicht (i.), so dann doch die meisten entsprechend *p* urteilen, oder (iii.) wenn die Weisen – und zwar entweder (iii.a) alle oder (iii.b) die meisten von ihnen – entsprechend *p* urteilen, oder (iv.) wenn die Guten entsprechend *p* urteilen, oder (v.) wenn die Richter entsprechend *p* urteilen, oder (vi.) wenn die, die von den Richtern anerkannt werden, entsprechend *p* urteilen, oder (vii.) wenn die, deren Urteil man nichts entgegensetzen kann (aus Gründen der Amtsautorität), entsprechend *p* urteilen, oder (viii.) wenn die entsprechend *p* urteilen, denen zu widersprechen unanständig wäre.
>
> *p* und *p′* sind ähnliche Sachverhalte. *p* und *p** sind entgegengesetzte Sachverhalte.
>
> Wenn ein im oben bestimmten Sinn maßgebliches Urteil besteht, wonach *p* wahr ist, dann ist *p′* wahr.
>
> Wenn ein im oben bestimmten Sinn maßgebliches Urteil besteht, wonach *p* wahr ist, dann ist *p** falsch.

Die hier gegebene Bestimmung der Urteile von Autoritäten, ist natürlich mit der Bestimmung anerkannter Sätze (ἔνδοξα) aus der *Topik* eng verwandt; vgl. „Anerkannte Meinungen nennt man dagegen das, was entweder alle oder die meisten oder die Weisen für richtig halten, und von diesen entweder alle oder die meisten oder die bekanntesten und anerkanntesten“ (I 1, 100b18–23). Deutlicher als die Bestimmung aus *Top.* I 1 wird durch die vorliegende Definition klar, dass nicht *die* Klasse von maßgeblichen Urteilen, sondern verschiedene Klassen solcher Urteile definiert werden. Dasselbe gilt nämlich auch von der Bestimmung der ἔνδοξα in der *Topik*.

b25–27 „wie etwas das, was Autokles gegen Meixidemides sagte …“: Vgl. Autokles, XXI (Sauppe). Autokles war nach Xenophon an einer Athener Gesandtschaft nach Sparta im Jahr 371 v. Chr. beteiligt (*Hellenika* VI 3, 29). Die „ehrwürdigen Göttinnen“ sind die Eumeniden oder Erinyen, die in Aischylos' Eumeniden ihren Fall gegen Orest dem Gericht des Areopags anvertrauen. Offenbar spielt das Argument auf einen Fall an, in dem sich Meixidemides einem Prozess vor dem Areopag entziehen wollte.

b27–29 „Oder wie Sappho (argumentierte) …“: Vgl. Sappho, Fragment 137 (Lobel/Page).

b29–31 „Oder wie Aristipp zu Platon sagte …“: Vgl. Aristipp, Fragment 104 (Mannebach). Aristipp von Kyrene (ca. 435–366) ist der sokratische Philosoph und Begründer der so genannten Kyrenaiker.

b32–a1 „Auch Agesipolis fragte den Gott ...“: Xenophon, *Hellenika* IV 7, 2. Der Gott von Delphi ist Apollon, Zeus, der Gott von Olympia, ist Apollons Vater.

a1–3 „Auch (ein Beispiel ist), wie Isokrates über Helena geschrieben hat ...“: Vgl. Isokrates, oratio 10, 22 und 38. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

a3–4 „und (so) auch über Alexander“: Vgl. Isokrates, oratio 10, 46.

a4–6 „und über Euagoras“: Vgl. Isokrates, oratio 9, 51 f. Konon war seit 414/13 v. Chr. mehrmals Stratege der Athener. Nach der Niederlage der attischen Flotte im Jahr 405 v. Chr. bei Aigospotamoi floh er mit einigen Trieren nach Kypros zu König Euagoras.

1399a6–1399a9 Topos Nr. 12 beruht auf der Anwendung einer Behauptung auf die unterschiedlichen Teile.

$P_1, P_2, P_3 \dots P_n$ sind Teile von P.

Wenn P auf S zutreffen soll, muss mindestens ein Teil $P_1, P_2, P_3 \dots P_n$ von P auf S zutreffen.

Was Aristoteles hier zu meinen scheint, hat eine Entsprechung in der *Topik*, wenn man anstelle von ‚Teile‘ die ‚Arten‘ einer Gattung einsetzt; vgl. *Top.* II 4, 111a33–36: „Da es notwendig ist, dass von den Dingen, von denen die Gattung prädiziert wird, auch irgendeine der Arten prädiziert wird, wird alles, was die Gattung besitzt oder mit einer paronymen Ableitung von der Gattung bezeichnet wird, notwendigerweise auch irgendeine der Arten besitzen oder mit einer paronymen Ableitung von irgendeiner der Arten bezeichnet werden.“

a6–7 „wie es in der *Topik* heißt: Was für eine Bewegung ist die Seele? ...“: Vgl. *Topik* II 4, 111b4–8: „Wenn nun ein Ausdruck festgesetzt wird, der auf irgendeine beliebige Weise von der Gattung abgeleitet wurde, zum Beispiel, dass die Seele ‚sich bewegt‘, dann muss geprüft werden, ob es bei irgendeiner der Arten der Bewegung möglich ist, dass die Seele sich (auf diese Art) bewegt, beispielsweise: Wachsen oder Vergehen oder Entstehen oder allen anderen Arten der Bewegung. Wenn (sich die Seele) nämlich auf keine (der Arten bewegt), dann ist klar, dass sie sich nicht bewegt.“; vgl. dazu auch *Topik* IV 6, 127b15–17.

a7–9 „Ein Beispiel (ergibt sich) aus dem *Sokrates* des Theodektes ...“: Offenbar handelt es sich bei dem ‚Sokrates‘ genannten Text um eine von Theodektes verfasste Verteidigungsrede des Sokrates. Vgl. Theodektes, Fragment 3 (Sauppe). Zu Theodektes vgl. Blass (ND 1979, II 441–447) und in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

1399a9–1399a17 Nach Topos Nr. 13 soll man sich auf die guten oder schlechten Folgen einer Sache berufen.

K_1 und K_2 sind Folgen von P. K_1 ist eine gute, K_2 ist eine schlechte Folge.

Wenn K_1 eine Folge von P ist, dann ist P wählenswert.

Wenn K_2 eine Folge von P ist, dann ist P zu vermeiden.

(1.) Soweit ist der Topos deutlich beschrieben. Nun weist aber Aristoteles auch noch darauf hin, dass derselbe Topos, nicht nur für Zuraten und Abraten (‚wählenswert', ‚zu vermeiden'), sondern auch für Anklage/Verteidigung, Lob/Tadel geeignet ist. Auf Lob/Tadel lässt sich der Topos auch noch ohne Probleme anwenden:

> Wenn K_1 eine Folge von P ist, dann ist P lobenswert (bzw. die Person, auf die P zutrifft).
>
> Wenn K_2 eine Folge von P ist, dann ist P tadelnswert (bzw. die Person, auf die P zutrifft).

Wie aber ist eine Anwendung auf das Anklagen/Verteidigen möglich? Die folgende Formulierung folgt der Interpretation von Ryan (1984, 102):

> Wenn K_1 eine Folge von P ist und wenn S P getan hat, dann ist S unschuldig.
>
> Wenn K_2 eine Folge von P ist und wenn S P getan hat, dann ist S schuldig.

Ein besonders plausibles Argument kommt auf diese Weise aber nicht zustande, insofern ‚Schuld' oder ‚Unschuld' nur in besonderen Fällen nach der Bewertung der Folgen bemessen werden kann: Zwar ist jemand nur dann der fahrlässigen Brandstiftung schuldig, wenn sein Zündeln die schlechte Folge des Waldbrandes hatte, und nicht, wenn es die gute Folge der effizienten Ackerrodung hatte, aber man ist ungeachtet der Folge eines Mordes schuldig (egal ob der Mord die gute Folge hatte, die Familie von einem tyrannischen Oberhaupt zu befreien, oder die schlechte Folge, unversorgte Waisen zu hinterlassen). Diese Einwände rühren daher, dass ‚Folgen' als unbeabsichtigte Nebenfolgen verstanden werden; die Situation würde sich etwas ändern, wenn man auch die intendierten Ziele unter den Folgen subsumieren wollte.

(2.) Zum Vergleich mit der *Topik* bietet sich ein Topos aus III 2 an; vgl. 117a5 ff.: „Ferner, wenn sich zwei Dinge sehr ähnlich sind und wir nicht in der Lage sind, einen Vorzug des einen im Vergleich zum anderen auszumachen, dann muss man auf das sehen, was aus ihnen folgt. Denn dasjenige, dem ein größeres Gut folgt, dies ist wählenswerter. Wenn aber das, was folgt, ein Übel ist, dann ist dasjenige, dem das geringere Übel folgt, wählenswerter."

Allerdings gehört dieser Topos zur Frage des ‚Wählenswerteren' und dem entspricht in *Rhet.* das Kapitel I 7, das spezifische und nicht allgemeine Topen ausführt; nur die in Anm. (1.) besprochene Konstruktion zur Anwendung dieses Topos in anderen Gattungen als der beratenden rechtfertigt daher seine Verwendung in *Rhet.* II 23.

a12–13 „Wie zum Beispiel der Bildung oft das Beneidetwerden als Übel folgt": Vgl. zu diesem Gedanken das Euripides-Zitat in II 21, 1394a29 f. und a33 f.

a16 „die Kunst des Kallippos": Vgl. Kallippos, B XXIX 2 und 3 (Radermacher).Es handelt sich um Kallippos, den Athener aus Lamptrai, der aus der Schule des Isokrates hervorgegangen ist. Vgl. zu Kallippos auch Blass (ND 1979, II 18).

a17 „den übrigen (derartigen Begriffen), die angeführt worden sind …": Vermut-

lich handelt es sich um die in Kapitel II 19 angeführten Begriffe, also in jedem Fall um das Unmögliche, vielleicht auch um das Künftige und um das Geschehene.

1399a17–1399a28 Topos Nr. 14 besteht darin, dass man, wenn man zu entgegengesetzten Dingen zu- oder abraten soll, den zuvor genannten Topos Nr. 13 über die guten oder schlechten Folgen anwendet. Wenn nämlich zwei konträren Gegensätzen jeweils ein Gut und ein Übel folgt, dann folgt jede der entgegengesetzten Folgen einem der Gegensätze.

P und P′ sind Gegensätze. Eine bestimmte Handlungsweise H kann, wenn sie ausgeführt wird, nur entweder so ausgeführt werden, dass P auf H zutrifft, oder so, dass P′ auf H zutrifft.

F_1 und F_2 sind Folgen aus P. F'_1 und F'_2 sind Folgen aus P′. F_1 und F'_1 sind Gegensätze, und F_2 und F'_2 sind Gegensätze. Jeweils ein Teil der Gegensätze F_1 und F'_1 sowie F_2 und F'_2 ist gut und einer schlecht.

Man soll H nicht tun, denn wenn man H so tut, dass P auf H zutrifft, dann folgt F_1 und das ist ein Übel, und wenn man H so tut, dass P′ auf H zutrifft, dann folgt F'_2, und F'_2 ist ebenfalls ein Übel.

Man soll H tun, denn wenn man H so tut, dass P auf H zutrifft, dann folgt F_2, und F_2 ist ein Gut, und wenn man H so tut, dass P′ auf H zutrifft, dann folgt F'_1, und F'_1 ist ebenfalls ein Gut.

a25 „Den Sumpf mit dem Salz kaufen“: Die Herkunft dieses Sprichworts ist unbekannt. Offenbar meint es, dass man, um etwas Gutes zu erlangen, auch die – schlechte – Kehrseite derselben Sache mit in Kauf nehmen muss.

1399a28–1399a32 Der Topos Nr. 15 empfiehlt, darauf hinzuweisen, dass, wenn jemand in der Öffentlichkeit das Gerechte und Schöne lobt, er im Verborgenen vielleicht eher das Nützliche will.

Wenn der Gegenredner öffentlich das Gerechte und Schöne lobt, bevorzugt er (vielleicht dennoch) im Privaten das Nützliche (so dass sein öffentliches Eintreten für das Gerechte und Schöne nicht glaubhaft oder von keinem größeren Gewicht ist).

1399a32–1399b4 Nach dem Topos Nr. 16 weist man auf analoge Folgen hin.

Wenn sich die beiden Aussagen *p* und *p′* analog zueinander verhalten und wenn *p′* abwegig ist, dann ist auch *p* abwegig.

a33–b1 „wie zum Beispiel Iphikrates sagte …“: Zu Iphikrates vgl. die Anm. zu II 23, 1397b27–31; zum vorliegenden Beispiel vgl. Iphikrates, Fragment 5 (Sauppe).

b1–4 „Auch Theodektes (gibt) in seinem *Nomos* (ein Beispiel) …“: Vgl. Theodektes, Fragment 2 (Sauppe). Zu Theodektes vgl. die Anm. zu 1397b3–7, zu seiner Schrift *Nomos* vgl. oben 1398b5–9.

1399b4–1399b13 Topos Nr. 17: Wenn das Ergebnis dasselbe ist, dann muss auch das dasselbe sein, woraus es sich ergibt (συμβαῖνον).

Wenn A P ergibt und wenn B P ergibt, dann müssen A und B identisch sein.

Das Beispiel des Xenophanes lässt auf eine etwas andere Form des Topos schließen; allerdings ist nicht klar, ob dies die allgemeine Form sein soll oder ob sie nur fallbedingt ist:

> Wenn S_1 P ist, weil sich aus S_1 K ergibt, dann ist, wenn sich auch aus S_2 K ergibt, auch S_2 P.

Im Laufe des Abschnitts, sagt Aristoteles, der Topos beruhe auf der Annahme, dass das aus einer jeden Sache hervorgehende Ergebnis immer dasselbe sei. Das wäre jedoch keine Voraussetzung, sondern ein anderer Topos, etwa so:

> Wenn K_1, K_2, K_3, … K_n numerisch verschiedene Ergebnisse aus S sind, und wenn K_1 P ist, dann müssen auch K_2, K_3 … K_n P sein.

b6–8 „wie zum Beispiel Xenophanes sagte …“: Xenophanes, Fragment 21 A 12 (Diels/Kranz).

b9–11 „Ihr wollt nicht über Isokrates urteilen …“: Isokrates, oratio 15, 173.

b11–12 „Erde und Wasser zu geben …“: Die Persischen Könige verlangten von unterworfenen Gegnern, Erde und Wasser als Zeichen der völligen Unterwerfung zu geben; vgl. dazu Herodot, *Historiae* V 17, 18.

b12–13 „am gemeinsamen Frieden teilzuhaben“: Der so genannte „gemeinsame Friede“ ist das Ergebnis des politischen Prozesses, der nach der Niederlage der Griechen bei Chaironeia im Jahr 338 v. Chr. einsetzte. Allgemein nimmt man an, dass der Abschluss des „gemeinsamen Friedens (κοινὴ εἰρήνη)“ im Jahr 336 v. Chr. erfolgte. Dieses Ereignis dürfte eine der Voraussetzungen dafür gewesen sein, dass der Makedone Aristoteles ein Jahr später nach Athen zurückkehren konnte, das er 347, kurz nach dem Tod Platons, verlassen hatte. Der Hinweis auf den gemeinsamen Frieden ist noch aus einem anderen Grund von Bedeutung: Es handelt sich um das zeitlich späteste Ereignis, auf das in Aristoteles' *Rhetorik* Bezug genommen wird. Damit wird die Datierungsthese von Rist (1989, 85f.) gestützt, dass Aristoteles die Schrift erst während seines zweiten Athenaufenthaltes fertig gestellt hat. Dass irgendeine Überarbeitung in dieser Phase stattgefunden haben muss, ist aufgrund dieses und anderer Beispiele aus den Dreißigerjahren des vierten Jahrhunderts in der Tat plausibel, über die Entstehungszeit des Gesamtwerkes und der Basissystematik der rhetorischen Theorie weiß man dadurch jedoch nicht mehr.

1399b13–1399b19 Topos Nr. 18 beruht darauf, dass man später nicht immer dasselbe wählt wie früher. Der Topos ist nicht sehr klar ausgeführt, zumal das einzige Beispiel verschiedene Interpretationen (siehe unten, die Anm. zu b15–17) zulässt.

> Wer zu t_1 A anstelle von B wählt, der wird nicht zu t_2 $\neg$B anstelle von $\neg$A wählen.

Beispiel: ‚Wer zu t_1 kämpft, um zu bleiben, der wird nicht zu t_2 fliehen, um nicht zu kämpfen‘ bzw. ‚Wer zu t_1 Kämpfen in Kauf nimmt, um zu bleiben (=‚bleiben anstelle des Kämpfens wählen‘), der wird nicht zu t_2 Nichtbleiben (=Fliehen) in

Kauf nehmen, um nicht zu kämpfen (= ‚Nichtkämpfen anstelle des Nichtbleibens wählen')'.

b15–17 „(Es wäre widersinnig), wenn wir auf der Flucht kämpften ... (εἰ φεύγοντες μὲν ἐμαχόμεθα ὅπως κατέλθωμεν, κατελθόντες δὲ φευξόμεθα ὅπως μὴ μαχώμεθα)": So, wie Aristoteles das Argument präsentiert, bleibt unklar, wofür hier genau argumentiert werden soll. Es liegt nahe, den Satz als eine so genannte ‚rhetorische' Frage zu konstruieren, wie es auch die Wilhelm-Übersetzung tut: „Si fugientes quidem oppugnabamur quatinus descenderemus, cum descenderimus autem fugiemus ne oppugnemur?" Nun handelt es sich dabei offenbar um die Adaption eines Argumentes aus einer Rede des Lysias; dort heißt es: „δεινὸν γὰρ ἂν εἴη, ὦ ⟨ἄνδρες⟩ Ἀθηναῖοι, εἰ, ὅτε μὲν ἐφεύγομεν, ἐμαχόμεθα Λακεδαιμονίοις ἵνα κατέλθωμεν, κατελθόντες δὲ φευξόμεθα ἵνα μὴ μαχώμεθα" (oratio 34, 11). Aufgrund dieser Vorlage scheint es berechtigt, ein ausgefallenes „δεινὸν γὰρ ἂν εἴη – es wäre widersinnig" vor dem von Aristoteles zitierten Satzauszug zu denken, so dass die Argumentationsrichtung deutlich ist. Dass Aristoteles um dieses Detail wenig bemüht scheint, mag damit zusammenhängen, dass es ihm bei dem Beispiel nur auf die Struktur der „umgekehrten" Wahl ankommt.

1399b19–1399b30 Topos Nr. 19: Man stellt das, um dessentwillen etwas sein oder geschehen könnte, als den Grund hin, um dessentwillen etwas tatsächlich ist oder geschieht.

Hier wird ein möglicher, aber ungewöhnlicher Grund als der wirkliche Grund einer Handlung dargestellt. Das ergibt sich aus den Beispielen: Geben wird gewöhnlich als eine Wohltat angesehen, es wäre aber auch denkbar, dass man etwas gibt, um dadurch Schmerzen zuzufügen (wie etwa den Schmerz, es später wieder wegzunehmen). Jemanden zum Gefährten wählen ist für gewöhnlich ein Zeichen der Hochachtung oder Anerkennung, es wäre aber auch möglich, dass man jemanden zum Gefährten nur deshalb wählt, weil man ihn nicht für ebenbürtig hält und man einen ebenbürtigen Gefährten als Konkurrenten fürchten würde. Es ergibt sich aus den Beispielen auch klar, dass der Topos für Fälle gedacht ist, in denen eine vorhandene Evidenz (dass jemand etwas getan hat) dem zu vertretenden Standpunkt auf den ersten Blick gerade entgegengesetzt scheint, so dass außer dem unwahrscheinlichen Motiv unterschwellig auch das gewöhnliche oder allgemein erwartete Motiv im Spiel ist.

> Wenn M_1 ein ungewöhnliches, aber mögliches Motiv für die Handlung H ist, für die man eigentlich das Motiv M_2 erwarten würde, und H von einer Person P ausgeführt wurde, dann muss man argumentieren:
>
> P hat H nicht (wie ihr voraussetzt) wegen M_2 getan, sondern wegen M_1, denn das ist auch möglich.

b22–24 „Vielen gibt der Gott nicht aus Wohlwollen ...": Zitat eines unbekannten Tragikers; vgl. Adespota Trag., Fragment 82 (Nauck/Snell).

b25 „*Meleagros* des Antiphon": Vgl. die Anm. zu 1397b18–10. Zu Antiphon vgl. außerdem die Anm. zu 1379b15 und 1385a9.

b26–27 „Nicht damit sie ein wildes Tier töten ...“: Zitat aus Antiphon tragikos, 55 F 2 (Snell).

b28–30 „Auch (ein Beispiel findet sich) im *Aias* des Theodektes ...“: Zitat aus Theodektes 72 F 1 (Snell). Derselbe Vorfall wird nochmals in III 15, 1416b12–15, erwähnt. Cope/Sandys (II 283) vermuten als Hintergrund dieses Zitats eine Art rhetorischen Wettstreits zwischen Aias und Odysseus um die Waffen des Achill. In dieser Auseinandersetzung könnte Odysseus seinen Anspruch durch die Würde begründet haben, die ihm dadurch zuteil wurde, dass Diomedes ihn (und nicht den Aias) zum Gefährten für die nächtliche Expedition ins Lager der Troer ausgewählt hatte (vgl. Homer, *Ilias* X 227ff.). Das hier angeführte Argument des Aias hätte demnach das Ziel zu zeigen, inwiefern diese Bevorzugung keine besondere Auszeichnung zu bedeuten braucht. Zu Theodektes vgl. Blass (ND 1979) II 441–447 und in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

1399b30–1400a5 Nach Topos Nr. 20 sind die Faktoren zu überprüfen, die einen zu einer Tat veranlassen oder einen davon abhalten.

Das Wichtigste für die Verwendung dieses Topos ist es, eine Reihe von veranlassenden und abhaltenden Gründen zur Verfügung zu haben. Eine Handlung veranlassend ist es, wenn eine Handlung möglich, einfach, nützlich scheint, oder für die Feinde schädlich usw., von einer Handlung abhaltend wäre es, wenn eine schwere Strafe ausgesetzt wäre und diese durch den möglichen Gewinn nicht aufgewogen würde usw. Solche Gründe führt das Kapitel I 12 an; genau genommen besteht die eigentliche Funktion der Aufzählung von Gründen, um derentwillen man Unrecht tut, in den Kapiteln I 10–12, gerade darin, Material für den vorliegenden Topos zu geben (umso erstaunlicher, aber für die Stellung des Kapitels II 23 typisch, dass keinerlei Verweis auf diese Ausführungen gegeben wird): ‚Der und der hat das und das getan, weil es für ihn angenehm war, und angenehm war es, weil ...‘, ‚Der und der hat das und das getan, weil er in dem Zustand war, in dem man Unrecht tut, denn er konnte davon ausgehen, unentdeckt zu bleiben‘ usw. Hat man also einen solchen Handlungsgrund, dann ist es einfach zu argumentieren:

> M_1 ist ein Handlungsgrund, der einen dazu motiviert, eine bestimmte Art von Handlung oder verschiedene Arten von Handlungen auszuführen: Der und der hat diese Handlung getan, denn er hatte den Handlungsgrund M_1.
>
> M_2 ist ein Handlungsgrund, der einen davon abhält, eine bestimmte Art von Handlung oder verschiedene Arten von Handlungen auszuführen: Der und der kann diese Handlung nicht getan haben, denn er hatte den abhaltenden Grund M_2.

a4–5 „die gesamte Kunst des Pamphilos und des Kallippos ...“: Vgl. Kallippos, B XXIX 4 (Radermacher); Pamphilos B XXIX 4 (Radermacher). Zu Kallippos vgl. die Anm. zu 1399a16. Die Identität des hier genannten Phamphilos ist ungeklärt. Cicero erwähnt einen Phamphilos (*De Oratore* III 81), und ebenso Quintilian (*Institutio* III 6, 33f.). Der letztgenannte wird aufgrund einer eigentümlichen Stasis-Lehre angeführt, die wohl erst in nach-aristotelischer Zeit entwickelt wurde, so dass bei Quintilian entweder ein anderer Pamphilos gemeint sein dürfte als bei

Cicero oder bei Cicero und Quintilian zwar derselbe, aber ein anderer als bei Aristoteles. – Der Ausdruck „Kunst (τέχνη)“ hat in diesem Zusammenhang eine gewisse Mehrdeutigkeit, weil auch die Abhandlung, die die Kunst des Pamphilos und des Kallippos enthält, gemeint sein kann; vgl. dazu die Anm. zu 1354a12.

1400a5–1400a14 Topos Nr. 21 leitet an, für das Eintreten von etwas Unglaubhaften mit der Begründung zu argumentieren, dass eine entsprechende Meinung bestehe und dass diese nicht aufgekommen wäre, wenn es nicht der Fall oder nahe bevorstehend wäre.

> E wird eintreten, denn E ist so unglaubhaft, dass die Meinung, E werde eintreten, gar nicht aufgekommen wäre, wenn es nicht wirklich der Fall wäre oder bevorstünde.

Im weiteren Verlauf des Abschnitts formuliert Aristoteles noch eine Variante zu diesem Topos:

> E wird, obwohl es unglaubhaft ist, eintreten, denn es besteht die Meinung E werde eintreten. Weil sich Meinungen entweder auf das beziehen, was tatsächlich der Fall ist, oder auf das, was wahrscheinlich ist, muss es tatsächlich der Fall sein (dass E eintritt), denn es ist ja nicht wahrscheinlich (dass es eintritt).

Soweit ist der Topos klar. Die Beispiele, die Aristoteles hier angibt, sind von diesem Argumentationsmuster jedoch weit entfernt und operieren in einem viel weniger spezifischen Sinn mit dem Unwahrscheinlichen und Unglaubhaften. Es werden Formulierungen genannt, die an der Oberfläche betrachtet etwas Unglaubhaftes zu enthalten scheinen (so wie es unglaubhaft scheint, dass ein aus dem Salzwasser stammender Fisch des Salzes bedarf), die aber bei einer genaueren, hinter den bloßen Wortlaut vordringenden Betrachtung eine richtige oder plausible Feststellung enthalten, wie die, dass der Fisch zur Konservierung des Salzes bedarf. Der Effekt solcher Formulierungen besteht ganz im Sinne des Geistreichen, wie es in *Rhet.* III 10–11 beschrieben wird, darin, dass sie dem Rezipienten durch ihren an der Oberfläche paradoxen Charakter eine Aufgabe stellen, die er lösen muss und deren Auflösung ihm eine gewisse Lust an der Entdeckung einbringen wird.

a9–14 „Wie zum Beispiel als Androkles, der Pithier, das Gesetz anklagte ...“: Zitat aus Androkles IV (Sauppe). Androkles aus der attischen Deme Pithos war ein Demagoge in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Bekannt ist seine Gegnerschaft zu Alkibiades, zu dessen Verbannung er nicht unmaßgeblich beigetragen hatte; als er gegen Ende des Peloponnesischen Krieges versuchte, die Rückkehr des Alkibiades zu verhindern, wurde er umgebracht (Thukydides, *Historiae* VIII 65).

a11 „Denn auch die Fische bedürfen des Salzes“: Für die Konservierung.

a13 „Auch die Oliven bedürfen des Öls“: Wie die Fische nach 1400a11 das Salz brauchen, um aufbewahrt zu werden, so auch die Oliven das Öl.

a18 „die Dreißig“: Die dreißig Tyrannen im Jahr 404 v. Chr.

1400a14–1400a22 Topos Nr. 22: Überprüfen, ob etwas nicht zusammenstimmt (Inkonsistenz). Dieser Topos ist nur zur Widerlegung geeignet.

Wenn die Aussage *p* nicht mit *q* zusammenstimmt, d. h. wenn sie sich widersprechen, dann ist *p* unglaubhaft oder der Gegner, der *p* vorbringt, unglaubwürdig.

q kann dabei eine Handlung des gegnerischen Sprechers (genau genommen: die Beschreibung einer solchen Handlung) oder eine Äußerung desselben sein, und zwar eine, die aktuell vorgebracht wird, oder eine, die zu irgendeinem früheren Zeitpunkt vorgebracht wurde.

q kann außerdem sowohl eine Handlung oder Äußerung des gegnerischen Sprechers oder von einem selbst sein, letzteres nämlich dann, wenn die gegen einen gerichteten Beschuldigungen des Gegners nicht mit den Äußerungen und Handlungen, die man selbst gemacht oder begangen hat, übereinstimmen.

Aristoteles meint, die Konsistenzüberprüfung müsse nicht nur beim Gegner und bei einem selbst (letzteres betrifft die Konsistenz zwischen den Aussagen des anderen und den eigenen Handlungen), sondern auch im Vergleich zwischen einem selbst und dem Gegner stattfinden. Dieses Vorgehen passt nicht so recht zum bisher beschriebenen Verfahren der Konsistenzprüfung, oder anders gesagt: Man sieht daran, wie weit Aristoteles hier den Begriff des Zusammenstimmens bzw. Nicht-Zusammenstimmens (τὰ ἀνομολογούμενα) fasst. Das Beispiel „Und nie hat er irgendetwas ausgeliehen, ich dagegen habe viel von euch losgekauft“ ist nicht mehr als eine vergleichende Gegenüberstellung, wie sie im Schlusswort der Rede üblich ist (vgl. Kapitel II 19). Um das als ein Argument aufgrund der fehlenden Übereinstimmung zu verstehen, müsste man annehmen, dass eine entsprechende Beschuldigung des Gegners im Raum steht: ‚Mich beschuldigt er des Geizes, selbst aber …, ich dagegen …‘.

1400a23–1400a29 Topos Nr. 23: Verdächtige Menschen oder Dinge dadurch entlasten, dass man den Grund für den befremdlichen Anschein nennt, durch den der Verdacht zustande kam.

Die Situation, für die dieser Topos formuliert wird, ist ähnlich wie die für Topos Nr. 19 beschriebene: Der Augenschein und die gewöhnlichen Erwartungen widersprechen dem zu vertretenden Fall, weil der bestehende Anschein in der Regel zu Recht die für einen ungünstige Schlussfolgerung zulässt: Der Anschein, den eine unter ihrem Sohn liegende Mutter erweckt, lässt in der Regel den Schluss auf ein inzestuöses Verhältnis zu. In dieser Situation muss man den – entlegenen, unerwarteten – Grund nennen und so den Verdacht auflösen.

Wenn G ein ungewöhnlicher, aber möglicher Grund für das Verhalten V ist, das man im Allgemeinen als Indiz für einen belastenden Sachverhalt ansieht, dann muss man argumentieren:

Die Person P hat das Verhalten V aufgrund von G an den Tag gelegt, so dass V nicht den vorgebrachten Verdacht begründet.

a27–29 „Auch ein Beispiel ist, wie Odysseus im *Aias* des Theodektos zu Aias sagt …“: Vgl. Theodektes 72 F 1 (Snell). Auf dasselbe Stück und dieselbe Szene hatte sich Aristoteles schon in 1399b28–30 bezogen; auch das vorliegende Argument passt zur Vermutung von Cope/Sandys über den Hintergrund der Szene: vgl. die Anm. zu der genannten Stelle.

1400a29–1400a35 Topos Nr. 24: Wenn der Grund da ist, ist auch das da, wovon er der Grund ist; wenn er nicht da ist, ist auch jenes nicht da.

> Wenn der Grund, den man als Grund für das Ereignis E oder die Handlung H anführen könnte, besteht, dann ist auch das Ereignis E eingetreten oder die Handlung H ausgeführt worden.

> Wenn der Grund, den man als Grund für das Ereignis E oder die Handlung H anführen könnte, nicht besteht, dann ist auch das Ereignis E nicht eingetreten oder die Handlung H nicht ausgeführt worden.

Nimmt man, was plausibel ist und auch von Aristoteles selbst in Kapitel I 10 so gesehen wird, das Wollen, Streben, Zürnen usw. als Handlungsgrund bzw. als Teil desselben, dann liegt in den folgenden Topen aus II 19, 1392b17–23, ein zum vorliegenden Topos analoges Argumentationsmuster vor: „Auch hat man, wenn man dazu in der Lage war und etwas wollte, es ausgeführt; alle nämlich führen etwas aus, wenn sie es wollen und dazu in der Lage sind; denn nichts hindert sie (daran). Ferner (hat man etwas ausgeführt), wenn man es wollte und einen nichts von Außen hinderte, und ebenso wenn man dazu in der Lage war und zürnte, und ebenso wenn man dazu in der Lage war und es begehrte; denn in der Regel tut man das, wonach man strebt, wenn man dazu in der Lage ist."

a31–35 „wie zum Beispiel Leodamas bei seiner Verteidigung argumentierte ...": Vgl. Leodamas XVI (Sauppe). Ein Mann namens Leodamas wurde von Aristoteles schon in I 7, 1364a19 erwähnt. Cope/Sandys (II 291) gehen davon aus, Grimaldi (II 330) bezweifelt, dass es sich um dieselbe Person handelt. Thrasyboulos, ein Athener aus Steiria, war erfolgreicher Flottenführer und Politiker gegen Ende des fünften und zu Beginn des vierten Jahrhunderts.

1400a35–1400b4 Topos Nr. 25: Ist es möglich auf eine andere Weise besser zu handeln?

> Wenn die und die Person zu dem Zeitpunkt, zu dem sie sich für die ihr zur Last gelegte Handlung H_1 entschieden haben müsste, die Möglichkeit hatte, H_2 ausführen, und es klar ist, dass H_2 die bessere Handlungsoption als H_1 ist, dann hat die betreffende Person H_1 nicht getan; vielmehr hat sie sich für H_2 entschieden, weil niemand freiwillig und wissentlich das Schlechtere wählt.

Aristoteles fügt die Bemerkung hinzu, dieses Argument sei falsch; das ist in zweierlei Hinsicht interessant: Erstens wirft die Bemerkung indirekt ein Licht auf die Eigenart der nur scheinbaren Enthymeme, denn obwohl er das Argument ganz unumwunden als falsch bezeichnet, wird es nicht unter den nur scheinbaren Enthymemen angeführt. Vermutlicher Grund: Das nur scheinbare Enthymem enthält immer ein Moment der Täuschung. Zweitens ist die Bemerkung in handlungstheoretischer Hinsicht aufschlussreich, denn es wird hier die neben der Unbeherrschtheit zweite Möglichkeit beschrieben, wie jemand sich für das Schlechte entscheiden kann: wenn ihm erst später klar wird, dass es die schlechtere Option war.

1400b4–1400b8 Topos Nr. 26: Wenn etwas, was getan werden soll, im konträren Gegensatz zu anderen Taten steht.

H_1 und H_2 sind zwei konträre, sich ausschließende Handlungsoptionen, sowohl H_1 als auch H_2 scheinen prima facie in einem gewissen Sinn geboten zu sein. Angenommen, man führt H_1 nicht aus oder hat es nicht ausgeführt, dann lässt sich argumentieren:

H_1 nicht zu tun ist vertretbar, weil auch H_2 geboten ist, und H_1 und H_2 sich ausschließen, so dass, wenn H_1 ausgeführt werden würde, das ebenfalls gebotene H_2 nicht ausgeführt werden könnte.

Ryan (1984, 108) entnimmt dem Beispiel ein etwas komplizierteres Schema. Es entspricht ungefähr der folgenden, alternativen Formulierung desselben Topos:

H_1 und H_2 sind zwei konträre Handlungsoptionen, sowohl H_1 als auch H_2 scheinen prima facie in einem gewissen Sinn geboten zu sein. H_1 impliziert K_1 und H_2 impliziert K_2, K_1 und K_2 verhalten sich konträr zu einander. Angenommen, man führt H_1 nicht aus oder hat es nicht ausgeführt:

H_1 nicht auszuführen ist vertretbar; denn nachdem H_2 ausgeführt wurde, was K_2 impliziert, wäre es unvernünftig, H_1 auch auszuführen, welches K_1 impliziert, wo sich doch K_1 und K_2 konträr zueinander verhalten.

b5–8 „wie zum Beispiel Xenophanes den Einwohnern von Elea ... den Rat gab ...": Vgl. Xenophanes 21 A 13 (Diels/Kranz). Der Philosoph Xenophanes stammt zwar aus dem ionischen Kolophon, soll aber seine Heimat verlassen und sich im süditalischen Elea niedergelassen haben, weswegen er regelmäßig mit der so genannten ‚eleatischen' Philosophie, die später aus dieser Stadt hervorging, in Verbindung gebracht wird. ‚Leukothea' (‚die helle Göttin') ist in der griechischen Mythologie die Tochter des Kadmos (mit dem Namen ‚Ino' aufgewachsen) und wurde als Meeresgöttin verehrt. Ino soll erst zur Göttin geworden sein, nachdem sie sich zusammen mit ihrem Sohn an der Korinthischen Meerenge ins Meer gestürzt hatte (vgl. Euripides, *Medea* 1282–1292). Möglicherweise rühren von dieser Art der Metamorphose die Zweifel an ihrer Göttlichkeit her, auf die auch in Xenophanes' Äußerung angespielt wird. – Ein Zusammenhang der im vorliegenden Abschnitt wiedergegebenen Äußerung mit den Inhalten der Xenophaneischen Philosophie lässt sich vielleicht darin sehen, dass Xenophanes deutliche Zweifel an den traditionellen Gottesvorstellungen äußerte (vgl. 21 A 10, 11, 12).

1400b8–1400b16 Topos Nr. 27: Aus begangenen Fehlern anklagen oder verteidigen.

H ist ein Fehler, der gegenüber mindestens einem der möglichen Opfer O_1, O_2, ... begangen wird, U ist ein Unrecht, das gegenüber mindestens einem der möglichen Opfer O_1, O_2, ... begangen wird.

Topos zur Anklage: Wenn jemand H gegenüber O_1 begangen hat, und wenn auch U gegenüber O_1 begangen wurde, dann muss U von derselben Person begangen worden sein, die auch H gegenüber O_1 begangen hat.

Topos zur Verteidigung: Es wäre für eine bestimmte Person ein Fehler gewesen, U gegenüber O_1 zu begehen, ohne U gegenüber O_2 zu begehen, weil U nicht gegen O_2 begangen wurde, kann diese Person auch nicht U gegenüber O_1 begangen haben.

b9–14 „wie zum Beispiel in der *Medea* von Karkinos ...“: Vgl. Karkinos, 70 F 1e (Snell). Karkinos, Sohn des Xenokles, (geb. um 420 v. Chr.) war ein äußerst produktiver, von seinen Zeitgenossen aber verspotteter (vgl. Aristophanes, *Die Wespen* 1501 ff.) Tragiker.

b15–16 „die gesamte (Rede-) Kunst vor Theodoros (ὅλη ἡ πρότερον Θεοδώρου τέχνη)“: Vgl. Theodoros B XII 11 (Radermacher). Theodoros von Byzanz wird auch von Platon (*Phaidros* 266e) unter den Autoren rhetorischer Handbücher erwähnt; Theodoros wirkte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen. Aristoteles schreibt ihm in III 13, 1414b13, eine verfeinerte Untergliederung der Redeteile zu. Dass er ihn überhaupt oder aufgrund dieser Art von Leistung zur Kennzeichnung eines Einschnitts in der Entwicklung der Redekunst hervorhebt, ist dennoch etwas überraschend. Daher ist die Deutung dieser Stelle durch Cope/Sandys (II 296) (bei unverändertem griechischen Text) immerhin bedenkenswert: ihnen zufolge meint die Stelle ‚die gesamte frühere (Rede-) Kunst des Theodoros‘. Der Satz sei zu verstehen im Sinne von ‚ἡ πρότερον οὖσα/γεγραμμένη/πεποιημένη‘ wie „οἱ πρῶτον“ in III 1, 1404a34. Demnach müsste für Aristoteles ein Unterschied zwischen einer früheren und einer elaborierteren Version von Theodoros' Redekunst selbstverständlich gewesen sein. Dies könnte sich, in einer früheren und einer späteren Edition von dessen Handbuch niedergeschlagen haben. Vgl. zu Theodoros auch Blass (ND 1979, I 259–262).

1400b16–1400b25 Topos Nr. 28 Bedeutung des Namens.
Wenn eine bestimmte Person den Namen N hat, und das Wort ‚N‘ M bedeutet, dann ist M ein kennzeichnendes Merkmal dieser Person.

b16–17 „wie zum Beispiel Sophokles (sagt:) ...“: Zitat aus Sophokles, Fragment 658 (Pearson). Das Zitat scheint aus dem verlorenen Stück *Tyro* zu stammen.

b17 „Σιδηρώ“: „‚Σίδηρος‘ bedeutet ‚Eisen, Stahl‘ und wird verschiedentlich als Sinnbild für Härte, Gefühllosigkeit verwendet. **A** überliefert eine Dativform, die auch Ross übernimmt: „σιδήρῳ“. Anonymos (CAG 146, 27 f.) zitiert den unserer Stelle vorausgehenden Vers, durch den dieser Dativ damit erklärt wird, dass das Wort als Objekt zu „κεχρημένη“ gebraucht wird.

b17 „meinte den Namen so (φρονοῦσα)“: Die älteren Editionen lesen „φοροῦσα“ bzw. oder „φέρουσα“ (letzteres: Anonymos, CAG 146, 28), Kassel allein liest nach **Γ** „φρονοῦσα“; vgl. dazu Kassel (1971, 143).

b17–18 „auch (ein Beispiel ist), wie man für gewöhnlich in den Lobgesängen ...“: Die einzige in der Literatur verfügbare Erklärung ist die von Stephanos: Der Göttervater Zeus hat seinen Namen, weil er die Ursache unseres Lebens (ζωῆς/*zoês*) ist.

b18–19 „auch (ein Beispiel ist), wie Konon den Thrasyboulos ...“: Zu Konon vgl. die Anm. zu 1399a4–6. Der etymologische Schluss macht auf die Bestandteile „θρασύς = θαρσαλέος (mutig)“ und „βουλή (Rat, Ratschlag)“ des Namens ‚Thrasyboulos' aufmerksam.

b19–20 „und wie Herodikos zu Thrasymachos“: Vgl. Thrasymachos, Fragment 85 A 6 (Diels/Kranz). Zu Herodikos vgl. die Anm. I 5, 1361b5. Herodikos benutzt

für seine etymologischen Schlüsse bei dem Namen ‚Thrasymachos' die Bestandteile „θρασύς = θαρσαλέος (mutig)" und „μάχη (Kampf, Schlacht, Streit)".

b20–21 „... Polos ...": Bei ‚Polos' benutzt Herodikos den Zusammenhang zu „πῶλος/*pôlos* (Fohlen, metaph.: junger Mann)". Eine Anspielung auf die angenommene Herkunft des Namens ‚Polos' findet sich auch bei Platon, *Gorgias* 463e.

b21–22 „... Drakon ...": Den Namen ‚Drakon' deutet Herodikos durch „δράκων/*drakôn* (Drache, Schlange)". Auch Aristoteles weist auf die Härte von Drakons Strafgesetzen hin (vgl. *Politik* II 12, 1274b15 ff.).

b22–24 „Auch (ein Beispiel ist), wie die Hekabe des Euripides ...": Zitat aus Euripides, *Troerinnen* 990. Das Beispiel beruht auf dem Gleichklang von ‚Aphrodite' und ‚ἀφροσύνη/*aphrosynê*' (Unvernunft).

b24–25 „Auch (ein Beispiel ist) wie Chairemon (sagte) ...": Zitat aus Chairemon, 71 F 4 (Nauck/Snell). Zu Chairemon vgl. auch unten III 12, 1413b13; Aristoteles zitiert Chairemon auch in *Poet.* 1447b21 und 1460a2. Pentheus ist einer der mythischen Könige von Theben, Sohn der Kadmostochter Agauê; sein „künftiges Unglück" ist, dass er von seiner Mutter und seinen Tanten zerrissen werden wird, weil die ihn im göttlich verhängten Wahnsinn für ein wildes Tier halten (vgl. Euripides, *Die Bakchen*). Der vorliegende Schluss aus dem Namen benutzt die Herkunft von „πένθος/*penthos* (Unglück)".

1400b25–1400b33 Widerlegende und beweisende Enthymeme.
Die Unterscheidung zwischen beweisenden und widerlegenden Enthymemen wurde in Kap. II 22, 1397a2 ff. eingeführt.

b27–28 „nebeneinander gestellt aber" ...: vgl. dazu auch III 2, 1405a12 f.: „weil nebeneinander gestellt, die Gegensätze am meisten offensichtlich sind." Vgl. außerdem III 17, 1418b1–4: „Von den Enthymemen kommen die widerlegenden besser an als die beweisenden, weil das, was eine Widerlegung bewirkt, offensichtlicher zeigt, dass es deduziert ist; denn nebeneinander gestellt, werden die Gegensätze besser erkannt."

Die Wirkung der antithetischen Anordnung gehört thematisch ins dritte Buch, wo die antithetische Formulierung im Zusammenhang mit Grundbegriffen der sprachlichen Form (λέξις) eingeführt und auch bei der Behandlung der Redeteile benutzt wird. Insbesondere die Kombination der Kürze mit der Antithese geht auf eine Überlegung des dritten Buches zurück; vgl. dazu III 11, 1412b21–23: „... aber je mehr es ⟨in⟩ weniger Worten und entgegengesetzt gesagt wird, um so besser kommt es an. Der Grund aber ist, dass das Lernen durch das Entgegengesetzt-Sein eher, durch das In-wenigen-Worten-Sagen schneller zustande kommt." Daraus ergibt sich ein weiterer Hinweis darauf, dass das vorliegende Kapitel (in der überlieferten Form) nicht im Zusammenhang mit dem Kern von Buch I & II, sondern nach der Abfassung von Buch III entstanden sein könnte (vgl. dazu in der Einleitung Kap. I, Abs. 3: „Datierung und Einheit der Schrift").

b29–30 „erregen am meisten solche Beifall": Vgl. dazu die Anm. zu 1356b23 f.

Kapitel 24

Das Kapitel behandelt die Topen zur Bildung nur scheinbarer Enthymeme. Vgl. zur Form dieser Topen die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.1, besonders 3.1.2.

Inhalt: Über wirkliche und nur vorgetäuschte Deduktionen (1400b34–37). – Topos Nr. 1: Kurze Aussage wird als schlüssiges Argument dargestellt (1400b37–1401a13). – Topos Nr. 2: Aus der Homonymie (1401a13–25). – Topos Nr. 3: Aus der Verbindung von Getrenntem und der Trennung von Verbundenem (1401a25–b3). – Topos Nr. 4: Aus der Übertreibung bei unbewiesener Sachlage (1401b3–9). – Topos Nr. 5: Aus dem Zeichen (1401b9–14). – Topos Nr. 6: Aus dem Akzidens (1401b14–19). – Topos Nr. 7: Schluss von der Konsequenz auf das, wovon sie üblicherweise die Konsequenz ist. (1401b20–29). – Topos Nr. 8: Aus der Verwechslung von Ursache und Nicht-Ursache (1401b29–34). Topos Nr. 9: Aus der Unterdrückung des Wann und Wie (1401b34–1402a3). – Topos Nr. 10: Aus der Verwechslung von Behauptungen, die schlechthin, und solchen, die nicht schlechthin gemacht werden (1402a3–28).

Anmerkungen

1400b34–1400b37 Wirkliche und nur vorgetäuschte Enthymeme. So wie es den Unterschied zwischen wirklichen und nur scheinbaren Deduktionen gibt, so gibt es auch den Unterschied zwischen wirklichen und nur scheinbaren Enthymemen.

(1.) *Analogie zur Rolle der Eristik für die Dialektik:* Eine entsprechende Unterscheidung liegt der Aussonderung der Eristik als eines besonderen Bereichs der Dialektik zugrunde; vgl. *Topik* I 1, 100b23–101a4: „Eristisch heißt dagegen eine Deduktion, die von Meinungen ausgeht, die anerkannt zu sein scheinen, es aber nicht sind, und eine, die aus wirklich oder scheinbar anerkannten Meinungen nur scheinbar ihre Deduktionen bildet. Denn nicht alles, was anerkannt zu sein scheint, ist auch anerkannt. Bei keiner der genannten anerkannten Meinungen ist die Scheinhaftigkeit nämlich ganz offensichtlich, wie es bei den Ausgangspunkten der eristischen Argumente der Fall ist. Für die, die auch nur ein klein wenig den Überblick behalten können, zeigt sich nämlich augenblicklich und in den meisten Fällen die Natur des Fehlers ganz deutlich. Die erste der genannten eristischen Deduktionen darf noch ‚Deduktion' heißen, die andere darf zwar ‚eristische' Deduktion heißen, aber nicht ‚Deduktion', da sie nur zu deduzieren scheint, aber nicht wirklich deduziert."

Ebenso *Sophistische Widerlegungen* 1, 164a23f. und 165a3f.: „Dass also die einen Deduktionen sind, die anderen aber nicht, obwohl sie welche zu sein scheinen, ist klar ... Die anderen (die Schein-Deduktionen) leisten dies (was die Deduktion ihrer Definition nach leistet) aber nicht, sondern scheinen es nur aus vielerlei Gründen zu leisten."

Die Unterscheidung der *Topik*, wonach es einerseits scheinbare Deduktionen und andererseits Deduktionen aus scheinbar anerkannten Prämissen gibt, wird in *Rhet.* II 24 nicht wieder aufgegriffen, so dass es hierin um nur scheinbare Deduk-

tionen im engeren Sinn geht, also um solche, die einen Schluss vortäuschen, wo tatsächlich kein Schluss zustande kommt.

(2.) *Welcher Unterschied besteht zwischen echten und nur scheinbaren Enthymemen?* In der neueren Forschungsliteratur taucht immer wieder die Frage auf, inwieweit Aristoteles überhaupt daran liegt, einen deutlichen Unterschied zwischen echten und nur vermeintlichen Enthymemen aufrechtzuerhalten. Vgl. etwa Garver (1994a, 163): „Considered purely logically, all rhetorical arguments are invalid; among invalid arguments it is hard to find a further distinction between real and apparent enthymemes." Wenn der Unterschied zwischen echtem und scheinbarem Enthymem wegfällt, dann hätte das erhebliche Konsequenzen für die allgemeine Einschätzung der rhetorischen Argumentation. Geht es letztendlich nur darum, *irgendwelche* Zusammenhänge zu den Ansichten der Zuhörer herzustellen? Ist alles möglich, was überzeugt? Oder verfolgt alle Argumentation nur das Ziel, den Redner als glaubhaft hinzustellen? Vgl. wieder Garver (a.a.O., 146) „Argument will persuade to the extent that it makes us believe and trust the speaker. Reason does and should persuade as it serves character and trust" Wörner (1990, 339ff.), der hinsichtlich des Enthymems eine ähnliche Position vertritt wie Burnyeat (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs. 6), versucht eine inkonsequente Unterscheidung zwischen echtem und vermeintlichem Enthymem nachzuweisen und damit wiederum seine nicht-deduktivistische Interpretation des Enthymems zu erhärten. Diese hatte er außerdem anhand der Definition des Enthymems in I 2 zu begründen versucht, was nicht unplausibel, aber auch nicht zwingend ist (vgl. die Anm. (3.) zu 1356b10–26); ob man jedoch wegen der besonderen Art der Prämissen Abstriche vom deduktiven Charakter der Enthymeme vornimmt oder ob man die prinzipielle Trennung zwischen echten und vorgetäuschten Enthymemen aufgibt, macht einen für das allgemeine Bild einer Rhetorik nicht unerheblichen Unterschied aus. Daher fragt sich, ungeachtet der Einlösbarkeit einer solchen These, ob Wörners Strategie, beides miteinander zu vermischen, sehr glücklich gewählt ist.

Dass Aristoteles ein klares Kriterium für die Unterscheidung von echten und nur vermeintlichen Enthymemen kennt, wird aus folgenden Beispielen deutlich: Bei Topos Nr. 4, dem der Übertreibung (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1401b3–9), stellt man, ohne die Tat selbst bewiesen zu haben, die entsprechende Tat amplifizierend dar, so dass, wenn der Angeklagte selbst dies tut, der Eindruck entsteht, er habe die Tat nicht begangen, bzw. er habe die Tat begangen, wenn es der Ankläger tut. Aristoteles sagt dazu in Zeile b7–9: „Folglich ist es kein Enthymem; denn der Hörer zieht den falschen Schluss, dass der Betreffende es getan oder nicht getan hat, obwohl es nicht bewiesen ist". Ebenso bei Topos Nr. 7, dem der vorgetäuschten Konsequenz (1401b20–29): Als Beispiel wird der Schluss angeführt, jemand, der sich herausputze und nachts herumtreibe, sei deshalb ein Ehebrecher, „denn diese sind von solcher Art". Weil Ehebrecher von solcher Art sind, wird der Hörer veranlasst zu schließen, dass jeder, der von solcher Art ist, ein Ehebrecher ist. Aristoteles sagt dazu an anderer Stelle: „Weil nämlich, wenn das eine ist, notwendig das andere ist, glaubt man auch, dass wenn dieses ist, notwendig jenes ist ... Weil die Erde durch den Regen nass wird, glauben wir, dass es, wenn sie nass ist, geregnet hat." (*Soph. el.* 5, 167b2–8) Der Zuhörer wird jeweils dazu gebracht, etwas als er-

wiesen anzusehen, was in der Tat gar nicht erwiesen wurde; zu einem nur scheinbaren Enthymem gehört daher wesentlich ein spezifischer Täuschungsgrund, der dies ermöglicht. Auf diesen Täuschungsgrund weist Aristoteles hin, wenn er in *Soph. el.* 165a3f. sagt, die eristischen Schlüsse scheinen das, was die Deduktion leistet, *aus vielerlei Gründen* zu leisten. – Ein Test für die Unterscheidung von ‚echten' Enthymemen und nur scheinbaren Enthymemen ist deshalb der: Wer dazu bewegt werden konnte, ein nur scheinbares Enthymem anzuerkennen, der wird (wenn er sich rational verhält) diese Zustimmung zurückziehen, sobald er über den Täuschungsgrund aufgeklärt wurde. Wer dagegen ein nicht-notwendiges (echtes) Zeichen-Enthymem anerkannt hat, der wird das Argument auch dann noch akzeptieren, wenn er darüber aufgeklärt wird, dass die Konklusion nicht notwendig zustande kam, denn im Unterschied zum Rezipienten des nur vermeintlichen Enthymems wurde seine Zustimmung nicht durch Täuschung über den Beweisgrund erschlichen.

Wie steht es nun um die vermeintliche Annäherung von echten und nur scheinbaren Enthymemen? Als Hinweise für die Überschneidung von beidem wurde in der Literatur besonders der Topos Nr. 8 angeführt; die Diskussion in 1401b29–34 zeigt jedoch, dass die vermeintliche Annäherung auf einer falschen Rekonstruktion des dort behandelten Arguments beruht. Komplexer ist die Beurteilung des Zeichen-Enthymems (Topos Nr. 5). Einerseits betont Aristoteles wiederholt, dass auch aus nicht-notwendigen Zeichen Enthymeme, wenn auch, wie er ausdrücklich sagt, nicht-deduktive Enthymeme, gebildet werden. Andererseits listet er das Zeichen (σημεῖον) unter den Topen für die nur vermeintlichen Enthymeme auf. Da die Diskussion zu Abschnitt 1401b9–14 jedoch zeigt, dass auch hier der Unterschied zwischen echten und nur vermeintlichen Enthymemen aufrecht erhalten werden kann, scheitert der Versuch, durch das Zeichen-Enthymem eine Brücke zwischen echten und nur vermeintlichen Enthymemen zu bauen. Und allgemein scheitert damit auch der Versuch, den Unterschied zwischen echten und nur vermeintlichen Enthymemen in Frage zu stellen.

(3.) *Widerspricht die Berücksichtigung nur scheinbarer Enthymeme dem Projekt einer sachbezogenen Rhetorik?* Die Rhetorik als Kunst ist sowohl für das wirklich als auch für das nur scheinbar Überzeugende zuständig; vgl. dazu Anm. (3.) zu 1355b7–21. Einschlägig ist daher die Rechtfertigung, die Aristoteles auch für die Auseinandersetzung mit der Eristik bzw. mit den sophistischen Scheinschlüssen gibt; vgl. *Soph. el.* 1, 165a24–27: „Es ist aber ... die Aufgabe des Wissenden in jedem Bereich, selbst Fehler zu vermeiden in dem, was er weiß, und die Fehler, die ein anderer begeht, aufdecken zu können." Abgesehen davon, ist der Anspruch der Aristotelischen *Rhetorik* nicht der, immer und in allen Einzelfällen sachbezogen und wahrheitsgemäß vorzugehen, sondern lediglich der, *grundsätzlich* und *im Allgemeinen* sachbezogen zu sein. Die Berücksichtigung der nur scheinbaren Schlüsse liegt außerdem in der Konsequenz der Bestimmung der verschiedenen Überzeugungsmittel, denn hinsichtlich der Sache oder der Argumente über die Sache ist man überzeugt, wenn man *meint*, dass etwas bewiesen sei, und diese Bestimmung vom Effekt der Argumente her schließt die nur scheinbaren Argumente, die aber denselben Effekt haben, nicht grundsätzlich aus. Vgl. dazu auch in der 2. Nachbem. zu Kap. I 1 den Abschnitt 4.

1400b37–1401a13 Topos Nr. 1: Kurze Aussage wird als schlüssiges Argument dargestellt.

(1.) Hier werden zwei Weisen angegeben, um eine Deduktion vorzutäuschen: Erstens erweckt man den Eindruck, etwas deduziert zu haben dadurch, dass man Ausdrücke der Folgerung gebraucht, wie ‚also', ‚notwendig', zweitens erreicht man in der Rhetorik diesen Eindruck dadurch, dass man die besondere sprachliche Form des Enthymems nachahmt, insofern dieses gedrängt oder in Gegensätzen formuliert wird. – Dieser Hinweis auf die gegensätzliche Formulierung des Enthymems, die in der außer-aristotelischen Rhetorik, wie etwa in der *Rhetorik für Alexander* eine erhebliche Rolle, bei Aristoteles aber so gut wie keine Rolle spielt, weist darauf hin, dass Aristoteles hier nicht primär an seinen eigenen Enthymembegriff denkt; der Topos spielt daher bei der zweiten genannten Technik mit der Erwartung der Zuhörer, solche Formulierungen vorgelegt zu bekommen, die in der Rhetorik üblich sind und die üblicherweise einen Schluss oder ein Argument enthalten.

(2.) Mit der Formulierung, dass solche Schlüsse durch die sprachliche Form zustande kommen (παρὰ τὴν λέξιν) scheint Aristoteles auf das zentrale Kriterium für die Systematik der sophistischen Schlüsse in *Soph. el.* anzuspielen, insofern nach *Soph. el.* 4 und 5 die scheinbaren Schlüsse entweder auf der sprachlichen Form beruhen (παρὰ τὴν λέξιν/fallaciae dictionis) oder von der sprachlichen Form unabhängig sind (ἔξω τῆς λέξεως/extra dictionem); vgl. 165b23 ff. Allerdings handelt es sich dabei in *Soph. el.* um einen Gattungsbegriff, unter den sechs verschiedenartige Scheinschlüsse fallen, während hier nur die ersten beiden Topen mit dieser Kategorie in Verbindung gebracht werden; dem vorliegenden Topos, für den außer dem Gattungsbegriff kein weiterer Titel geprägt wird, entspricht in *Soph. el.* ein Topos mit dem Titel ‚σχῆμα λέξεως'; vgl. 165b27. – Überhaupt werden die in *Soph. el.* dargebotenen Möglichkeiten der Fehlschlüsse in II 24 nur zu einem kleinen Teil genutzt. Eine explizite Einteilung der Topen nach dem Kriterium, ob sie in der sprachlichen Form begründet sind oder ob sie unabhängig von der sprachlichen Form zustande kommen, wird nicht vorgenommen; an diese Einteilung fühlt man sich lediglich dadurch erinnert, dass die Topen Nr. 1–4 solche sind, die auf der sprachlichen Form beruhen (Nr. 1–3 haben Entsprechungen in *Soph. el.*), während die folgenden Topen von der sprachlichen Form unabhängig scheinen.

a2 „wie … in der Dialektik": Vgl. *Sophistische Widerlegungen* 15, 174b8–11: „Ein starker Schein, widerlegt worden zu sein, wird oftmals durch den im höchsten Maße sophistischen Trick des Fragenden hergestellt, wenn er, ohne etwas deduziert zu haben, anstatt den abschließenden Satz wie eine Frage vorzulegen, ihn als eine Schlussfolgerung hinstellt, so als hätte er ihn deduziert: ‚Folglich ist das und das nicht der Fall'."

a9–11 „dass der Betreffende die und die gerettet …": Vgl. Isokrates, oratio 9, 65–69.

1401a13–1401a25 Topos Nr. 2: Aus der Homonymie.

(1.) ‚Homonymie (Mehrdeutigkeit)' liegt dann vor, wenn ein einziger sprach-

licher Ausdruck Dinge mit verschiedenen Wesensdefinitionen bezeichnet (vgl. *Cat.* 1, 1a1f.). Die Scheinschlüsse aus der Homonymie werden in *Soph. el.* 4, 165b30–166a6 unter den ‚fallaciae dictionis' (vgl. Anm. (2.) zu 1400b37–1401a13) behandelt; dort wird an verschiedenen Beispielen gezeigt, inwiefern jeweils zwei Bedeutungen vorliegen, wobei der Schluss zwar nur in einer der beiden Bedeutungen zustande kommt, die Täuschung aber dadurch entsteht, dass der Adressat (auch) die Bedeutung unterstellt, in der der entsprechende Schluss nicht zustande kommt. Eine solche Analyse wird hier nur beim letzten Beispiel (‚der Rede wert sein') gegeben. Das erste Beispiel (Maus – Mysterien) stellt genau genommen, einen Fehlschluss aus der falschen Etymologie dar; um eine Homonymie handelt es sich, weil vorausgesetzt wird, dass der Bestandteil ‚μυσ' in ‚Maus (μύς)' und in ‚Mysterien (μυστήρια)' Unterschiedliches bezeichnet. Das zweite Beispiel (Hund: Haustier und Sternbild) ist aus moderner Sicht etwas überraschend, wenn man annimmt, dass der Hund am Himmel nach dem vierbeinigen Lebewesen benannt ist. Nach der Aristotelischen Definition handelt es sich aber um einen klaren Fall von Homonymie, weil das Sternbild eine andere Wesensdefinition hat als das vierbeinige Haustier. Das zweite Hunde-Beispiel (‚ehrenhaft, ein Hund zu sein') wird von Stephanos zutreffend erklärt: Die Mehrdeutigkeit besteht zwischen ‚Hund' als Bezeichnung eines Tiers und ‚Hund' als Bezeichnung für einen kynischen Philosophen (vgl. die Anm. zu 1411a24f.). Das vierte Beispiel beruht auf der Mehrdeutigkeit von ‚κοινός' (‚gemein, gemeinsam, gesellig' und ‚Genosse, Gefährte').

(2.) Weil dieser Topos als ‚ein Teil' der auf der sprachlichen Form beruhenden Scheinschlüsse eingeführt wird, behandeln ihn manche Übersetzer und Kommentatoren nicht als eigenständigen Topos. Das ist deshalb unberechtigt, weil sich die Formulierung ‚ein Teil' nur darauf bezieht, dass dieser Topos ein Teil der Scheinschlüsse aus der sprachlichen Form darstellt. Nicht gemeint ist, dass der Topos ein Teil des vorausgegangenen Topos ist. Für etwas Verwirrung sorgt der Umstand, dass die Formulierung ‚auf der sprachlichen Form beruhend' zugleich (wie in *Soph. el.*) als Gattungsbegriff für mehrere Topen und als Artbegriff zur Bezeichnung des Topos Nr. 1 benutzt wird.

a13–15 „dass die Maus (μύς) ehrbar sei“: Vgl. Polykrates, Fragment 9 (Sauppe). Vgl. zu Polykrates die Anm. zu 1397b20–23. Das Zitat passt zur Nachricht über scherzhafte Lobreden, die Polykrates u.a. auch über Mäuse verfasst haben soll.

a17–18 „Du Glücklicher, den die Olympier ...“: Zitat aus Pindar, Fragment 62 (Snell).

a21 „Genosse Hermes (κοινὸς Ἑρμῆς)“: Die Formulierung ist offenbar sprichwörtlich; vgl. Menander, *Epitrepontes* 284 (Sandbach).

1401a25–1401b3 Topos Nr. 3: aus der Verbindung von Getrenntem und der Trennung von Verbundenem

Scheinschlüsse aus der Verbindung von Getrenntem und der Trennung von Verbundenem behandelt Aristoteles in *Soph. el.* getrennt in 166a23–32 und 166a33–38. Nach den dort gegebenen Beispielen liegt ein Scheinschluss durch die Verbindung von Getrenntem dann vor, wenn man argumentiert: ‚Der Sitzende geht, denn ist richtig zu sagen, dass er sitzt, und richtig zu sagen, dass er geht'. Man könnte hier

einwenden, es gehe nur darum, dass nicht angegeben wird, *wann* der Betreffende sitzt und *wann* er geht; eine gewisse Überschneidung zu den Topen der Auslassung (von solchen Qualifikationen) räumt Aristoteles am Ende des Abschnitts auch selbst ein, die allgemeine Pointe bei dieser Beschreibung des Scheinschlusses scheint aber die zu sein, dass, wenn es von zwei Dingen richtig ist, sie getrennt zu behaupten, der Eindruck einsteht, es sei auch richtig, sie gemeinsam zu behaupten. Dieses allgemeine Schema lässt sich dann auf ganz heterogene Fälle anwenden; im vorliegenden Abschnitt der *Rhet.* wird das Schema klar durch die ‚Triëre im Peiraios' bestätigt: es ist richtig zu sagen ‚ich kenne die Triëren' und ‚ich kenne den Peiraios', also ist es auch richtig, die Verbindung von beidem zu behaupten: ‚ich kenne die Triëren im Peiraios', d.h. ‚ich weiß, dass die Triëren im Peiraios sind'. Wie gesagt, können dabei durch ‚Trennung' ganz unterschiedliche Verhältnisse ausgedrückt sein. Ein weiterer Fall für die Verbindung von Getrenntem ist in dem Tyrannenbeispiel gegeben: ‚ich habe Tyrann_1 gestürzt, ich habe Tyrann_2 gestürzt, ... ich habe Tyrann_{30} gestürzt, deshalb habe ich *die* dreißig Tyrannen gestürzt'.

Ein Beispiel für die Trennung von Verbundenem wäre nach *Soph. el.* dies: Weil ‚fünf gleich zwei und drei ist', ist ‚fünf gleich zwei' und ist ‚fünf gleich drei'. Oder, weil ‚das Größere gleich viel und noch etwas dazu ist', ist ‚das Größere gleich viel'. Demnach handelt es sich beim *Rhet.*-Beispiel von dem gesundheitsschädlichen Doppelten ebenfalls um eine Trennung von Verbundenem: ‚Weil die doppelte Dosis gesundheitsschädlich ist, ist auch jede der beiden einfachen Dosen für sich genommen gesundheitsschädlich'; d.h. das der doppelten Dosis zugesprochene Prädikat wird jeder der beiden Einzeldosen getrennt zugesprochen.

a34–35 „der Ausspruch des Polykrates": Vgl. Polykrates, Fragment 5 (Sauppe). Vgl. zu Polykrates die Anm. zu 1397b20–23.

a37 „Gerecht ist, welche ihren Gatten getötet hat, ...": Vgl. Theodektes 72 F 5 (Snell). Der *Orest* ist eine der Tragödien des Theodektes; zu diesem vgl. Blass (ND 1979, II 441–447) und in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

1401b3–1401b9 Topos Nr. 4: Aus der Übertreibung bei unbewiesener Sachlage.

Weil die Steigerung eines Sachverhaltes voraussetzt, dass ein bestimmter Sachverhalt gegeben ist, zieht der Hörer den Fehlschluss, dass, weil sich der Redner bereits mit der Steigerung befasst, der Sachverhalt selbst schon bewiesen sei. Insofern ist diese Vorgehensweise mit Topos Nr. 1 verwandt. Aristoteles' Bemerkung, dass dies sowohl für den Angeklagten wie auch für den Ankläger möglich sei, verdeckt eine gewisse Asymmetrie; man müsste wohl sagen: Wenn der Angeklagte die ihm vorgeworfene Tat steigert, dann schließt der Zuhörer, dass der Verdacht bereits widerlegt sei, weil niemand die Bedeutung einer Tat hervorhebt, derer er schuldig ist.

1401b9–1401b14 Topos Nr. 5: Aus dem Zeichen.

Mit diesem Topos beginnen solche Anleitungen für Scheinschlüsse, die nach der Systematik von *Soph. el.* nicht auf der sprachlichen Form beruhen (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1400b37–1401a13). Der Scheinschluss aus dem Zeichen wird auch in *Soph. el.* 5 kurz bei den Fehlschüssen aus den Folgen gestreift (vgl. 167b8ff.). Dass Aristoteles das Zeichen-Enthymem als eine Weise des Scheinschlusses anführt, ist deshalb von besonderem Interesse, weil er bei der Behandlung des Zeichen-Enthy-

mems in II 2 und II 25 nicht erkennen lässt, dass es sich dabei um kein wirkliches Enthymem handeln würde. Diese Unklarheit in der Zuordnung der Zeichenschlüsse werten wiederum einige Interpreten als Anhaltspunkt dafür, dass Aristoteles nicht an einer konsequenten Unterscheidung zwischen echten und nur vermeintlichen Enthymemen interessiert ist: z.B. Wörner (1990, 344ff.), Garver (1994a, 163); zur Problematik im Allgemeinen vgl. die Anm. (2.) zu 1400b34–37).

Da Aristoteles ganz freimütig einräumt, dass nicht-notwendige Zeichen überhaupt keine gültigen Deduktionen bilden, wird man auf den ersten Blick folgern, dass Aristoteles genau diese nicht-notwendigen Zeichen meint, wenn er im vorliegenden Kapitel das Zeichen als Topos für nur scheinbare Schlüsse anführt. Hat man diesen Schritt getan, steht man vor folgender Alternative: *Entweder* man sieht das wahre Wesen des nicht-zwingenden Zeichens darin, Bestandteil eines nur scheinbaren, aber den Zuhörer täuschenden Enthymems zu sein; dann kann man aber immer noch nicht erklären, warum Aristoteles das Zeichen auch als Mittel zur Bildung offenbar gültiger (wenn auch nicht deduktiv gültiger) Enthymeme anführt. *Oder* man nimmt Letzteres ernst und schließt, dass Aristoteles den Ausdruck ‚Enthymem' hier „in einem Sinn verwendet, welcher echte Enthymeme und Scheinenthymeme umfasst" (so Wörner (a.a.O., 347)), was tendenziell tatsächlich auf die Nivellierung des Unterschieds von echten und nur scheinbaren Enthymemen hinauslaufen würde. Tatsächlich aber gehen beide Möglichkeiten fehl, weil schon der erste Schritt, die Gleichsetzung der nicht-zwingenden Zeichen mit dem Topos Nr. 5 des vorliegenden Kapitels falsch war: Als Beispiel für ein Zeichen, aus dem ein nur scheinbarer, den Hörer täuschender Syllogismus wird, führt Aristoteles hier an, dass man als Zeichen dafür, dass Dionysios ein Dieb sei, sagt, er sei ein übler Kerl. Bis hierhin könnte man meinen, es gehe tatsächlich um dasselbe nicht-zwingende Zeichen, das auch zu echten Enthymemen führen kann, dann aber erläutert Aristoteles: „... denn nicht jeder üble Kerl ist ein Dieb, wohl aber jeder Dieb ein übler Kerl". Die spezifische Täuschung, die – wie wir sagten – für jedes nur scheinbare Enthymem erforderlich ist, erfolgt daher nach dem Schema „weil nämlich, wenn das eine ist, notwendig das andere ist, glaubt man auch, dass wenn dieses ist, notwendig jenes ist" (*Soph. el.* 5, 167b2f.). Der Hörer, der dieser Verwechslung erliegt, wird also im Grunde dazu veranlasst, ein nicht-zwingendes Zeichen für zwingend zu halten und somit eine Sache für bewiesen zu halten, die gar nicht bewiesen wurde. Dagegen bedarf das nicht-zwingende Zeichen, wenn es zur Bildung echter Enthymeme gebraucht wird, keineswegs dieses Täuschungseffektes, denn dass z.B. eine Frau blass ist, kann unter Umständen ein gutes Zeichen dafür sein, dass sie schwanger ist, wofür der Hörer keineswegs zur Annahme des falschen Satzes gebracht werden muss, dass alle blassen Frauen schwanger sind. Ebenso kommt den Handlungen und Entscheidungen einer Person (gerade auch innerhalb der *Rhetorik*) eine wichtige Rolle als Zeichen für die Tugendhaftigkeit der betreffenden Person zu (vgl. I 9, 1367b26f.), weil tugendhafte Menschen tugendhafte Entscheidungen treffen. Es bedarf jedoch an keiner Stelle des Fehlschlusses, dass jemand tugendhaft sei, weil, wer auch immer eine tugendanaloge Entscheidung trifft, selbst tugendhaft sein müsse.

b10–12 „Die Liebhaber nützen den Städten ...": Zitat aus Platon, *Symposion* 182c.

1401b14–1401b19 Topos Nr. 6: Aus dem Akzidens.

Weil für den Achill das Nicht-Eingeladenwerden in einem besonderen Fall mit der ehrlosen Behandlung zusammenfiel (bzw. die ehrlose Behandlung in dem Nicht-Eingeladenwerden bestand), argumentiert man, dass auch allgemein oder in einem anderen Fall das Nicht-Eingeladenwerden eine ehrlose Behandlung darstellt. (Gilt entsprechend: ‚Weil die Tätigkeit der Mäuse in einem besonderen Fall mit der Hilfe zusammenfiel bzw. die Hilfe in der Tätigkeit der Mäuse bestand, argumentiert man, dass die Tätigkeit der Mäuse eine Hilfe darstellt'?). Dies lässt zwei unterschiedliche formale Wiedergaben zu: (i.) Weil zwei Prädikate koinzidentell auf ein einziges Subjekt zugetroffen haben, argumentiert man, dass wann immer das eine dieser beiden Prädikate vorliegt, auch das andere zutrifft. (ii.) Weil das akzidentelle Prädikat P, als es auf ein bestimmtes Subjekt zutraf, das Merkmal M zukam, kommt dem Prädikat P, wann immer es zutrifft, das Merkmal M zu. – Vgl. dazu *Soph. el.* 5, 166b28–36.

b15 „was Polykrates hinsichtlich der Mäuse sagt ...": Vgl. Polykrates, Fragment 8 (Sauppe). Vgl. zu Polykrates die Anm. zu 1397b20–23. Zu Polykrates' Lob der Mäuse vgl. die Anm. zu 1401a13–15.

b18 „Achill zürnte den Achaiern auf Tenedos ...": Vgl. Sophokles, *Σύνδειπνοι* (*Syndeipnoi*) (Pearson 199).

1401b20–1401b29 Topos Nr. 7: Schluss von der Konsequenz auf das, wovon sie üblicherweise die Konsequenz ist.

Hier wird vom Vorliegen der Konsequenz eines bestimmten Umstandes (im Sinne von ‚Umstände dieser Art implizieren immer Konsequenzen jener Art') auf das Vorliegen des Umstandes selbst geschlossen, der diese Konsequenz sonst impliziert; es handelt sich aber um einen Fehlschluss, weil die so genannte Konsequenz auch auftreten kann, ohne dass sie von einem solchen Umstand impliziert wurde: Weil es eine Konsequenz der Großgesinntheit ist, dass man sich vom Umgang mit der Menge zurückzieht, wird argumentiert, dass Alexandros großgesinnt sei, weil er sich zurückgezogen hat, usw. Weil es eine Konsequenz des Glücks ist, dass man singt und tanzt, wird argumentiert, dass die Bettler, die vor Tempeln singen und tanzen, glücklich seien. Logisch entspricht dies dem nicht-notwendigen Zeichen-Enthymem. Vgl. zu den Scheinschlüssen aus der Konsequenz auch *Soph. el.* 167b1–20.

b20–22 „wie es zum Beispiel im *Alexandros* (heißt) ...": Vgl. Polykrates, Fragment 16 (Sauppe). Zu vgl. Polykrates die Anm. zu 1397b20–23. Zu dessen Rede *Alexandros* vgl. die Anm. zu 1398a22–24.

1401b29–1401b34 Topos Nr. 8: Aus der Verwechslung von Ursache und Nicht-Ursache.

Um zu belegen, dass diese „Trennung zwischen einem echten und dem scheinbaren Aufweis in der ‚Rhetorik' nicht so eindeutig gesichert" ist, verweist Wörner (1990, 342–344) auf Sprutes (1981, 112) Analyse des vorliegenden Topos, der eine Ursache aus etwas macht, was gar keine Ursache ist; als Beispiel führt er an, dass man die Regierung des Demosthenes als Ursache aller Übel bezeichnet, weil nach

ihr der Krieg gekommen sei. Sprute entdeckt hier den korrekten Syllogismus: Politische Bemühungen, die zum Krieg führen, sind Ursache allen folgenden Übels, Demosthenes' Politik war eine Bemühung, die zum Krieg führte, Demosthenes' Politik war die Ursache allen nachfolgenden Übels. Falsch sei daher nicht der Schluss, sondern der Untersatz, der die zeitliche Sukzession zu einer kausalen Verbindung macht. Wörner sieht darin nun einen Hinweis, dass Aristoteles die Unterscheidung zwischen einem formal korrekten Schluss aus unzutreffenden Prämissen und einem Fehlschluss (die Aristoteles etwa in *Top.* I 1, 100b23 ff. trifft) nicht durchgehalten habe, da er einen korrekten Schluss unter die nur scheinbaren Enthymeme einreihe. Jedoch scheint diese Analyse die Intention des Textes zu verfehlen: Wie in jedem nur scheinbaren Schluss wird hier nämlich der Zuhörer dazu veranlasst, einen Schluss zu ziehen, der *so* gar nicht gezogen werden kann, und das ist in diesem Fall der Schluss von der zeitlichen Sukzession auf das Vorliegen eines Ursache-Folge-Verhältnisses. Der falsche Schluss hat die Form „A ist Ursache von B, weil B auf A folgte"; wie daraus hingegen ein richtiger Schluss gewonnen werden kann, ist keine Frage der Syllogistik, denn richtig würde der Schluss, wenn er in der Prämisse auf ein tatsächliches Kausalverhältnis verweisen würde. Auch für die Konklusion, etwas sei die Ursache von etwas anderem, gilt, dass sie nicht „aus den Prämissen folgt" (*Soph. el.* 6, 168a21–23), wenn in den Prämissen nur von einer zeitlichen Abfolge die Rede war. Es handelt sich daher um einen wirklichen Fehlschluss, denn mit der Konklusion gibt man vor, aus einer Prämisse zu schließen, die gar nicht vorhanden ist.

b32–34 „wie zum Beispiel Demades ...": Vgl. Demades, Fragment 3 (Sauppe). Demades (ca. 380–319 v. Chr.) tat sich als politischer Gegner des Demosthenes hervor; im Unterschied zu seinen Gegenspielern war er für seine improvisierten Reden bekannt.

b32–34 „die Politik des Demosthenes": Dabei dürfte es sich um den einzigen sicheren Hinweis in der *Rhetorik* auf den Redner Demosthenes handeln (die Erwähnungen eines Demosthenes in II 23, 1397b7–11, und III 4, 1407a5, meinen nach Ansicht der Kommentatoren nicht den Redner; vgl. die Anm. dazu). Der Vorwurf des Demades scheint auf Demosthenes' Konfrontationspolitik gegenüber den Makedoniern anzuspielen. Weil die hier angeführte Bemerkung keinen Zweifel daran lässt, dass der auf diese Konfrontation folgende Krieg ein Übel war, ist offenbar der Ausgang dieses Krieges, nämlich die Niederlage der Athener bei Chaironeia schon bekannt. Damit wäre mit dem Datum dieser Schlacht, 338 v. Chr., ein weiterer *terminus post quem* für die Kapitel II 23 und 24 gegeben.

1401b34–1402a3 Topos Nr. 9: Aus der Auslassung des Wann und Wie.

Sätze, die wahr sind, wenn sie durch eine Qualifikation des Zeitpunkts, der Art und Weise oder anderer Umstände eingeschränkt sind, können falsch werden, wenn man diese Einschränkung auslässt. Ein Scheinschluss entsteht dann, wenn mit einem Satz, der nur auf eine solche eingeschränkte Weise wahr ist, etwas begründet wird, was nur durch den entsprechenden uneingeschränkten Satz begründet werden könnte. Die hier angeführten Qualifikationen sind auch für den Satz vom Widerspruch wichtig, denn durch Auslassung einer erforderlichen Qualifika-

tion könnte der Eindruck entstehen, dass etwas zugleich der Fall und nicht der Fall ist; daher enthält die korrekte Formulierung des Satzes vom Widerspruch Leerstellen zur Spezifikation solcher Hinsichten: „denn es ist unmöglich, dass dasselbe demselben *in derselben Hinsicht* zugleich zukommt und nicht zukommt (*Met.* 1005b19f.). – Eine allgemeinere Formulierung dieser Art von Fehlschluss gibt Aristoteles in *Soph. el.* 166b37–167a20; dort unterscheidet er zwischen Behauptungen ‚schlechthin (ἁπλῶς)' und Behauptungen ‚in einer bestimmten Hinsicht (πῇ)'.

b35–a1 „wie zum Beispiel (das Argument), dass Alexandros": Vgl. Polykrates, Fragment 17 (Sauppe). Zu Polykrates vgl. die Anm. zu 1397b20–23. Zu dessen Rede *Alexandros* vgl. die Anm. zu 1398a22–24.

1402a3–1402a28 Topos Nr. 10: Aus der Verwechslung von Behauptungen, die schlechthin, und solchen, die nicht schlechthin gemacht werden.

Die Kommentatoren und Editoren schwanken in der Auffassung, ob hier ein neuer Topos angenommen werden soll oder ob hier nur ein Topos fortgesetzt wird. Richtig ist in jedem Fall, dass die Gegenüberstellung von eingeschränkten und nicht-eingeschränkten Aussagen (bzw. Aussagen ‚nicht schlechthin' (= eingeschränkt) und Aussagen ‚schlechthin' (= eingeschränkt)) die allgemeine Beschreibung darstellt, unter die auch der Topos Nr. 9 fällt: Eine Behauptung, die eingeschränkt oder in einer bestimmten Hinsicht gemacht wird, kann falsch werden, wenn man die Einschränkung aufhebt und den betreffenden Satz schlechthin behauptet; die für einen Scheinschluss erforderliche Täuschung entsteht dadurch, dass der Unterschied zwischen eingeschränkter und nicht eingeschränkter Behauptung unbemerkt bleibt. Vgl. dazu auch *Soph. el.* 166b37–167a20; anders als in *Soph. el.* interessiert Aristoteles im vorliegenden Abschnitt jedoch vor allem die Anwendung des allgemeinen Schemas auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse.

a3–5 „Wie ferner bei den eristischen Argumenten": Vgl. Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* 5, 166b37–167a4: „Die (Fehlschlüsse), die darauf beruhen, dass etwas schlechthin oder nur in irgendeiner Hinsicht, aber nicht in der Hauptsache ausgesagt wird, kommen zustande, wenn das nur für einen Teil Gesagte als schlechthin gesagt aufgefasst wird, wie zum Beispiel: Wenn das, was nicht ist, Gegenstand der Meinung ist, dann ist das Nicht-Seiende seiend; denn das ‚nicht etwas sein' und das ‚schlechthin nicht sein' sind nicht dasselbe."

a8 „in einer bestimmten Hinsicht wahrscheinlich": Die Unterscheidung von ‚schlechthin wahrscheinlich' und ‚in einer bestimmten Hinsicht wahrscheinlich' geht in die Richtung einer Unterscheidung zwischen statistischem und nicht-statistischem Wahrscheinlichkeitsbegriff; vgl. Weidemann (1987, 179).

a10–11 „Es mag vielleicht einer sagen … „: Zitat aus Agathon 39 F 9 (Snell).

a17 „die (ganze) Kunst des Korax": Vgl. Korax, B II 20 (Radermacher). Der Ausdruck „Kunst (τέχνη)" hat in diesem Zusammenhang eine gewisser Mehrdeutigkeit, weil zugleich die Abhandlung, die die Kunst des Korax enthält, gemeint sein kann; vgl. dazu die Anm. zu 1354a12. – Platons *Phaidros* schreibt die Beschäftigung mit Wahrscheinlichkeitsargumenten zwar nicht Korax, aber dem immer zusammen mit Korax als Begründer der Rhetorik genannten Teisias zu (vgl. *Phaidros*

372c-373d); vgl. auch unten, die Anm. zu 1402a18–19. Zu Korax vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4.

a18–19 „wenn ein körperlich schwacher Mensch der brutalen Misshandlung angeklagt ist ...": Eine entsprechende Argumentation wird von Platon als Beispiel für die Kunst des Teisias ausgeführt; vgl. *Phaidros* 273b: „Wenn ein Schwacher und zugleich Mutiger einen Starken und zugleich Feigen niederwirft, den Mantel oder etwas anderes stiehlt und vor Gericht geführt wird, dann muss keiner von beiden die Wahrheit sagen ... der erste muss zu beweisen versuchen, dass sie allein waren, und muss jene (Formel) gebrauchen: ‚Wie sollte ich mich als ein solcher (ein Schwächling) an einen solchen herangewagt haben?'"

a25 „die Behauptung des Protagoras": Vgl. Protagoras, 80 A 21 (Diels/Kranz); vgl. zu Protagoras die Anm. zu 1407b7.

Kapitel 25

Das Kapitel behandelt die Widerlegung oder Entkräftung (λύσις) des Enthymems.

Inhalt: Einwände und Gegendeduktionen (1402a30–31). Die Gegendeduktionen beruhen auf denselben Topen wie die Deduktionen (1402a32–34). Die Einwände werden aus vier Quellen formuliert (1402a34–37). Einwand vom Argument selbst her (1402a37–b4). Einwand vom Gegenteil her (1402b4–6). Einwand vom Ähnlichen her (1402b6–8). Einwand durch Autoritäten (1402b8–12). Die Einwände richten sich nach der Art des Enthymems. Enthymeme werden entweder aus dem Wahrscheinlichen oder aus dem Zeichen oder aus dem Beispiel oder aus dem zwingenden Indiz gebildet (1402b12–20). Einwand gegen ein aus dem Wahrscheinlichen gebildeten Enthymem (1402b21–1403a2). Einwand gegen ein Zeichen-Enthymem (1403a2–5). Einwand gegen ein Beispielenthymem (1403a5–10). Einwand gegen ein Enthymem, das aus einem zwingenden Indiz gebildet ist (1403a10–16).

Anmerkungen

1402a30–1402a31 Die Widerlegung des Enthymems ist auf zweierlei Weise möglich: Man kann entweder eine Gegendeduktion (ἀντισυλλογίζεσθαι), also eine Deduktion mit kontradiktorischer Konklusion, bilden, oder man bringt einen Einwand (ἔνστασις).

a30 „Widerlegung“: Die Widerlegung (λύσις) eines Schlusses wird in *Soph. el.* 18, 176b29f. definiert als „Nachweis der Ungültigkeit einer Deduktion (ἐμφάνισις ψευδοῦς συλλογισμοῦ)“.

1402a32–1402a34 Die entgegengesetzten Deduktionen werden aus denselben Topen gebildet, wie die Enthymeme selbst. Es handelt sich bei ihnen nämlich ebenfalls um Deduktionen aus Anerkanntem (ἔνδοξον).

Die Gegendeduktion beruht im Wesentlichen darauf, dass sie mit Prämissen arbeitet, die denen des zu widerlegenden Enthymems entgegengesetzt sind. Aristoteles weist hierzu eigens darauf hin, dass es im Bereich der Meinungen vieles gibt, was einander entgegengesetzt ist. Dass er dies so pauschal zugesteht, ist etwas zu freizügig, gemessen an der Unterscheidung von Topen bzw. Protasen, die unkontroverse Meinungen zum Ausdruck bringen, und solchen, die in strittigen Fällen dazu benutzt werden können, um für beide Seiten einer Sache zu argumentieren: Diese beiden Arten von Topen treffen in I 6, 1362b28ff. aufeinander, wo es an der entsprechenden Gelenkstelle des Textes heißt: „Dies also sind so ziemlich diejenigen Güter, über die Übereinstimmung herrscht. Bei den Fällen, über welche die Meinungen auseinandergehen, werden die Deduktionen aus den folgenden gebildet ...“. Nun scheint die vorliegende Behauptung über die entgegengesetzten Meinungen auf die Fälle, in denen Übereinstimmung herrscht, nicht gleichermaßen anwendbar. Andererseits lässt sich diese Behauptung auch mit Blick auf solche Fälle verteidigen: Auch wenn die Meinungen zwar nicht darüber auseinanderge-

hen, ob (beispielsweise) die Lust und Tugend zum glücklichen Leben gehören (so dass in diesen Punkten Übereinstimmung besteht), würde es bei einer erforderlichen Abwägung zwischen beidem – bei der Frage etwa, welchen Anteil beides am glücklichen Leben ausmacht – zu Meinungsdifferenzen kommen. – Es scheint, wie auch aus der Behandlung der *endoxa* (vgl. 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14) deutlich wird, für Aristoteles' Umgang mit den anerkannten Sätzen gerade typisch, dass er ihnen zugleich einen gewissen Wahrheitsgehalt zugestehen und einen Konflikt zwischen verschiedenen, in gewisser Weise wahren Sätzen in Kauf nehmen kann; denn es handelt sich erstens der Form nach nur um *prima-facie*-Aussagen, zweitens treffen solche Meinungen typischerweise nur einen Teil der Wahrheit, und drittens wird eine völlige Konsistenz innerhalb einer Menge von Sätzen, erst durch das Eingreifen des Philosophen hergestellt.

a32–33 „aus denselben Topen": Gemeint sind natürlich nicht nur die Topen aus II 23, wie Teßmer (1957, 142) unter Berufung auf Solmsen (1929, 28) falsch bemerkt. In Frage kommen sämtliche Topen aus I 4–15, II 19 usw.

1402a34–1402a37 Die Einwände (ἐνστάσεις) werden aus vier verschiedenen Quellen formuliert: (i.) vom Argument selbst, (ii.) vom Gegenteil, (iii.) vom Ähnlichen, (iv.) von dem, worüber schon Urteile gefällt wurden.

Die verschiedenen Quellen des Einwands werden in den nachfolgenden Abschnitten erläutert; vgl. zu (i.) 1402a37–b4, zu (ii.) 1402b4–6, zu (iii.) 1402b6–8, zu (iv.) 1402b8–12.

a35 „Einwände": Der Begriff des Einwands (ἔνστασις) wird hier entsprechend der *Soph. el.*-Definition von „Widerlegung (λύσις)" (oben zitiert in Anm. zu a30) gebraucht. Tatsächlich stellt die zweite Art der Widerlegung, die Gegendeduktion, im Vergleich mit dem Einwand einen nur indirekten Nachweis für die Ungültigkeit einer Deduktion dar, insofern sie nicht die Evidenzen der betreffenden Deduktion direkt angreift, sondern aus davon unabhängigen Quellen die Kontradiktion als wahr erweist.

a35 „wie auch in der *Topik*": Die Kommentatoren verweisen auf Aristoteles, *Topik* VIII 10, 161a1–10, wo zwar von vier Mitteln zur Verhinderung eines Schlusses die Rede ist, jedoch völlig andere Mittel genannt werden. Eine vergleichbare Vierteilung der Einwände gibt es in der *Topik* nicht. Übereinstimmungen bestehen dagegen zu einer Einteilung der Einwände in *An. pr.* II 26, 69b38–70a2. Maier (1900, II 1, 468, Fußn. 2) versucht einen Zusammenhang zu den vier in *Top.* I 10 genannten „Werkzeugen" zur Auffindung von Sätzen (προτάσεις) herzustellen: Abgesehen von dem Unterschied zwischen Einwänden und Protasen stimmen jedoch auch die vier Mittel, die an beiden Stellen genannt werden, nicht überein. – Teßmer (1957, 144f.) erschließt (eine ältere These von Gohlke (1944) wieder aufnehmend) aus der fehlenden Korrespondenz zur *Topik*, dass die *Topik*-Stelle, auf die hier Bezug genommen wird, in der uns erhaltenen Version durch eine spätere Überarbeitung ersetzt worden sein muss: Auf jenes frühere im Sinne der alten Dialektik verfasste Kapitel beziehe sich *Rhet.* II 25 und sei somit das einzige Zeugnis für die „Behandlung der λύσις in der Dialektik vor der Entdeckung des Syllogismos". Während Stellen wie diese tatsächlich Anlass zu der Vermutung geben, dass Aris-

toteles in der *Rhetorik* bisweilen auf eine frühere Bearbeitung der *Topik* hinweist, ist der von Teßmer konstruierte Unterschied zwischen einer vor- und einer nach-syllogistischen Behandlung des Einwandes abwegig, zumal die fragliche Stelle *Topik* VIII 10, 161a1–10 keine Spur von syllogistischem Inventar aufweist. Zwei weitere Schönheitsfehler kommen hinzu: Weil Teßmer – wie auch Solmsen – die Behandlung der Zeichen-Enthymeme im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels als nach-syllogistisch erweisen will, muss sie den Bruch innerhalb des Kapitels II 25 nachweisen. Außerdem wäre bei Teßmers Erklärung verwunderlich, warum gerade die *Erste Analytik* bei der Behandlung des Einwandes die einzige vor-syllogistische Behandlung desselben aus *Rhet.* II 25 wieder aufnehmen sollte. Passt der Text nicht zur Erklärung, muss eben der Text daran glauben: *An. pr.* II 26, 69b38–70a2, gehöre natürlich nicht in den Zusammenhang: vgl. Teßmer (a.a.O., Fußn. 1).

1402a37–1402b4 Einwand, der „vom Argument selbst" genommen ist; dies ist bei einem Argument mit allgemeiner, uneingeschränkter Konklusion auf zweierlei Weise möglich: erstens kann man einen allgemeinen Einwand vorbringen, so wie man gegen die Behauptung, Liebe (ἔρως) sei tugendhaft, den allgemeinen Einwand vorbringen könnte, dass jedes Bedürfnis ein Übel sei, (wobei man die Liebe offenbar als eine Art von Bedürfnis einstuft); zweitens kann man einen Einwand durch einen besonderen Fall formulieren, wie wenn man gegen die genannte Behauptung vorbringt, eine bestimmte Art der Liebe, hier: die kaunische, sei schlecht, so dass die ursprüngliche Aussage zumindest nicht allgemein und uneingeschränkt aufrechterhalten werden kann.

Zu widerlegen ist ein Satz der Form „S ist P" bzw. „S ist allgemein P".

Einwand vom Allgemeinen her: „G ist P′", wobei G eine Gattung von S und P′das zu P konträre Prädikat ist.

Einwand vom Besonderen her: „S_1 ist P′, wobei S_1 eine Art von S und P′ das zu P konträre Prädikat ist.

a37 „erotische Liebe": ἔρως im Unterschied zu φιλία.

b3 „kaunischen Liebe": Sprichwörtliche Formulierung für eine verbotene Liebe, die ihren Ursprung in der Erzählung über die Liebe der Zwillingskinder Byblis und Kaunos hat, vgl. Ovid, *Metamorphosen* 9, 454–665.

1402b4–1402b6 Einwand, der vom Gegenteil genommen ist; man zeigt, dass dasselbe auch vom Gegenteil gilt bzw. dass vom Gegenteil nicht das Gegenteil gilt, wie wenn man zum Beispiel auf die Behauptung, der gute Mann erweise allen Freunden Wohltaten, einwendet, dass der Schlechte ihnen auch kein Übel erweist.

Natürlich ist mit diesem Einwand nicht der Satz als solcher widerlegt. Was soll dann der Einwand? Zunächst ist klar, dass die Bedeutung des vorgebrachten Arguments relativiert ist, denn es scheint ja mit dem Anspruch vorgebracht zu sein, etwas (Besonderes) über den guten Mann ausgesagt zu haben. So viel ist klar, man kann die vorgebrachte Aussage aber auch in einem technischeren Sinn verstehen: Nach der Theorie der *Topik* wird in jedem durch die Dialektik zu behandelnden Satz entweder ein Akzidens, oder ein Proprium, oder eine Definition oder eine

Gattung ausgedrückt. Diese vier, später so genannten ‚Prädikabilien' sind auch für die Strukturierung der Topen in der *Topik* verantwortlich, so dass ein Dialektiker, der auf einen bestimmten Topos zurückgreift, sich auch im Klaren darüber zu sein scheint, welches der vier Verhältnisse in einer vorliegenden Behauptung ausgedrückt ist. Daraus kann man ersehen, dass die vorgebrachten Behauptungen so verstanden werden, als enthielten sie unausgesprochen eine Festlegung auf einen der vier Prädikabilientypen. Im vorliegenden Fall nun ist klar, dass es um die Behauptung einer Eigentümlichkeit (Proprium) geht. Die Behauptung jedoch, dass es ein Proprium des guten Mannes ist, den Freunden Wohltaten zu erweisen, wird durch den Einwand entkräftet. Somit enthält dieses Beispiel einen der wenigen indirekten Hinweise der *Rhetorik* auf die Prädikabilienlehre der *Topik*.

1402b6–1402b8 Einwand, der vom Ähnlichen genommen ist; man zeigt an einem ähnlichen Fall, dass sich dieser nicht oder nicht immer so verhält, wie es in dem aufgestellten Enthymem behauptet wird. Zu dem Enthymem, dass diejenigen hassen, die Schlechtes erlitten haben, verhält sich die Aussage, dass diejenigen lieben, denen Gutes widerfahren ist, ähnlich; weil letzteres aber nicht zutrifft, kann man das als Einwand gegen das vorgebrachte Enthymem verwenden.

1402b8–1402b12 Einwand der von dem genommen wird, worüber schon Urteile gefällt wurden; d. h. man verweist auf die entgegengesetzte Aussage einer bekannten Person bzw. einer Autorität.

1402b12–1402b20 Mit diesem Abschnitt beginnt eine neue Unterteilung der Einwände. Aristoteles knüpft dazu an die früher gemachten Einteilungen des Enthymems selbst an: Dieses sei entweder aus dem Wahrscheinlichen oder aus dem Beispiel oder aus dem zwingenden Indiz oder aus dem Zeichen gebildet. In einer langen Parenthese werden Kurzdefinitionen gegeben:

(i.) aus dem Wahrscheinlichen (εἰκός): Enthymeme, die aus dem gebildet sind, was nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) eintritt – und zwar entweder wirklich oder nur scheinbar; vgl. I 2, 1357a34–b1.

(ii.) aus dem Beispiel (παράδειγμα): Enthymeme, die durch ähnliche Fälle – entweder einen einzigen oder mehrere gebildet sind. ‚Ähnlich' sind die als Prämissen gebrauchten Fälle untereinander und – vor allem – mit dem in der Konklusion genannten Fall. Dabei wird die allgemeine Prämisse, unter die die verschiedenen Beispiele fallen, nur angenommen, um dann daraus auf den besonderen Fall zu schließen; vgl. I 2, 1356b13–15 und 1357b25–1358a1.

(iii.) durch das zwingende Indiz (τεκμήριον): Enthymeme, die aus dem Notwendigen und aus dem, was immer der Fall ist, gebildet sind; vgl. I 2, 1357b3–10.

(iv.) durch das Zeichen (σημεῖον): Enthymeme, die aus einer allgemeinen oder besonderen Annahme gebildet sind, die einmal wahr ist und einmal nicht. Vgl. I 2, 1357b10–14 für ‚besondere Annahme' und 1357b14–21 für ‚allgemeine Annahme'.

(**1.**) Vgl. zu (i.) unten 1402b21–25, zu (ii.) 1403a2–5, zu (iii.) 1403a5–10, zu (iv.) 1403a10–16.

(**2.**) Die Behandlung des Einwandes bzw. der Widerlegung der Enthymeme beginnt hier, wie Solmsen zu Recht bemerkt (1929, 28), „von einem völlig veränderten Ausgangspunkt“. In der Tat fällt auf, dass die nachfolgende Behandlung der Widerlegung in der Systematik, die zu Beginn des Kapitels entfaltet wurde, nicht berücksichtigt ist; außerdem gibt es keinerlei Gelenkstelle zwischen dem ersten und dem hier beginnenden Teil des Kapitels. Für Solmsen und ähnlich für Teßmer (1957, 144ff.) treffen an dieser Stelle die alte topische Theorie mit der analytisch-syllogistischen Theorie aufeinander. Nun mag es sein, dass in diesem Kapitel tatsächlich zwei unabhängige Behandlungen der Widerlegung ohne Verbindungsstück zusammengefügt worden sind, doch folgt daraus nichts im Hinblick auf die Frage von vor- und nach-syllogistischer Enthymematik, denn weder ist die von Solmsen angenommene Verbindung des ersten Teils von II 25 mit der Topik noch die des zweiten Teils mit der Syllogistik einleuchtend: Dass der Hinweis auf ‚dieselben Topen‘ in Zeile 142a32f. allein durch die Erwähnung des Wortes ‚Topos‘ ein Hinweis auf eine frühe topische Theorie darstellen könnte, ist eine Voraussetzung von Solmsens Theorie, kein Beweis dafür; wenn außerdem mit diesem Hinweis, wie Solmsen ausdrücklich anmerkt (a.a.O., Fußn. 1), die angrenzenden Kapitel II 23 und 24 gemeint sein sollten, dann wäre gegen Solmsen zu bedenken, dass gerade diese Kapitel aufgrund der absoluten Datierungshinweise die spätesten der ganzen Schrift zu sein scheinen und dass die darin genannt Topen zu einem großen Teil mit den Topen der *Topik*, und somit mit einer frühen ‚topischen Logik‘ denkbar wenig zu tun haben. Nicht besser steht es mit den Hinweisen auf die Syllogistik im zweiten Teil des Kapitels: Syllogistisches Vokabular wird darin überhaupt nicht verwendet; es finden sich lediglich im Zusammenhang mit den Zeichenschlüssen zwei Hinweise auf die *Analytiken*, die schon deswegen irreführend sind, weil die vorliegende Behandlung der Zeichen – ebenso wie die in I 2 – selbst weder syllogistisch ist noch die Syllogistik voraussetzt (wie die Hinweise auf die Analytiken unter diesen Voraussetzungen zu erklären sind; vgl. Anm. (3.2) zu 1357b1–25). Bleibt das Wort „ἀσυλλόγιστον“ im zweiten Teil des Kapitels, von dem Solmsen (1929, 29) meint, dass es „ganz auf der analytischen Syllogistik basiert“. Wäre das der Fall, dass nämlich dieser Ausdruck allein schon auf der Syllogistik beruht, dann müssten mit Sicherheit auch die *Sophistischen Widerlegungen* nach-syllogistisch sein; und würde außerdem der mit diesem Ausdruck bezeichnete logische Sachverhalt die Syllogistik voraussetzen, dann wären weite Teile der *Topik* ebenfalls in diese Schaffensphase zu übernehmen (vgl. Anm. (3.2) zu 1357b1–25).

Bei allen – zugestandenen – Bedenken hinsichtlich des Zusammenhangs der beiden Teile von Kapitel II 25 ist es noch nicht einmal so, dass man zwingenderweise davon ausgehen müsste, dass hier nur zwei Bruchstücke aus unterschiedlichen Entstehungszeiten zusammengefasst wären. Denn es handelt sich bei dem ersten und zweiten Teil des Kapitels keineswegs um Dubletten, die nur denselben Begriff vor unterschiedlichem Theorienhintergrund behandeln würden. Vielmehr lässt sich eine Arbeitsteilung zwischen beiden Teilen wie folgt annehmen: Der zweite Teil geht in der Tat von einem Begriff der logischen Schlüssigkeit aus und untersucht, was unter diesem Gesichtspunkt bei jeder Art von Enthymem geleistet wer-

den muss, um ein Enthymem zu entkräften; dieser Teil sagt aber nichts über die materialen Quellen für die verschiedenen Formen von Einwand; dies tut der erste Teil: Er antwortet nicht auf die Frage, wann die unterschiedlichen Enthymeme widerlegt sind, sondern zeigt, woraus man den Stoff für solche Einwände nehmen kann. Wie öfters, wenn es darum geht, wie man ausgehend von gegebenen Sätzen die Argumentationsmöglichkeiten vermehrt (vgl. dazu *Top.* I 10), liegt für Aristoteles zu diesem Zweck u. a. der Verweis auf das Ähnliche und das Entgegengesetzte nahe. Diese Frage nach den materialen Quellen für Einwände, gibt natürlich noch nicht selbst eine Antwort auf die logische Frage, wann welches Enthymem widerlegt ist. So betrachtet, bleibt zwar störend, dass die beiden Teile keine Spuren des jeweils anderen Teils enthalten, sie können jedoch auch als einander ergänzend verstanden werden.

(3.) *Das Beispiel:* Weil Aristoteles sonst immer betont, dass es sich bei Deduktion und Induktion um die beiden elementaren Argumentationsweisen handelt, scheint es überraschend, dass hier das Beispiel als die rhetorische Form der Induktion einfach zu einer Art des Enthymems gemacht wird.

(3.1) Näher liegend wäre eine Darstellung, bei der die Induktion dazu dient, einen allgemeinen Satz zu etablieren, der dann in einem nächsten Schritt als Prämisse einer Deduktion benutzt wird. Wahrscheinlich würde Aristoteles auch gar nicht bestreiten, dass das die logisch angemessene Beschreibung eines solchen Arguments ist. Vielleicht steht bei der alternativen Darstellung, die in diesem Abschnitt gegeben wird, die Absicht im Vordergrund, eine Rekonstruktion zu geben, die dem tatsächlichen Gebrauch solcher Argumente entspricht, und für den tatsächlichen Gebrauch ist eben kennzeichnend, dass ein allgemeiner Satz gar nicht ausdrücklich eingeführt, sondern lediglich angenommen wird.

(3.2) Diese Darstellungsweise entspricht außerdem der ausführlicheren Beschreibung aus I 2, 1357b25–1358a1, wo es vom Beispiel heißt, es stelle einen Schluss nicht vom Ganzen aufs Besondere und auch nicht vom Besonderen aufs Ganze, sondern vom Besonderen auf das Besondere dar; entsprechend der Aussage des vorliegenden Abschnitts, ein Allgemeines werde beim Beispiel angenommen, heißt es dort, beides, das Beispiel und das, wofür es Beispiel sein soll, falle unter dieselbe Gattung.

(3.3) Gemessen an dieser Beschreibung des Beispiels erweisen sich die ersten beiden Anläufe, mit denen das Beispiel zusammen mit dem Enthymem in I 2, 1356a35 ff. und 1356b10 ff. eingeführt werden, als unterkomplex, wenn auch nicht als falsch; ‚unterkomplex', weil dort das Beispiel als die rhetorische Verwendung der Induktion eingeführt wird, und es nur eine Frage der Anzahl (vgl. 1356b13–17: die berühmte Bemerkung über die geringere Anzahl der Prämissen bezieht sich auch auf die Beispiele) der herangezogenen Einzelfälle scheint, die den Unterschied zwischen Beispiel und Induktion ausmacht. Durch diese Vereinfachung scheint die Entsprechung von Deduktion zu Enthymem sowie von Induktion zu Beispiel, die den unmittelbaren Anschluss der Rhetorik an die Theorie der Dialektik ermöglicht, vollständig. Dagegen zeigt die ausführlichere Analyse des Beispiels, dass dieses nicht nur den Weg vom Einzelfall zum Allgemeinen, sondern zugleich die Anwendung auf einen Einzelfall beinhaltet, was im Begriff der (Aristotelischen) Induktion (vgl. die Anm. (2.) zu I 2, 1356a35–b10) als solcher nicht enthal-

ten ist. Dennoch ‚nicht falsch' ist die Gleichsetzung von Beispiel und Induktion, weil das in logischer Hinsicht entscheidende Merkmal der (Aristotelischen) Induktion und dem Beispiel gemeinsam ist und beide von der Deduktion unterscheidet: Auch wenn die Prämissen wahr sind, kann die Konklusion durch ein einzelnes Gegenbeispiel widerlegt werden. Beispiel: das Argument ⟨{Sokrates ist Philosoph und Bartträger, Platon ist Philosoph und Bartträger, Aristoteles ist Philosoph und Bartträger}, Alle Philosophen sind Bartträger⟩ kann widerlegt werden durch das Gegenbeispiel ‚Wittgenstein ist Philosoph und kein Bartträger'.

(3.4) Wenn das Beispiel als eine Art des Enthymems konstruiert wird, entsteht für das Enthymem folgende begriffliche Schwierigkeit. Als Deduktion muss das Enthymem per definitionem die Bedingung erfüllen, dass die Konklusion ein von den Prämissen verschiedener Satz ist, der, wenn die Prämissen der Fall sind (oder als richtig angenommen werden), dadurch folgt, dass die Prämissen der Fall sind. Das Enthymem, das durch ein Beispiel gebildet wird, erfüllt diese Bedingung durch den nur angenommenen, aber nicht eigens als Prämisse eingeführten allgemeinen Satz, unter den sowohl das Beispiel oder die Beispiele und der in der Konklusion genannte Fall fallen. Geht man jedoch von der normalsprachlichen Formulierung eines solchen Arguments aus, dann kann das Beispiel selbst mit gutem Recht beanspruchen *die* Prämisse des Arguments zu sein: In dem Argument ‚Melissos dachte über das Seiende nach und war klug, denn auch Parmenides dachte über das Seiende nach und war klug' bzw. ‚Parmenides dachte über das Seiende nach und war klug, also war Melissos, der auch über das Seiende nachdachte, ebenfalls klug' kann jeweils die Behauptung über Parmenides als Prämisse angesehen werden, denn die Behauptung über Melissos wird mit dem Anspruch vorgebracht, dass sie wahr ist, wenn auch der Satz über Parmenides wahr ist, und das ist genau das, was es hieß, eine Prämisse zu sein. Somit wäre der Satz ‚Parmenides hat über das Seiende nachgedacht und war klug' die Prämisse des entsprechenden Arguments, er ist jedoch nicht die Prämisse der darin enthaltenen Deduktion (die müsste heißen: ‚Alle, die über das Seiende nachdenken, sind klug' o.ä.).

(3.5) Die Formulierung ‚Dinge, aus (ἐξ) denen Enthymeme gebildet werden', ist, wie sich schon an mehreren Stellen gezeigt hat, mehrdeutig: sie kann sowohl auf Prämissen als auch auf Topen bezogen werden, und wird an manchen Stellen offenbar in einem beides umfassenden oder in einem noch weiteren Sinn von „Quellen, aus denen Enthymeme gebildet werden" benutzt. Dieser weitere, jedenfalls nicht auf Prämissen eingeschränkte Sinn könnte auch bei der Formulierung einschlägig sein, das Enthymem werde aus Zeichen, Wahrscheinlichem, Beispielen usw. gebildet. Das heißt nicht, dass durch diese Klassifikation keine Aussagen über die Prämissen gefällt werden: natürlich hat ein Wahrscheinlichkeitsschluss eine andere Art von Prämissen als ein Zeichenschluss. Zu bezweifeln ist nur, dass sich die fragliche Formulierung unmittelbar und ausnahmslos auf die Prämissen bezieht. Wir hätten dann eine Klassifikation der Quellen des Enthymems, die nicht in Konkurrenz zu der Aussage stehen müsste, dass Enthymeme aus Topen gebildet werden. Vielmehr würde es sich um eine höherstufige Klassifikation handeln, die die Enthymeme, die selbstverständlich aus Topen gebildet sind, danach sortiert, ob sie aus wahrscheinlichen Sätzen oder aus Zeichen zustande kommen. Dies ist insbesondere mit Blick auf die Überlegungen aus Anm. (3.4) von Bedeutung. Damit

aber würde eine wichtige Voraussetzung für alle Interpretationen wegfallen, die einen Unterschied zwischen so genannten ‚topischen', aus Topen formulierten Enthymemen, und Protasen-Enthymemen annehmen wollen (wie es besonders Solmsen (1929, 19ff.) tut).

b13 „aus viererlei (Quellen)": Die hier erstmals aufgestellte Vierteilung ist mit der Zweiteilung „Die Enthymeme werden aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen [formuliert]" (I 2, 1357a32f. u.a.) sowie mit der Dreiteilung „die rhetorischen Sätze aber sind die zwingenden Indizien, das Wahrscheinliche und die Zeichen" (I 3, 1359a7f.) zu vergleichen. Dass sich Aristoteles bei einer so wichtigen Feststellung nicht an allen Stellen an dieselbe Einteilung gebunden fühlt, ist einerseits schon verwunderlich; andererseits drücken diese Variationen keine wirklich verschiedenen Theorien aus: denn der Übergang vom Zweier- zum Dreier-Schema kommt allein dadurch zustande, dass die verschiedenen Typen des Zeichens (notwendig, nicht-notwendig) das eine Mal unter dem Sammelbegriff ‚Zeichen', das andere Mal differenziert aufgeführt werden. Der Übergang vom Dreier- zum Vierer-Schema kommt, wie beschrieben, durch eine veränderte Einordnung des Beispiels zustande.

b17–18 „(Enthymeme,) die [durch Induktion] durch das Ähnliche, entweder durch eines oder durch mehrere (gebildet sind,) sind, wann immer das Allgemeine (nur) angenommen und dann das Besondere deduziert wird": Hierfür zeichnen sich zwei verschiedene Übersetzungs/Interpretationsweisen ab: Die erste wird vertreten durch Kennedy: „whenever a general statement is made and then supported by a particular instance". Kennedys Übersetzung passt zu der Bemerkung II 20, 1394a9ff.: „Man muss aber die Beispiele wie Beweise gebrauchen, wenn man keine Enthymeme zur Verfügung hat – die Überzeugung erfolgt nämlich durch diese –, wenn man aber welche zur Verfügung hat, muss man sie wie Zeugen gebrauchen, indem man sie als Nachsatz zu den Enthymemen gebraucht". Aber: *syllogizesthai* mit Akkusativ-Objekt kann wohl schwerlich ‚to be supported by a particular instance' bedeuten. Herkömmlich übersetzen dagegen u.a. Freese: „when one assumes the general and then concludes the particular by an example", Wilhelm: „cum, postquam acceperit universale, deinde concluserit particularia" u.a. Eine interessante Alternative bietet Roberts, auch wenn er grundsätzlich der herkömmlichen Übersetzung folgt: „(are those which proceed by induction from one or more similar cases), arrive at a general proposition, and then argue deductively to a particular inference."

1402b21–1402b25 Widerlegung des Enthymems aus Wahrscheinlichem: Diese Art von Enthymem kann jederzeit durch einen Einwand (ein Gegenbeispiel) widerlegt werden, weil es nicht aus dem gebildet wird, was immer gilt, sondern aus dem, was nur in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) gilt. Vgl. das Argument: ‚Weil Geld in der Regel glücklich macht, ist der Reiche glücklich.' – Einwand: ‚Krösus war reich und nicht glücklich'. Die nähere Untersuchung zeigt jedoch, dass es sich dabei nur um eine vermeintliche Widerlegung handelt, weil damit nur widerlegt ist, dass es sich notwendig so verhält (dass z.B. der Reiche notwendig glücklich ist), dagegen

ist mit einem solchen Einwand noch nicht widerlegt, dass es sich wahrscheinlich und in der Regel so verhält.

1402b25–1402b36 Widerlegung des Enthymems aus Wahrscheinlichem: Der im vorigen Abschnitt vorgeführte Fehlschluss ist der Grund dafür, dass allgemein der Verteidiger mehr Möglichkeiten hat als der Ankläger. Denn der Ankläger muss aus dem Wahrscheinlichen argumentieren. Darauf kann der Verteidiger Einwände der oben genannten Art vorbringen, die aber noch nicht widerlegen, dass das Vorgebrachte wahrscheinlich ist; sie zeigen nur, dass die vorgebrachte Behauptung nicht notwendig ist, was der Ankläger aber auch gar nicht behauptet haben muss.

b33–34 „nach bestem Dafürhalten“: Vgl. dazu die Anm. zu 1375a29f.

1402b36–1403a2 Widerlegung des Enthymems aus Wahrscheinlichem: Man muss beim Wahrscheinlichen also widerlegen, dass die vorgebrachte Behauptung wahrscheinlich ist (und nicht nur, dass sie notwendig ist). Wie macht man das? Man muss zeigen, dass das, was man einwendet (also vornehmlich wohl das konträre Gegenteil oder die Kontradiktion zu der vom Gegner vorgebrachten Behauptung, eher ‚in der Regel so ist‘ als das vom Gegner Vorgebrachte, also dass es in höherem Maße wahrscheinlich ist.

b37 „entweder durch die Zeit oder durch die Tatsachen“: Entsprechend der nachfolgenden Bemerkung, etwas sei in höherem Maße wahrscheinlich, wenn es sich öfters auf die besagte Weise verhält, könnte ‚durch die Tatsachen‘ den Nachweis meinen, *dass* sich etwas so verhält, und ‚durch die Zeit‘, dass es sich öfters oder für lange Zeit oder seit langer Zeit so verhält.

1403a2–1403a5 Widerlegung des Enthymems aus Zeichen: Weil das Zeichen (im eingeschränkten Sinn des nicht-notwendigen Zeichens) gar keine Deduktion bildet, kann es jederzeit widerlegt werden.

Das Zeichen-Enthymem: ‚Er ist Philosoph, denn er hat einen Bart‘, kann widerlegt werden durch einen Einwand der Form ‚Auch der-und-der ist Bartträger und kein Philosoph‘ oder unmittelbar durch den Hinweis ‚Es ist auch möglich, einen Bart zu tragen, ohne Philosoph zu sein‘.

a5 „aus den *Analytiken*“: Vgl. Aristoteles, *Erste Analytik* II 23, 68b13f. und II 27. Über den Wert dieses Querverweises hinsichtlich der Frage, ob die vorliegenden Ausführungen von den *Analytiken* und besonders von der darin entwickelten Syllogistik abhängig sind, informiert die Anm. (3.2) zu 1357b1–25.

1403a5–1403a10 Widerlegung des Enthymems aus Beispielen: Hier verhält es sich gleich wie bei der Widerlegung des Wahrscheinlichen, denn sobald man einen Fall vorweisen kann, der sich nicht so verhält (d.h. der sich nicht entsprechend der allgemeinen Annahme verhält, die bei einem Beispielschluss, wie oben gezeigt, stillschweigend gemacht wird), ist das Beispiel widerlegt. Hierbei sind zwei Fälle zu berücksichtigen: Entweder es gibt einen solchen Fall (ein Gegenbeispiel), dann ist das Beispiel-Enthymem gleich widerlegt. Oder es gibt einen solchen Fall nicht, dann muss man sagen, dass der zur Diskussion stehende Fall mit dem Beispiel

nicht ähnlich sei oder dass es bestimmte (signifikante) Unterschiede zwischen beiden gebe.

(1.) Wenn es heißt, die Widerlegung des Beispiels verhalte sich gleich wie die des Wahrscheinlichen, ist man geneigt zu verstehen, dass auch beim Beispiel das Vorbringen eines Gegenbeispieles nur die Notwendigkeit, nicht aber die Wahrscheinlichkeit widerlege, so dass eine solche einzelne Gegeninstanz nur qua Fehlschluss als Widerlegung verstanden werden kann. Diese Analogie zum Wahrscheinlichkeitsschluss hätte auch eine gewisse Plausibilität. Jedoch weckt die Durchführung des restlichen Kapitels Zweifel an dieser Interpretation, insofern es nun scheint, als würden einfach zwei Möglichkeiten für die Widerlegung eines solchen Schlusses gegeben, je nachdem, ob man ein Gegenbeispiel hat oder nicht. Davon, dass es sich dabei um keine echten Widerlegungen handeln könnte, ist nicht die Rede. Möglicherweise bezieht sich daher die am Anfang behauptete Analogie zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen nur darauf, dass ein einziges Gegenbeispiel zur Widerlegung genügt.

(2.) Vgl. zur Wiedergabe dieses Abschnitts Kassel (1971, 143–144); er versucht Vahlens (1911, 99) Interpretation dieser Stelle zu folgen. Dafür verändert er die übliche Textgestaltung wie folgt: (1.) Er klammert „[ἄλλως· ἐὰν δὲ καὶ τὰ πλείω καὶ τὰ πλεονάκις]“ als Zusatz von fremder Hand ein, (2.) er konjiziert in a9 „⟨ἐάν τε μή⟩, μαχετέον“. — Sieveke zeigt in seiner Übersetzung Kassels Textgestalt an, dürfte aber in a7 (εἰ καί) und in a9 (⟨ἐάν τε μή⟩) wohl kaum den Sinn des Textes treffen. Grimaldi (II 364) übersetzt unter (weitgehender) Verwendung der traditionell angenommenen Textgestalt: „The refutation of enthymemes based on example is the same as that for those based on probabilities; for if we have one negative instance, there is a refutation, since the argument is not a necessary argument; even though there are more [i.e., diverse?] examples or several instances of the example on the opponent's side; on the other hand, if [ἐὰν δέ] there are more examples or several instances of the example favoring the opponent, we must contend that his present example is unlike those examples or shows dissimilarities or at least has some difference.“

1403a10–1403a16 Widerlegung des Enthymems aus notwendigen Indizien: Dass aus einem zwingenden Indiz gebildete Enthymem kann nicht – wie die bisher betrachteten – Fälle in dem Sinn widerlegt werden, dass man die fehlende Schlüssigkeit des Arguments nachweist. Es bleibt nur zu zeigen, dass das Vorgebrachte nicht zutrifft. Bei dem Schluss, jemand sei krank, denn er habe Fieber, bleibt also zur Widerlegung nur der Nachweis, dass der betreffende kein Fieber hat. Wenn es nicht ohnehin offensichtlich ist, dass ein zwingendes Indiz vorliegt, bleibt außerdem die Möglichkeit zu zeigen, dass das vorgebrachte Indiz nur ein gewöhnliches Zeichen, jedoch kein zwingendes Indiz ist.

a12 „aus den *Analytiken*“: Möglicherweise *An. pr.* II 23, 68b13 f., und II 27. Vgl. aber auch oben, die Anm. zu 1403a5.

Kapitel 26

Das Kapitel liefert in den ersten beiden Dritteln einen Nachtrag zu den Ausführungen der letzten Kapitel. Das letzte Drittel stellt eine Brücke zum dritten Buch der *Rhetorik* her.

Inhalt: Steigern und Verringern (1403a17–25). Das widerlegende Enthymem (1403a25–33). Übergang zu Buch III (1403a34–b2).

Anmerkungen

1403a17–1403a25 Steigern (αὔξειν) und Verringern (μειοῦν) bilden kein eigenes Element des Enthymems. Das wiederum soll bedeuten, sie bilden keinen Topos des Enthymems. Das Steigern/Verringern besteht einfach darin, dass man etwas als groß (bedeutend) oder klein (geringfügig) erweist, genauso wie man etwas als gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht erweist. Damit ist auch klar, dass das Steigern/Verringern nicht mehr eigens behandelt werden muss, sondern sich aus den bereits ausgeführten Topen und Sätzen ergibt.

Dass das Steigern/Verringern zu den Aufgaben gehört, die man gemeinhin mit der Rhetorik verbindet, wird unter anderem in *Poetik* 19, 1456b1 ff. deutlich. Auch die *Rhetorik für Alexander* widmet dem Thema den größeren Teil eines mittellangen Kapitels (3, 1426a20–b22). Auch Aristoteles stellt nicht in Abrede, dass es sich dabei um eines der eigentümlichen Ziele der Rhetorik handelt: So stellen die Abschnitte I 9, 1368a10–33, die Bedeutung der Steigerung für die Lobrede heraus, und Kap. I 14 wendet ähnliche Mittel auf das Unrecht an. Allerdings wendet er sich gegen die Auffassung, die Steigerung stelle einen eigenen Gegenstandsbereich der Rhetorik dar. Schon in II 19, 1393a8–16, hatte Aristoteles begründet, warum die Grundbegriffe der Steigerung, nämlich das Große und das Übermaß nicht eigens behandelt werden müssen: Es wurde nämlich bereits das größere Gut (in Kapitel I 7) behandelt, so dass man, weil es in jeder Redegattung um eine Art von Gut (das Nützliche, Schöne, Gerechte) geht, diese Ausführungen für alle Gattungen heranziehen kann.

Das Argument des vorliegenden Abschnitts scheint jedoch weniger klar als das aus II 19: Beim Steigern und Verringern zeige/beweise (δεῖξαι) man ebenso, dass etwas groß oder klein ist, wie man sonst zeigt/beweist, dass etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sei. Weil es davon (vom Guten/Schlechten, Gerechten/Ungerechten) aber keinen „Topos des Enthymems" gebe, könne es einen solchen auch nicht vom Großen/Kleinen geben. – Aber warum soll es keine Topen vom Guten/Schlechten, Gerechten/Ungerechten geben? Werden solche nicht bei der Behandlung der Beratungsrede und der Gerichtsrede gegeben? Oder kommt es (1. Möglichkeit) auf den Unterschied zwischen spezifischen und gemeinsamen Topen an, so dass es zwar spezifische Topen, aber keine gemeinsamen Topen davon gibt? Das wäre eine überraschende Pointe, und vor allem stünde sie in keinerlei Zusammenhang mit der in II 19, 1393a8–16, gegebenen Begründung. Eher (2. Möglichkeit) würde die Behauptung passen, dass es keinen Topos über das Gute/

Schlechte und das Gerechte/Ungerechte *im Allgemeinen* gibt, sondern nur die einzelnen Topen zu diesen Bereichen, und dass es ebenso keinen Topos über das Große/Kleine *im Allgemeinen* gibt. Damit wäre *eine* der Pointen von II 19, 1393a8–16, getroffen, nämlich dass es für die Rhetorik nutzlos ist, das Große/Kleine im Allgemeinen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, wenn es darum geht, bestimmte Dinge als groß/klein darzustellen. Die *zweite* Pointe von II 19, 1393a8–16, nämlich dass das Große/Kleine durch die Behandlung der Begriffe ‚gerecht', ‚nützlich', ‚schön' abgegolten ist, würde aber fehlen. Das ist überraschend, insofern die Nennung der Paare ‚gerecht/ungerecht' und ‚gut/schlecht' im vorliegenden Argument darauf anzuspielen scheint. Daher sollte man noch eine weitere Deutung (3. Möglichkeit) berücksichtigen: Wenn man zeigt, dass etwas groß/klein ist, dann tut man das immer, *indem* man zeigt, dass etwas ‚gerecht/ungerecht' usw. ist. Dies sind nämlich die Themen, von denen die Enthymeme handeln, während es daneben nicht noch ein weiteres Thema gibt, das das Große/Kleine betrifft, usw.

a18 „dasselbe meine ich mit ‚Element' und ‚Topos'": Vgl. dazu II 22, 1396b21 f.: „Wir wollen jetzt aber über die Elemente der Enthymeme sprechen; mit ‚Element' und ‚Topos' des Enthymems meine ich dasselbe". Inwiefern ist der Topos ein Element? Offenbar nicht im Sinne von Elementen, aus denen das Enthymem zusammengesetzt ist. Gemeint sind Elemente, aus denen das Enthymem gebildet werden kann (so wie es bei der Entstehung natürlicher materieller Gegenstände einerseits die Materie gibt, aus der der komplexe Gegenstand *besteht*, und in einem anderen Sinn der stoffliche Ursprung, aus dem ein komplexer Gegenstand *entstanden ist*). Aber auch in diesem Sinn scheint die Rede von ‚Elementen' nur sinnvoll, wenn ein einzelnes Enthymem jeweils nur aus einem Element entstanden sein soll; vgl. auch unten, die Anm. zu a18–19. In diesem Sinn ist auch die auf Topen oder Sätze bezogene Redeweise von einem Ausgangspunkt (ἀρχή: *Top.* VIII 14, 163b33; *De Mem.* 452a12) zu verstehen, wobei mit dem Ausdruck „ἀρχή" keineswegs wie z.B. in *Top.* I 1 die Prämisse des betreffenden Schlusses als wissenschaftliches Prinzip eingestuft werden soll; vielmehr ist der Ausgangspunkt eines Schlusses gemeint, *aus dem* verschiedene Argumente gebildet werden können. Letzteres könnte eine Vorbildfunktion für die nacharistotelische Terminologie haben, wie sie bei Alexander von Aphrodisias mit Blick auf Theophrast (*In Topicorum II*, CAG 135, 2ff.) dokumentiert ist (vgl. die Zitate in der 3. Nachbem. zu Kap. I 2).

Von den verschiedenen Bedeutungen von „Element (στοιχεῖον)", die Aristoteles in *Met.* V 3 unterscheidet, bietet sich als Grundlage für die vorliegende Wortverwendung vor allem diejenige an, die Aristoteles im Anschluss an die Geometrie und die Beweise gewinnt; vgl. 1014a37–b3: „Ganz ähnlich spricht man auch von den Elementen der geometrischen Figuren sowie überhaupt von denen der Beweise: Die ersten Beweise nämlich, die in mehreren Beweisen enthalten sind, die werden Elemente der Beweise genannt; von solcher Art sind die ersten, aus drei (Begriffen) durch einen Mittelbegriff gewonnenen *syllogismoi.*" Dieselbe Assoziation zwischen Elementen, unter die vieles fällt, und den Beweisprinzipien der Geometrie wird auch in *Top.* VIII 14, 163a22ff., hergestellt. Dass die zitierte *Met.*-Stelle offenbar die syllogistischen Figuren als solche Elemente benennt, ist schon deswegen aufschlussreich, weil damit die syllogistischen Figuren in gewisser Weise

die Rolle der Topen übernehmen, allgemeine Elemente oder Muster für viele Schlüsse zu sein.

a18–19 „denn Element und Topos sind das, worunter viele Enthymeme fallen“: Damit ist klar, dass der „Topos des Enthymems“ bzw. das „Element“ etwas Allgemeines, ein Typ, ist, aus dem viele konkrete Enthymeme gebildet werden können. Die Rede von einem ‚Element‘ kann daher definitiv nicht auf konkrete Teile des Enthymems bezogen sein. Sie passt am ehesten, wenn man annimmt, dass Topen im selben Sinn Elemente des Enthymems sind wie die Kategorien Elemente der prädikativen Aussage: Sie sind elementar, insofern sie sich nicht aufeinander zurückführen lassen, während mehrere Enthymeme auf einen Topos (entsprechend: viele Aussagen auf eine Kategorie) zurückgeführt werden können.

Vgl. zu „fallen unter (ἐμπίπτειν)“: *Top.* VIII 14, 163b22f.: „Man muss auch versuchen, dasjenige zu beherrschen, worunter die Argumente in den meisten Fällen fallen (εἰς ἃ πλειστάκις ἐμπίπτουσιν οἱ λόγοι)“; vgl. außerdem *Soph. el.* 34, 183b39, sowie die Verwendung desselben Ausdrucks bei Platon, *Theaitet* 205d im Sinne von „unter ein εἶδος fallen“.

a20 „Das Steigern und Verringern aber sind [Enthymeme] mit dem Zweck zu zeigen ... (τὸ δ᾽ αὔξειν καὶ μειοῦν ἐστιν ἐνθυμήματα πρὸς τὸ δεῖξαι ...)“: Zwischen „ἐστιν“ und „πρός“ ist „ἐνθυμήματα“ möglicherweise ein Zusatz: so fehlt es in **Yal**, obwohl es in **ω** enthalten ist. Kassel klammert es, dabei Spengel folgend, als fremden Zusatz ein.

1403a25–1403a33 Auch das widerlegende Enthymem bildet keine bestimmte Art des Enthymems. Wie nämlich schon aus II 25, 1402a30f., hervorgeht, erfolgt die Widerlegung entweder dadurch, dass man eine Gegendeduktion oder einen Einwand vorbringt. Die Gegendeduktion bildet man nun, indem man Schlüsse formuliert, die der vorgebrachten These entgegengesetzt sind. Dabei bedient man sich, wie auch schon in II 25, 1402a32–34, gesagt, natürlich derselben Topen, wie wenn man ein normales – nicht zur Widerlegung bestimmtes – Enthymem bildet. Daher bildet das widerlegende Enthymem keine eigene Art. Bei dem Einwand handelt es sich um gar kein Enthymem, sondern um eine Behauptung, mit der man zeigt, dass eine Behauptung entweder nicht richtig deduziert wurde oder von falschen Annahmen ausgegangen ist.

Wie bei der Steigerung so ist auch der Hintergrund für diesen Hinweis zur Widerlegung offenbar der, dass die herkömmliche Rhetorik die Widerlegung des Gegners als einen eigenständigen Teil der rhetorischen Lehre und als eigenständigen Bestandteil der Rede einschätzte. Das wird u.a. aus einer Äußerung des Aristoteles aus dem dritten Buch der *Rhetorik* deutlich, wo er sich gegen die Separierung der Entgegnung auf den Gegner von den Überzeugungsmitteln (πίστεις) wendet (vgl. III 17, 1418b4f.). Dort geht es zwar an der Oberfläche nur um die Einteilung der Rede; typischerweise ist dabei aber zugleich die Frage nach eigenständigen Teilen der Disziplin Rhetorik im Spiel. In den Kapiteln III 13–19 wendet sich Aristoteles immer wieder gegen überflüssige Unterteilungen der Rede und somit gegen eine unsachgemäße Einteilung der Disziplin.

a25 „keine bestimmte Art (εἶδος)“: Greift Aristoteles hiermit die Terminologie

aus I 2, 1358a2–35, wieder auf, wo die spezifischen Topen als „εἴδη“ bezeichnet werden? Möglich wäre es, aber eine solche Einschränkung wäre an dieser Stelle auch überraschend, zumal inzwischen die Redeweise von „εἴδη“ ganz in den Hintergrund getreten ist. Besser eignet sich zur Erläuterung dieser Stelle die Bemerkung III 13, 1414b15f.: „Man sollte aber nur einen Namen einführen, wenn man von einer bestimmten Art (εἶδος) und einem Unterschied spricht.“ D.h. man soll keine verbalen Unterscheidungen einführen, wo kein in der Sache angelegter, artbildender Unterschied vorliegt.

a32 „wie in der *Topik*“: Vgl. Aristoteles, *Topik* I 10 und 14 und *Sophistische Widerlegungen* 9.

1403a34–1403b2 Übergang zum dritten Buch: Bisher wurde über Beispiele, Sentenzen, Enthymeme oder kurz: über alles, was mit dem Gedanken (διάνοια) zusammenhängt, gesprochen. Es gehören zur Behandlung der Rede aber auch noch die sprachliche Form (λέξις) sowie die Unterteilung und Anordnung der Redeteile (τάξις).

(1.) Die Ankündigung einer Behandlung der sprachlichen Form und der Redeteile ist an dieser Stelle neu. Der Ausdruck ‚sprachliche Form‘ fiel zwar bereits in II 21, 1395a26–32, jedoch ohne Hinweis auf eine spätere Erörterung desselben. Noch überraschender ist die Behandlung der Redeteile, zumal in Kapitel I 1 die Beschäftigung mit diesen Fragen als Merkmal der abgelehnten Tradition konventioneller Rhetorikhandbücher eingeführt wurde. Schwieriger ist die Frage, welche Konsequenzen für die Einheit der Schrift aus dieser plötzlichen Einführung der beiden Themen gezogen werden können. Unzweifelhaft ist, (i.) dass die beiden Themen des dritten Buches in der zu Beginn von Buch I entwickelten Systematik nicht vorkommen, (ii.) dass die Durchführung dieses Programms in Buch I & II die Behandlung der Themen von Buch III nicht voraussetzt und (iii.) dass einige Teile von Buch III die Lehre von den drei Überzeugungsmitteln (wenn auch nicht in allen Details) voraussetzen.

Einige andere Fragen, die sich mit Blick auf die Eigenständigkeit der Bücher I & II einerseits und des Buches III andererseits stellen, sind nicht mit Sicherheit zu beantworten; wie etwa die, ob Aristoteles die beiden Teile der *Rhetorik* selbst zusammengefügt hat oder ob sie erst von einem der Editoren, etwa von Andronikos, zusammengebracht wurden. In *Poetik* 1456a36f. wird anscheinend eine Version der *Rhetorik* vorausgesetzt wird, die die Bücher I & II oder zumindest die darin behandelten Themen enthält, jedoch nicht das Thema des Buches III (vgl. dazu die Vorbemerkung zu Buch I & II sowie in der Einleitung Kap. I, Abs. 3: „Einheit und Datierung der Schrift“). Eine weitere Quelle für Fragen dieser Art sind die antiken Kataloge der Aristotelischen Werke, jedoch ist auch deren Auskunft erstens interpretationsbedürftig und zweitens ambivalent. Dies zeigt auch ein neuerer Vergleich dieser Kataloge durch Wisse (1989, 333–336). Von den beiden – vermutlich – unabhängigen Katalogen erwähnt der eine (der des Diogenes Laërtios) eine Version der *Rhetorik* mit zwei Büchern sowie zusätzlich zwei Bücher über die sprachliche Form (das wäre ohne weiteres mit dem Umstand zu vereinbaren, dass Buch III aus einer Abhandlung über die sprachliche Form und einer über die Redeteile zusammengesetzt ist; vgl. Moraux (1951, 97 und 103f.)), während der andere (der

aus der *Vita Menagiana*) drei Bücher über *Rhetorik* und zusätzlich eines über die sprachliche Form nennt. Abgesehen davon, dass der Ursprung dieser Kataloge letztlich umstritten ist, belegt weder die Erwähnung von drei Büchern, dass Aristoteles selbst für die Zusammenfügung der verschiedenen Teile verantwortlich ist, noch belegt die Erwähnung von nur zwei Büchern über Rhetorik zwingend, dass sie nicht schon von Aristoteles zusammengefügt worden sind.

Ungeachtet dieser Fragen scheint klar, dass der Beginn des dritten Buches einen gut nachvollziehbaren Übergang vom Thema der ersten beiden Bücher zur Behandlung der sprachlichen Form konstruiert. Und insofern es keinen Anlass gibt, an der Authentizität dieses Übergangs zu zweifeln, kann man schließen, dass Aristoteles die Behandlung der sprachlichen Form als ein Projekt betrachtete, das das Thema der ersten beiden Bücher im Hinblick auf eine umfassende Theorie der Rhetorik sinnvoll ergänzt, wenngleich diese Ergänzung in der Konzeption der ersten Bücher nicht berücksichtigt war. Dasselbe kann man leider nicht von der Abhandlung über die Redeteile ab Kapitel III 13 sagen, aber auch diese Abhandlung verrät an vielen Stellen, dass sie mit den Kernbegriffen aus Buch I & II vertraut ist; weshalb man auch für diesen Teil annehmen kann, dass Aristoteles ihn als eine sinnvolle Ergänzung angesehen haben mag. Sicherlich ist bei diesem Teil eine gewisse Wiederholung im Vergleich mit den ersten beiden Büchern unvermeidlich, wiederholt wird jedoch nicht die Behandlung der rhetorischen Grundbegriffe selbst, vielmehr werden die schon bekannten Grundbegriffe benutzt, um zu zeigen, wodurch die eigentümliche Funktion der einzelnen Redeteile am besten ausgefüllt werden kann. — Zuverlässig können wir nicht mehr sagen, als dass sich für Aristoteles das Gesamtprojekt einer rhetorischen Theorie aus verschiedenen Teilprojekten zusammensetzt, die in relativer Selbstständigkeit voneinander verwirklicht wurden, die zu verschiedenen Zeitpunkten und Anlässen konzipiert wurden, die sich dennoch gegenseitig ergänzen und deren zentraler Teil mit der Kerntheorie der ersten beiden Bücher identisch ist.

(2.) „Gedanke (διάνοια)“: Durch diesen Begriff erhalten die ersten beiden Bücher eine aufschlussreiche Interpretation. Die nähere Erklärung des Ausdrucks ist jedoch mit gewissen Schwierigkeiten verbunden, weswegen verschiedene Interpreten allzu bereitwillig den Nachfolgebegriff der römischen Schulrhetorik „*inventio*“ übernehmen; z.B. scheint Grimaldi (II 369) mit der Wiedergabe „process of invention“ auf ein gegenüber der rhetorischen Tradition selbstständiges Urteil ganz zu verzichten.

(2.1) *Gedanke und inventio:* Die Gleichsetzung von διάνοια und *inventio* ist schon aus dem einfachen Grund verfehlt, dass der Begriff der *inventio* nur als Teil der Lehre von einer fünfphasigen Verarbeitung (bestehend aus den Phasen: *inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronunciatio*) sinnvoll ist, und Aristoteles nirgendwo Anstalten macht, etwas Vergleichbares zu vertreten. Der einzige Anhaltspunkt, um bei Aristoteles den Begriff der *inventio* festzumachen, ist die Bemerkung, dass man die kunstgemäßen Mittel der Überzeugung im Unterschied zu den kunstfremden *finden* (εὑρεῖν: 1356a1) müsse. Allerdings beschreibt er damit eine Eigentümlichkeit des kunstgemäßen Vorgehens, und dieses kann nicht zur Charakterisierung des Gedankens (διάνοια) im Unterschied etwa zum Bereich der sprachlichen Form verwendet werden, denn diese wird ebenfalls als kunstgemäß

betrachtet (vgl. 1404a12–19). Vgl. zu diesem und zu weiteren Argumenten gegen die Gleichsetzung von Gedanke und *inventio* Schütrumpf (1994b, 101–105).

(2.2) *Anhaltspunkte für die nähere Interpretation von διάνοια:*

- *Poetik* 6, 1450a6f.: Hier erfolgt die erste Definition des Gedankens, wenngleich an dieser Stelle der Gedanke als Teil der Tragödie aufgefasst wird: „… unter Gedanke verstehe ich, worin die Sprechenden etwas beweisen oder ihre Meinung darlegen."

- *Poetik* 6, 1450b4–8: Es geht um die sechs Momente, die für die Qualität einer Tragödie verantwortlich sind; dazu gehören 1. Handlungsablauf (μῦθος), 2. Charaktere, 3. sprachliche Form, 4. Gedanke, 5. Inszenierung, 6. Melodik. Nach der Behandlung der ersten beiden Momente heißt es: „Das dritte ist der Gedanke. Das bedeutet, das in der Sache Enthaltene und Angemessene auszusprechen, was bei den Reden das Ziel der Staatskunst und der Rhetorik ist. Die alten (Dichter) ließen nämlich (die Figuren des Dramas) in der Weise der Staatskunst reden, die jetzigen lassen sie rhetorisch reden."

- *Poetik* 6, 1450b11f.: Bei der Beschreibung der Charaktere in der Tragödie setzt Aristoteles von diesem Teil der Tragödie eigens den Gedanken ab: „Gedanke ist dagegen das, worin man von etwas beweist, dass es der Fall ist oder nicht der Fall ist oder etwas allgemein darlegt." Hier liegt die Betonung auf einer sachorientierten Darstellung und Beweisführung, die keinen Zusammenhang zu den persönlichen Einstellungen des Sprechenden erkennen lassen. Auch das Merkmal der *Allgemeinheit* hat offenbar die Aufgabe, die Unabhängigkeit von partikularen Standpunkten hervorzuheben. Man könnte darin eine gewisse Diskrepanz zu der Bestimmung von 1450a6f. (siehe oben) sehen, wo es heißt, dass zum Gedanken auch die Darlegung der Meinung (γνώμη) gehöre; jedoch scheint es nicht zwingend, ‚Meinung' dort im Sinn einer persönliche gefärbten Stellungnahme zu verstehen, insofern es beim Gedanken überhaupt um das Aufstellen und das Übermitteln von Behauptungen und daher auch von Meinungen im weiteren Sinn geht.

- *Poetik* 19, 1456a33–b8: Hier steht die detaillierte Behandlung des Gedankens an: „Was nun den Gedanken angeht, so sei hierfür das in der *Rhetorik* (Gesagte) vorausgesetzt; denn sie ist eher jener Methode eigentümlich. Mit dem Gedanken hängt aber dies zusammen, was mit dem *logos* zubereitet werden muss. Teile davon sind das Beweisen und das Widerlegen, das Zustandebringen von Emotionen – wie zum Beispiel Mitleid, Furcht, Zorn und dergleichen –, ferner das Vermitteln von Größe und Geringfügigkeit. … (Davon muss man auch bei den tragischen Geschehnissen Gebrauch machen; ein Unterschied besteht aber insofern; Paraphrase d. Verf.), als das eine (die Geschehnisse der Tragödie; d. Verf.) ohne διδασκαλία als derartig erscheinen muss, während das Gesagte vom Redenden hervorgerufen und durch die Rede entstehen muss. Denn welche Aufgabe hätte der Redende noch, wenn sich die gebührliche Wirkung auch ohne Rede einstellen würde."

- Die Unterscheidung von ‚Was' und ‚Wie' in *Rhetorik* III 1, 1403b15–18: „denn es genügt nicht, über das zu verfügen, was man sagen muss, sondern es ist notwendig, dass man auch darüber verfügt, wie man es sagen muss."
- *Rhetorik* III 1, 1403b19f. gibt eine weitere Umschreibung für den Gedanken: „nämlich die Dinge selbst, aus welchen man das Überzeugende gewinnt".
- *Rhetorik* III 10, 1410b27–29: „Hinsichtlich des Gedankens des Gesagten kommen derartige Enthymeme gut an (solche bei denen sich ein Gedanke bzw. ein Lernerfolg gleich beim Aussprechen oder nur kurz nach dem Aussprechen einstellt; d. Verf.) ...".
- *Rhetorik* III 16, 1416b35–1417a2: „... das zu sagen, was ... die Annahme bewirken wird, etwas sei geschehen, oder ein Unrecht sei begangen oder ein Schaden zugefügt worden oder es sei so groß, wie du willst."

(2.3) *Zusammenfassung und Folgerungen:* Im Bereich des Gedankens geht es um das, worüber man spricht oder was man sagt, ungeachtet der verschiedenen sprachlichen Möglichkeiten, dasselbe zu sagen. Der Gedanke ist das, was dasselbe bleibt, wenn sich die sprachliche Form allein ändert. Beim Gedanken, der oftmals – besonders in argumentierender Rede – in einer Gedankenverknüpfung besteht, geht es immer auch um die Gedanken*übermittlung* oder die Gedanken*führung* (beim Zuhörer), weswegen der gedankliche Aspekt der Tragödie und der Rede in einer Art διδασκαλία (siehe oben, den Hinweis auf *Poetik* 19, 1456a33–b8; zum Begriff der διδασκαλία vgl. Anm. (3.) zu 1355a25f.) besteht: Man bringt im Bereich des Gedankens, durch das, was man sagt (ungeachtet der verschiedenen sprachlichen Möglichkeiten, dasselbe zu sagen), den Zuhörer dazu, eine Meinung zu haben, die dem Inhalt des Gesagten entspricht. Der in der Rede ausgedrückte Gedanke soll beim Hörer eine entsprechende Annahme bewirken (siehe oben, den Hinweis auf *Rhet.* III 16, 1416b35–1417a2). *Welche* Argumente ein Redner verwendet, ist eine klare Frage des Gedankens, *wie* sie formuliert werden, ob komprimiert, antithetisch usw., eine klare Frage der sprachlichen Form (siehe oben, den Hinweis auf *Rhet.* III 10, 1410b27–29). Daher scheint der Gedanke, wenn er mit Bezug auf die Dinge eingeführt wird, über die man spricht (siehe oben, den Hinweis auf *Rhet.* III 1, 1403b19f.), eine besondere Affinität zur sachbezogenen, argumentativen Überzeugungsweise zu haben, jedoch fallen auch die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel, insoweit sie in Buch I & II behandelt wurden, in den Bereich des Gedankens: Wenn man beispielsweise die Zuhörer durch den Nachweis, dass einer tugendhaften Person unverdientermaßen Unglück zugestoßen ist, zu Mitleid bewegt, ist dies eine Sache des Gedankens im terminologischen Sinn des Aristoteles. Allerdings kann dieselbe Emotion auch die Verwendung eines in entsprechenden Situationen typischen Vokabulars erzeugt werden (wie etwa in III 7 ausgeführt), so dass es sich dann um eine Frage der sprachlichen Form handelt.

b2 „sprachliche Form (λέξις)": Die Übersetzung entspricht Ciceros „modus dicendi" (z.B. *De Oratore* III 37). Für weitere Erläuterungen vgl. die Anm. (1.) und (2.) zu III 1, 1403b15–18. Warum die geläufige Übersetzung ‚Stil' zu eng ist, wird unter anderem aus Anm. (1.1) zu 1403b15–18 deutlich.

DRITTES BUCH

Kapitel 1

Das Kapitel gibt eine Einführung in die Behandlung der sprachlichen Form (λέξις), die Gegenstand der Kapitel III 1–12 sein wird. Zugleich richtet Aristoteles den Blick über die Behandlung der sprachlichen Form hinaus auf die Beherrschung des mündlichen Vortrags (ὑπόκρισις), den er aber selbst nicht behandeln wird, unter anderem deswegen, weil der mündliche Vortrag eher eine Frage der Begabung als der Kunst (τέχνη) ist. Das Kapitel gibt einen knappen Rückblick auf die Behandlung des mündlichen Vortrags und der sprachlichen Form in der Vergangenheit. Kritisch wendet es sich gegen die Auffassung, die sprachliche Form der Dichtung sei zu allen Anlässen die schönste.

Inhalt: Nachdem Buch I & II die Überzeugungsmittel behandelt haben, verbleibt jetzt noch die sprachliche Form und die Anordnung der Redeteile zur Behandlung (1403b6–15). Man muss nicht nur das ‚Was', sondern auch das ‚Wie' beim Reden kennen (1403b15–18). Von Natur aus kommen zuerst die Dinge selbst, dann die sprachliche Form und zuletzt der mündliche Vortrag (1403b18–27). Der mündliche Vortrag hat viel mit der Stimme zu tun; er übt eine bedeutende Wirkung aus (1403b27–35). Eigentlich sind die auf Stimme und sprachlicher Form beruhenden Mittel ungebührlich, aber sie sind notwendig wegen der Schlechtigkeit der Zuhörer (1403b35–1404a8). Zu einem gewissen Teil trägt die sprachliche Form jedoch auch zur Klarheit und Belehrung bei (1404a8–12). Die sprachliche Form kann methodisch untersucht werden, der mündliche Vortrag ist eher eine Frage der Begabung (1404a12–19). Als erstes haben sich die Dichter mit der sprachlichen Form befasst. Dichtung und Prosarede haben aber unterschiedliche sprachliche Formen (1404a19–36). Hinsichtlich der sprachlichen Form darf man nur den für die Rhetorik einschlägigen Teil behandeln (1404a36–39).

Anmerkungen

1403b6–1403b15 Hinsichtlich der Rede müssen drei Dinge behandelt werden: (i.) woher die Überzeugungsmittel kommen, (ii.) die sprachliche Form (λέξις) und (iii.) wie man die Redeteile anordnen muss. Über die Überzeugungsmittel wurde

schon gesprochen, nämlich dass sie drei Quellen haben und welche das sind und warum nur so viele. Außerdem wurden die Enthymeme behandelt, sowie die spezifischen und die besonderen Topen.

(1.) Zur Nachträglichkeit dieser Systematik vgl. die Anm. (1.) zu II 26, 1403a34–b2. Die Nachträglichkeit des in Buch III entfalteten Programms erklärt, warum die *Rhetorik* keine umfassende Systematik für die Rhetorik als ganze entwickelt; sie ist ebenfalls aufschlussreich für die Stellung der in Buch III behandelten Themen. Jedoch wirft die Nachträglichkeit der beiden Themenblöcke λέξις und τάξις keine Fragen über die Authentizität dieses Buches auf: Trotz gewisser Ungereimtheiten im Einzelnen zeigt sich, dass das dritte Buch mit Argumentationsmodellen arbeitet, die sich ebenso in *Rhet.* I & II finden (vgl. dazu die beiden Nachwörter zu den Kapiteln III 1–12 und III 13–19). Mit Einwänden gegen die Echtheit der Schrift, die im 19. Jahrhundert aufgrund vermeintlich dubioser Zitierungen erhoben wurden, setzt sich Diels (1886) auseinander.

(2.) Bei der Anordnung der drei Teile der Rhetorik in diesem Abschnitt liegt die Vermutung nahe, dass die Reihenfolge Gedanke – sprachliche Form – Anordnung eine systematische Bedeutung hat, etwa, indem sie von innen nach außen (von der Sache über die sprachliche Form zu der der Sache äußerlichen Einteilung der Rede) führt, oder von einem Kern der Theorie zur Peripherie o.ä. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass in Abschnitt 1403b18–27 tatsächlich die sachliche Priorität des Gedankens hervorgehoben wird. Allerdings wird diese Bemerkung mit einer anderen Trias ausgefüllt, nämlich mit der von Gedanke, sprachlicher Form und mündlichem Vortrag.

(3.) Der Abschnitt wiederholt den Kern der Theorie von *Rhetorik* I & II, die Lehre der drei Überzeugungsmittel. Bemerkenswert ist, dass hier ausdrücklich die Frage nach der Vollständigkeit dieser drei Methoden gestellt und beantwortet wird, während bei der Einführung der drei Überzeugungsmittel in I 2 diese Frage nicht ausdrücklich aufgeworfen wird und eine Antwort daher auch nur indirekt erschlossen werden kann. Die Antwort der vorliegenden Stelle scheint zu sein, dass drei Momente beim Überzeugungsprozess beteiligt sind, nämlich der urteilende Zuhörer, der Redner und die zu beweisende Sache und dass die Überzeugung entweder durch den Zustand des Urteilenden, die Meinung, die er über den Redner hat, oder durch einen Beweis zustande kommt. Das entspricht dem Erklärungsmodell ‚Vollständige Analyse des Überzeugungsprozesses' in Anm. (4.) zu I 2, 1356a1–20.

b14–15 „die spezifischen (Topen) der Enthymeme, andererseits die (allgemeinen) Topen (τὰ μὲν εἴδη τῶν ἐνθυμημάτων, τὰ δὲ τόποι)“: Vgl. zu dieser Terminologie die Anm. zu I 2, 1358a27.

1403b15–1403b18 Als nächstes muss man über die sprachliche Form (λέξις) reden, denn es genügt nicht zu wissen, *was* man sagen soll, sondern man muss auch wissen, *wie* man es sagen soll.

(1.) *Sprachliche Form (λέξις) – Anknüpfung an die Poetik:* Wie vor allem in *Rhet.* III 2, 1404b5 deutlich wird, setzt die hier beginnende Behandlung der sprachlichen Form die entsprechenden Ausführungen der *Poetik* bereits voraus, weswegen auch auf die Einführung mehrerer Grundbegriffe wie auch auf die aus-

führlichere Erläuterung der sprachlichen Form selbst verzichtet wird. Daher empfiehlt es sich, zunächst in die *Poetik* zu sehen.

In *Poet.* 6, 1450b13–14 bestimmt Aristoteles die λέξις zunächst sehr allgemein – fast schon im Sinne von ‚Sprache' überhaupt – als „Verständigung/Mitteilung durch Worte (τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν)". Bei der Behandlung der sprachlichen Form in den Kapiteln 19–22 der *Poetik* wird kein weiterer Anlauf zur allgemeinen Bestimmung des Begriffs unternommen; anstelle dessen wird der Begriff nur indirekt, durch die verschiedenen, unter diesem Titel behandelten Themenblöcke umrissen. Dazu gehören: (i.) die Frage, was ein Befehl, eine Bitte, eine Erzählung, eine Drohung, eine Frage, eine Antwort usw. ist. Mit diesem Hinweis leitet Aristoteles in die Behandlung der sprachlichen Form ein, er stellt dazu jedoch keine weiteren Betrachtungen an. (ii.) Die Elemente der Sprache im Sinne von Buchstabe, Silbe, Konjunktion, Artikel, Nomen, Verb, Beugungsform, Satz (Kapitel 20). (iii.) Die Unterscheidung zwischen den üblichen Ausdrücken, den fremdartigen Ausdrücken, den Metaphern usw. (Kapitel 21). (iv.) Die Bestimmung der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form ausgehend von den zuvor unterschiedenen Wortarten. (v.) Behandlung und Würdigung der Metapher. (vi.) Die Frage nach dem passenden oder unpassenden Gebrauch der verschiedenen Wortarten (Kapitel 22). Von den verschiedenen Themenblöcken, die in der *Poetik* den Begriffsinhalt und -umfang von ‚sprachlicher Form' bestimmen, übergeht die *Rhetorik* die Themen (i.) bis (ii.) ganz, übernimmt die Unterscheidung aus (iii.), behandelt das Thema von (iv.) für den Bereich der prosaischen Rede und geht – unter anderem – auf die aus (iv.) folgenden Themen (v.) bis (vi.) ein.

(1.1) *Verschiedene Verwendungen von „λέξις":* Hier ist eine von Halliwell (1993, 53f.) vorgenommene Dreiteilung hilfreich. Neben der eher seltenen Verwendung von ‚*lexis*' (i.) im Sinne der gewöhnlichen Sprache (vgl. *Poet.* 1458b1–6; im Grunde synonym mit „διάλεκτος" in *Rhet.* 1404b24f.) interessiert hier vor allem der Unterschied zwischen einer (ii.) deskriptiven und einer (iii.) normativen Verwendung. In Bedeutung (ii.) meint ‚*lexis*' „to attend to the specific form of a word or group of words – a ‚form' that is minimally describable by a set of linguistic categories (morphological, phonetic/phonological, grammatical) as the analysis in *Poetics* chs. 20–21 illustrates. Hence, in the *Rhetoric* itself, *lexis* sometimes means little more than ‚wording' or ‚form of words', without any evaluative implications." Dagegen kann ‚*lexis*' in Bedeutung (iii.) evaluativ verwendet werden „as the result of intentional or deliberate choice between different possibilities of wording, phrasing and larger dimensions of discourse. *Lexis*, from this point of view, colours or characterises the use of language of which it is a mode or aspect; it gives *logos* certain qualities ..." Von diesen beiden Verwendungen fällt allenfalls die zweite, die sprachliche Form als das Ergebnis eines absichtsvollen Tuns betrachtet, mit dem Begriff des Stils zusammen.

(1.1.1) Neben den von Halliwell genannten Bedeutungen ist noch eine Verwendungsweise interessant, bei der die λέξις ausschließlich als Quelle falscher Schlüsse betrachtet wird (vgl. *Rhet.* II 24,1401a1, a8, *Soph. el.* 4, 165b24 passim); an diesen Stellen impliziert der Gebrauch von „λέξις", dass der dem Rezipienten dargestellte Sachverhalt oder die vollzogene Schlussfolgerung ‚nur verbal, aber nicht der Sache nach', ‚bloß in der Sprache', ‚bloß der sprachlichen Form nach' besteht.

Im Hinblick auf diese Verwendung aufschlussreich ist der Umstand, dass Aristoteles zu Beginn der *Sophistischen Widerlegungen* den Gebrauch von Wörtern als den natürlichsten und verbreitetsten Ursprung der Scheinschlüsse bezeichnet (vgl. *Soph. el.* 1, 165a4–19). Einen expliziten Hinweis auf die Sophistik gibt Aristoteles hier in Abschnitt 1404b37–1405a2, die Namen zweier prominenter Sophisten fallen aber auch schon in 1404a14 und 26.

(1.1.2) Während hierbei sowie im Begriffspaar ‚Gedanke – sprachliche Form' der Ausdruck „λέξις" dazu dient, den Bereich des Sprachlichen vom Gedanklichen und Sachlichen abzuheben, dominieren in *Rhet.* III, sobald der Unterschied von Gedanke und sprachlicher Form etabliert ist, Verwendungen, in denen ein Plural von „λέξις" möglich ist, insofern verschiedene ‚sprachliche Formen' verglichen werden. Auch innerhalb dieser zweiten Gruppe ist die Verwendung von „λέξις" inhomogen, weil sie in Verbindung mit Attributen oder Genitivbestimmungen bald ein einzelnes Merkmal der sprachlichen Form (z.B.: ‚fortlaufende Form'), bald eine bestimmte Art oder Gattung der sprachlichen Form meint (z.B.: ‚Form der politischen Rede'). Manche Verwendungen sind in diesem Schema jedoch nur schwer unterzubringen; z.B. könnte die Rede von der ‚schriftlichen' und ‚kontroversen' Form (vgl. Kap. III 12) einerseits als Gattung verstanden werden, zugleich werden diese jedoch auch wie Merkmale benutzt, mit denen die spezifische Form der politischen, der gerichtlichen usw. Rede beschrieben wird. Außerdem verwendet Aristoteles „λέξις" auch im Sinn der obersten Gattungen Prosarede und Dichtung, so dass es letztlich nur zwei λέξεις geben kann. Die spezifischen Formen der drei Redegattungen fallen alle natürlich in die Gattung der Prosarede, werden aber nach Kriterien unterschieden, die für die Bestimmung der Prosaform als solcher nicht von Bedeutung sind.

(2.) *Sprachliche Form und Gedanke:* Schon in der *Poetik* trat der Begriff der sprachlichen Form in Opposition zum Gedanken auf. Diese Gegenüberstellung tritt im vorliegenden Abschnitt noch stärker in den Vordergrund, indem der Gedanke dem ‚Was', die sprachliche Form dem ‚Wie' zugeordnet werden, wodurch indirekt auch der Begriff der sprachlichen Form definiert wird. Aufgrund dieser Gegenüberstellung von ‚Was' und ‚Wie' ist klar, dass Aristoteles bei der Bestimmung der sprachlichen Form die sprachphilosophische Annahme macht, dass es – wenn nicht in allen Fällen, so doch zumindest in einer nicht unbedeutenden Menge von Fällen – mehrere Möglichkeiten gibt, dasselbe zu sagen (im Sinne von ‚bezeichnen (σημαίνειν)', nicht im Sinne von ‚behaupten'), oder anders gesagt: dass das ‚Was' in solchen Fällen ungeachtet der sprachlichen Form dasselbe bleibt. Was aber ist das ‚Was', das bei den unterschiedlichen sprachlichen Zeichen jeweils dasselbe bleibt? Auf jeden Fall die Extension. Das wäre aber eine vergleichsweise harmlose sprachphilosophische Voraussetzung. Warum das gleichbleibende ‚Was' gerade als ‚Gedanke' bezeichnet wird, würde auf diese Weise nicht klar. Auch das Modell aus *De Interpretatione* 1 macht plausibel, dass hier eine stärkere Voraussetzung im Spiel ist; denn dort ist klar, dass es zu jedem bezeichneten (und ‚gemeinten') Gegenstand in der Außenwelt einen mit den äußeren Gegenständen kovarianten und ihm ähnlichen Seeleneindruck (πάθημα, νόημα, ὁμοίωμα) gibt. Wendet man dieses Modell auf die vorliegende Stelle an, dann wäre vorausgesetzt, dass es in Fällen, in denen dasselbe ‚Was' durch verschiedene sprachliche Zeichen aus-

gedrückt werden kann, einen identischen, gegenüber den wechselnden Bezeichnungsweisen invarianten ‚Sinngehalt' gibt; das wäre der Gedanke (διάνοια) der trotz unterschiedlicher Sprachform derselbe bleibt. – So verstanden hat es eine Theorie der sprachlichen Form genau mit den Unterschieden zu tun, die sich dadurch ergeben, dass man dieselbe Sache und einen gleichbleibenden Sinngehalt sprachlich auf die eine oder die andere Weise ausdrücken kann.

1403b18–1403b27 Zuerst wurde das untersucht, was der Natur nach das erste ist, nämlich die Dinge selbst, aus denen die Überzeugung zu gewinnen ist. Als zweites kommt die sprachliche Form und als drittes der mündliche Vortrag (ὑπόκρισις) hinzu. Die Behandlung des letzteren wurde noch nicht in Angriff genommen, obwohl er über die größte Wirkung verfügt. Auch bei der Tragödie und dem rhapsodischen Vortrag wurde der mündliche Vortrag erst später beachtet, was man daran sieht, dass früher die Dichter selbst ihre Werke vorgetragen haben. Man sieht, dass der mündliche Vortrag ein der Dichtung und der Rhetorik gemeinsames Thema darstellt.

(1.) *Sache – sprachliche Form – mündlicher Vortrag:* Diese Anordnung lässt drei verschiedene Interpretationen zu. (i.) Es handelt sich um eine sachliche Stufung nach der Bedeutung dieser drei Momente. Dies wird durch die Formulierung „was auch von der Natur her das erste ist" nahe gelegt. (ii.) Es geht um die Anordnung im Text: zuerst wurde das zur Sache Gehörende behandelt, jetzt die sprachliche Form, danach wäre eigentlich der mündliche Vortrag zu behandeln. Weil der erste Punkt tatsächlich durch die Bücher I & II behandelt wurde und weil dann erst die sprachliche Form ins Spiel kam, wäre auch das denkbar. Etwas merkwürdig schiene bei dieser Lesart, dass der mündliche Vortrag tatsächlich gar nicht behandelt wird. Man müsste die Äußerung demnach so verstehen, dass der mündliche Vortrag als drittes käme, dass er aber, weil keine Behandlung folgt, jetzt nur an dieser Stelle genannt wird. (iii.) Die Anordnung entspricht der geschichtlichen Entwicklung der Dichtung und der Rhetorik und nennt die verschiedenen Teile nach der Reihenfolge ihres Auftretens. Diese Deutung wird durch den – sicherlich historisch gemeinten – Hinweis gestützt, dass die Beachtung des mündlichen Vortrags bei Tragikern und Rhapsoden erst spät hinzukam. Jedoch kann dieses geschichtliche Faktum auch als Indiz für die natürliche Rangfolge der drei Teilbereiche hinsichtlich ihrer Bedeutung gewertet werden. Dass der mündliche Vortrag trotz des Hinweises auf die größte Wirkung, die von ihm ausgeht, erst an dritter Stelle genannt wird, widerspricht der Deutung nach dem Modell der natürlichen Rangfolge keineswegs; man muss im Gegenteil daraus den Schluss ziehen, dass die so genannte ‚natürliche' Rangfolge von der Wirkung beim Publikum unabhängig ist.

(2.) *Die natürliche Priorität der Sache:* Die Bewertung der einzelnen Momente nach einer natürlichen Rangfolge steht in keinem proportionalen Verhältnis zur Wirkung beim Publikum (siehe oben, Anm. (1.)). Im Gegenteil scheint diese Skala selbst nach dem Kriterium der Sachnähe oder Sachgemäßheit konstruiert zu sein, so dass auf dieser Skala die Behandlung des an jeder Sache selbst Überzeugenden trivialerweise den ersten Rang einnimmt. Wie kann man aufgrund dieser Stellung das Verhältnis der sprachlichen Form zum Gedanken bestimmen? Vgl. 1404a19–36 mit Anm.

(3.) Wie schon durch den Begriff des Gedankens (διάνοια) so werden auch bei der vorliegenden Stufung die drei Überzeugungsmittel aus Buch I & II auf eine Stufe gestellt. Das ist aus folgendem Grund bemerkenswert. Wenn die drei Überzeugungsmittel untereinander verglichen werden, ist die argumentierende Methode im Verhältnis zu den anderen Methoden als einzige sachbezogen. Vergleicht man andererseits die drei Überzeugungsmittel unter dem Titel ‚Gedanke' mit der sprachlichen Form und dem mündlichen Vortrag, dann nimmt der Bereich des Gedankens als ganzer die Rolle des eher sachbezogenen Theorienteils ein. Wie ist dies zu erklären (wenn nicht durch eine inkonsistente Terminologie)? *1. Möglichkeit:* Der Gedanke insgesamt hat damit zu tun, den Hörer zu bestimmten Meinungen über die zugrunde liegende Sache zu leiten (vgl. Anm. (2.) zu 1403a34–b2). Durch diese Eigenschaft hebt sich der Gedanke von allen Methoden ab, die nicht dazu imstande sind, dies aus eigener Kraft zu tun, und daher nur unterstützend oder hemmend wirken, aber keine Meinung über die betreffende Sache produzieren können. *2. Möglichkeit:* Auch wenn die nicht-argumentativen Überzeugungsmittel Emotionserregung und Charakterdarstellung nicht in derselben Weise direkt auf die Sache bezogen sind wie die argumentative Überzeugung, so gibt es doch auch bei ihnen eine auf Sachdarstellung beruhende Verwendung.

b22 „den mündlichen Vortrag (ὑπόκρισιν): Zum Begriff des mündlichen Vortrags, der ὑπόκρισις, und des Vortragenden bzw. Schauspielers vgl. Zucchelli (1962).

b23 „und zum rhapsodischen Vortrag (καὶ ῥαψῳδίαν)“: Spengel (356) möchte diesen Zusatz tilgen, so dass nur von der Tragödie die Rede wäre.

b23 „selbst (αὐτοί): Von Kassel nach **β** und Anonymos anstelle der Lesart von **A** (αὐτοῖς) in den Text genommen.

b26–27 „Glaukon aus Teïos“: Aristoteles führt eine Person namens Glaukon auch in *Poetik* 1461b1 an; Platon erwähnt einen gleichnamigen Rhapsoden in *Ion* 530c.

1403b27–1403b35 Der mündliche Vortrag hat in erster Linie mit der Stimme zu tun. Bei der Modulation der Stimme ist die Lautstärke, die Tonhöhe und der Rhythmus zu beachten. Diese müssen dem Anlass, d.h. vor allem der (dargestellten oder zu erzeugenden) Emotion entsprechend eingesetzt werden. Wer dies einsetzen kann, hat Erfolg beim Publikum; auf diese Weise bewirken die Vortragskünstler nicht nur mehr als die Dichter, sondern haben auch in der politischen Auseinandersetzung mehr Erfolg – und zwar wegen des schlechten Zustands der Verfassungen.

(1.) Dass der gezielte Einsatz der Sprechstimme besonders für die Emotionen der Zuhörer von Bedeutung ist, trifft sich gut mit der Einschätzung, dass der mündliche Vortrag überhaupt von der Bemühung um eine sachgerechte Darstellung noch weiter entfernt ist als die Belange der sprachlichen Gestaltung im Sinne der Wortwahl, sprachlichen Komposition usw. Die Weise der damit verbundenen Emotionserregung unterscheidet sich erheblich von der kunstgemäßen Emotionserregung, wie sie in den Kap. II 2–11 dargestellt wird, insofern die Emotionserre-

gung als Teil der methodisch fundierten Überzeugung sich gezielt der Ursachen bestimmter Emotionen zu bedienen weiß. Ein Hinweis darauf, dass die mit der Modulation der Stimme allein gegebene emotionale Färbung eher zu einem Redner passt, der eigentlich nichts zu sagen weiß, gibt der Abschnitt 1408a24f. (vgl. Anm. (3.) zu 1408a19–25). Dass der Einsatz der Stimme vor einem qualifizierten Publikum von geringer, dagegen bei der großen Masse von erheblicher Bedeutung ist, bestätigt indirekt auch der Absatz 1414a7–17.

(2.) *Der schlechte Zustand der Verfassungen*: Dass der Redner mit einem vergleichsweise ‚schlechten' Publikum zu rechnen hat, ist hinlänglich bekannt (vgl. Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8). Auch im vorliegenden Zusammenhang würde ein Hinweis auf die so genannte Schlechtigkeit des Zuhörer gut passen: je ungebildeter die Zuhörer, könnte Aristoteles hier sagen wollen, desto eher lassen sie sich durch den – sachfernen – Gebrauch der Stimme verführen; daher überrascht es, dass er jetzt unvermittelt auch noch von schlechten Verfassungen spricht, zumal wenige Zeilen später (1404a8) tatsächlich von der Schlechtigkeit der Zuhörer die Rede ist. Einige Editoren und Übersetzer haben sich deshalb für die Änderung des Textes nach dem Vorbild von 1404a8 entschieden (vgl. die Anm. zu 1403b34–35). Gegen diese Änderung des überlieferten Textes hat Lossau (1971) gezeigt, dass sich für den Zusammenhang des mündlichen Vortrags mit einem schlechten Zustand der Verfassungen gute Parallelen aus den politischen Schriften beibringen lassen:

Aristoteles führt in *Ath. pol.* 28 aus, dass nach Perikles der Zustand der Verfassungen schlechter geworden und Anführer benannt worden seien, die erstmals bei den besseren Bürgern nicht angesehen waren. Ein besonders grasses Beispiel für diese Entwicklung stelle Kleon dar, von dem Aristoteles 28, 3 sagt: „Dieser scheint am meisten das Volk verdorben zu haben durch seinen Eifer, und als erster schrie und schimpfte er auf der Rednerbühne und trat in einem gegürteten Kleid vor das Volk, während die anderen in wohlgeordneter Kleidung sprachen." Da nun das durch die Vortragsweise auffallende Benehmen des Kleon mit einer Verschlechterung der Verfassung und der Bürger, die für dieses Auftreten empfänglich sind, einhergeht, liegt der Bezug zu den verschiedenen Demokratieformen, wie sie in *Politik* IV und V beschrieben werden, nahe; denn je mehr Kompetenz den Gesetzen genommen, und in den radikaleren Demokratieformen den Bürgern zuerkannt wird (vgl. *Pol.* 1292a4ff.), desto größer wird der Einfluss der Demagogen, die in einer solchen Verfassung dieselbe Rolle spielen wie die Schmeichler in der Tyrannis (vgl. *Pol.* 1292a20f. und 1313b40f.). Daher könnte mit der Schlechtigkeit der Verfassungen (im Plural) tatsächlich, wie Lossau (a.a.O., 153f.) ausführt, „eine Charakteristik von Etappen in der Evolution der äußersten Demokratie" gemeint sein, die für Aristoteles nicht nur eine „Überziehung" des demokratischen Anteils, sondern letztlich sogar die Auflösung der Verfassungsform überhaupt darstellt (vgl. Anm. (2.) zu 1360a17–38).

b31–32 „Rhythmus": Dass der Rhythmus der Sprache in den Bereich des mündlichen Vortrags fällt, ist plausibel; zugleich ist der Rhythmus aber auch eine Frage der Wortwahl und somit der sprachlichen Form. Kapitel III 8 behandelt den Rhythmus auch tatsächlich als Teilbereich der sprachlichen Form. Das Phänomen des Sprachrhythmus scheint daher den beiden Bereichen gemeinsam. Das wie-

derum passt zu der Beobachtung, dass die beiden Bereiche im Laufe dieses Kapitels zeitweise als vermengt erscheinen (vgl. Anm. (1.) zu 1403b35–1404a8). Eine Abhandlung über die hier skizzierte Frage, welcher Rhythmus zu welchem Anlass passt, findet sich in der *Rhetorik* nicht.

b34–35 „wegen des schlechten Zustands der Verfassungen (διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτειῶν)“: „Verfassungen“ ist nach ω und dem Zeugnis des Anonymos beizubehalten; dennoch hat Spengel (357) und nach ihm Ross, Plebe (1961) u.a. mit Bezug auf die vermeintlich parallele Stelle in 1404a8 für die Lesart „πολιτῶν (der Bürger)“ plädiert; dies scheint u.a. deshalb angezeigt, weil sich an der späteren Stelle ein Rückverweis auf die vorliegende Stelle findet. Eine gute inhaltliche Rechtfertigung für die überlieferte Lesart gibt Lossau (1971); vgl. dazu oben, Anm. (2.). Der Rückverweis könnte ohne Textänderung dadurch erklärt werden, dass schlechte Verfassungen mit entsprechenden Bürgern einhergehen.

1403b35–1404a8 Über die genannten Momente des mündlichen Vortrags ist bislang noch keine Kunstlehre bzw. kein Handbuch verfasst worden, was unter anderem damit zusammenhängt, dass alles, was die sprachliche Form betrifft, überhaupt erst später Beachtung fand. Es kommt hinzu, dass es eigentlich ungebührlich ist, auf diese Art von Wirkung zu setzen. Jedoch zielt die Rhetorik immer auf die Meinung ab, so dass man auch solche Methoden nutzen muss, um die beabsichtigten Meinungen zu bewirken; das heißt, man benutzt diese Methoden nicht, weil sie richtig wären, sondern weil sie notwendig sind. Sie bewirken nämlich viel aufgrund der Schlechtigkeit der Zuhörer. Wenn man die Sache dagegen nur nach der Gerechtigkeit beurteilen würde, dann wäre klar, dass man die Kontroversen aufgrund der zugrunde liegenden Sache allein führen muss und dass alles, was über den eigentlichen Beweis hinausgeht, überflüssig ist.

(1.) *Mündlicher Vortrag und sprachliche Form:* Während die vorigen Abschnitte den Eindruck erweckten, als handle es sich beim mündlichen Vortrag und der sprachlichen Form um zwei klar voneinander getrennte Bereiche, wird hier argumentiert, dass es über die im vorigen Abschnitt genannten Momente des mündlichen Vortrags noch keine Kunst gebe, weil die Behandlung der sprachlichen Form erst später dazu kam. Das könnte bedeuten, dass die Untersuchung des mündlichen Vortrags eine Theorie der sprachlichen Form schon voraussetzt. Wahrscheinlicher aber stellt dieses Argument einen Hinweis darauf dar, dass das vorliegende Kapitel von einem Diskussionsstand ausgeht, auf dem sprachliche Form und mündlicher Vortrag eng miteinander verknüpft sind, bzw. letzterer einen Teilbereich der sprachlichen Form ausmacht, so dass der gedankliche Fortschritt in diesem Kapitel gerade darin bestünde, den Bereich der sprachlichen Form dadurch zu präzisieren, dass der Teilbereich des mündlichen Vortrags ausgesondert wird; vgl. zur letzteren Möglichkeit Abschnitt 1404a8–12 mit Anmerkungen.

(1.1) *Ausschluss des mündlichen Vortrags:* Wenn der mündliche Vortrag gemäß Anm. (1.) von der weiteren Erörterung ausgeschlossen werden soll, dann fragt sich, warum er überhaupt so ausführlich berücksichtigt wurde. Mehrere Antworten kommen in Betracht: Erstens ist das *Wie* der Rede, wodurch Aristoteles den Gegenstand der λέξις-Abhandlung charakterisiert, weiter als der Begriff der sprachlichen Form, wie sie tatsächlich behandelt wird. Zweitens gingen bei der

historischen Entwicklung der Disziplinen, die mit sprachlicher Form und Mündlichkeit befasst sind, beide Aspekte ineinander über, wie Aristoteles selbst in Abschnitt 1404a19–36 zeigt. Drittens muss das Thema der sprachlichen Form gegenüber der Beachtung des mündlichen Vortrags abgegrenzt werden, weil sich Fragen der Mündlichkeit wegen der besonderen Wirkung beim Publikum als Untersuchungsgegenstand empfehlen. Schließlich ist es für die Rechtfertigung des Projekts wichtig, bei einem geläufigen, aber in bestimmten Kreisen Misstrauen erweckenden Vorverständnis anzusetzen, um dann auf dem Wege der Exklusion diejenigen Momente auszusondern, die berechtigten Anlass für die Vorbehalte gegenüber der Thematik geben können. – Aufgrund dieser historischen wie sachlichen Voraussetzungen beginnt das Kapitel mit einem vagen Begriff der mit dem mündlichen Vortrag und der sprachlichen Gestaltung befassten Disziplinen, um daraus im Laufe des Kapitels einen behandelnswerten Teilbereich zu isolieren. Zu der Frage, wozu denn der mündliche Vortrag zunächst überhaupt berücksichtigt wird, wenn er letztlich ohnehin nur aus der weiteren Abhandlung ausgeschlossen werden soll, vgl. die Nachbemerkung zu den Kap. III 1–12: *Der bereinigte Begriff der sprachlichen Form.* Ein historisches Beispiel für eine – in den Augen des Aristoteles – überzogene und anstößige Form des rednerischen Auftretens und somit der ὑπόκρισις im weitesten Sinn stellt Kleon dar: vgl. *Ath. pol.* 28, 3. Ein impliziter Zusammenhang zwischen dem Auftreten solcher Volksführer und der relativen Schlechtheit von Zuhörern, bei denen solche Figuren gut ankommen, wird im selben Zusammenhang in *Ath. pol.* 28, 1 hergestellt.

Eine auffällige Parallele zum Ausschluss des mündlichen Vortrags aus dem zu behandelnden Bereich der sprachlichen Gestaltung stellt der Ausschluss der Inszenierung (ὄψις) aus der Tragödientheorie in *Poetik* 6 dar. Wie der mündliche Vortrag in der *Rhetorik* so wird dort die Inszenierung nicht weiterbehandelt (i.) trotz ihrer Wirkung auf das Publikum (ii.) aufgrund ihres kunstfremden Charakters (1450a16–20).

(2.) „weil die ganze Beschäftigung mit der Rhetorik auf die Meinung (πρὸς δόξαν) abzielt“: Zu vergleichen mit „Weil es aber in der Rhetorik um ein Urteil geht...“ (II 1, 1377b 21 ff.) und „Weil der Gebrauch der überzeugenden Reden auf ein Urteil gerichtet ist...“ (II 18, 1391b 8 ff.). Die griechische Formulierung „πρὸς δόξαν“ kann natürlich auch meinen, die Rhetorik ziele „auf den Schein“ ab. Zumindest in dieser Bedeutung, wenn nicht schon in der Bedeutung ‚Meinung‘, legt diese Bemerkung verglichen mit den beiden Stellen, die das Urteil als Ziel der Rhetorik nennen, ein stärkeres Gewicht auf den subjektiven Effekt, den die Rhetorik beim Hörer bewirken soll. Ein solcher Hinweis bei der Einführung von rhetorischen Mitteln, die nicht der Darlegung der Sache dienen, ist typisch, zumal auch die beiden zitierten Bemerkungen aus II 1 und II 18 jeweils dazu dienen, die nichtargumentativen Überzeugungsmittel mit einzubeziehen.

(3.) „nicht weil es richtig wäre, sondern weil es notwendig ist“: Das ist ein einfaches Schema, um den Bereich der Rhetorik ausgehend von den für gut und richtig befundenen, sachbezogenen Methoden um außersachliche Methoden zu erweitern. Der Rechtfertigungscharakter dieses Schemas liegt im ‚notwendig‘: man benutzt diese Methoden, weil sie notwendig sind, um etwas zu erreichen; um *was* zu erreichen? (i.) Den Erfolg in der öffentlichen Rede. (ii.) Die Durchsetzung des

Wahren und Gerechten. (iii.) Gleiche Ausgangsbedingungen gegenüber Kontrahenten, die diese Mittel benutzen. Die Erörterung des Nutzens der Rhetorik in I 1 scheint klarerweise (ii.) zu unterstützen, wovon (iii.) ein Teilaspekt sein könnte. Eine solche Generalrechtfertigung entbindet die rhetorische Methode von der Erwartung, in jedem einzelnen ihrer Teile sachbezogen und sachgemäß zu sein.

Das Schema eignet sich natürlich auch bestens für die Einführung und Rechtfertigung der Emotionserregung gegenüber einem rein auf Beweisen basierenden Modell von Rhetorik, wie es in *Rhet.* I 1 vorgestellt wird; allerdings operiert Kapitel I 2, in dem die Emotionserregung als kunstgemäßes Überzeugungsmittel eingeführt wird, abgesehen von allgemeinen Bemerkungen zur ‚Einfachheit' der Zuhörer, nicht explizit mit diesem Schema.

(3.1) Es stellt sich allerdings die Frage, ob die vorliegende Bemerkung überhaupt die sprachliche Form meint. Wie bereits aus Anm. (1.) deutlich wurde, ist in diesem Abschnitt nämlich durchaus unklar, inwieweit vom mündlichen Vortrag und inwieweit von der sprachlichen Form, so wie sie nachfolgend behandelt wird, die Rede ist. Zwei Antworten kommen in Frage: (i.) Gemeint ist tatsächlich die sprachliche Form, denn zu Beginn des Abschnitts wird ausdrücklich das genannt, „was die sprachliche Form betrifft". Dann würde auch für die Behandlung der sprachlichen Form gelten, dass sie nur notwendig, aber nicht richtig ist. (ii.) Nach der in Anm. (1.) entwickelten Erklärung könnte es sich aber auch so verhalten, dass die hier genannten Vorbehalte gegenüber der sprachlichen Form nur den noch nicht bereinigten, weiten Begriff derselben meinen, in dem auch der mündliche Vortrag enthalten ist. Im Verlauf dieses Kapitels wird aber immer klarer, dass die insgesamt auf die Sprache und auf das Mündliche gerichteten Künste verschiedene Aspekte haben. Der mündliche Vortrag wird als eine Sache der Begabung vom Zentrum der folgenden Überlegungen ausgeschlossen. Die sich tatsächlich anschließende Behandlung der sprachlichen Form konzentriert sich dagegen auf die Erleichterung des Verstehensprozesses, was zwar auch wirkungsbezogen ist, gleichzeitig jedoch in den Dienst der Sache gestellt werden kann. Vgl. zur Idee einer ‚bereinigten' Konzeption der sprachlichen Form auch den folgenden Abschnitt 1404a8–12.

(4.) „wegen der Schlechtigkeit des Zuhörers (διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν)": Abgesehen von den Hinweisen auf die ‚Einfachheit' oder ‚Schlichtheit' der Zuhörer, die als eine von zwei Begründungen für die berühmte Kürze des Enthymems dient, ist diese Aussage vor allem mit den folgenden Bemerkungen zu vergleichen:

- „Weil aber die meisten eher schlecht, vom Gewinnstreben abhängig und feige in Gefahren sind" (II 5, 1382b4 f.).
- „Sie (die Sentenzen) bedeuten eine große Hilfe für die Reden wegen der ungebildeten Geistesart der Zuhörer; sie freuen sich nämlich, wenn man zufällig etwas von denjenigen Meinungen im Allgemeinen sagt, die jene im Besonderen haben." (II 21, 1395a32–b3).
- „Es darf aber nicht verborgen bleiben, dass alles Derartige außerhalb des Arguments liegt: Es richtet sich nämlich an einen Hörer, der schlecht ist und auf das außerhalb der Sache Liegende hört" (III 14, 1415b4–6).

– „Man kann nämlich nicht vieles fragen wegen der (intellektuellen) Schwäche der Zuhörer“ (III 18, 1419a18).

Auch außerhalb der *Rhetorik* finden sich ähnliche Hinweise; vgl. etwa *Pol.* 1263b23: „wegen der Schlechtigkeit (der Menschen) (διὰ τὴν μοχθηρίαν)“ – dort mit Bezug auf Missstände wie gegenseitige Klagen wegen geschäftlicher Vereinbarungen, Verurteilungen wegen falscher Zeugenaussagen und schmeichlerischem Verhalten gegenüber Reichen, die nicht dadurch begründet seien, dass es keine Gütergemeinschaft gibt, sondern gewissermaßen durch eine menschliche Konstante: die Schlechtigkeit des Menschen. Vgl. zur Reichweite der in Anm. (4.) aufgelisteten Aussagen aber auch die Anm. zu 1414a8f.

b35 „Noch ist kein Lehrbuch darüber verfasst worden“: Eine entsprechende Formulierung findet sich in 1354a12; zur Übersetzung „Lehrbuch (τέχνη)“ vgl. die Anm. 1354a12.

a4 „verlangt (ζητεῖ)“: Überliefert ist „ζητεῖν“; zu der anscheinend schon in γ vorhandenen Korrektur vgl. Kassel (1971, 144).

a6 „durch die Dinge selbst (τοῖς πράγμασιν) ... was über das Beweisen hinausgeht (ἔξω τοῦ ἀποδεῖξαι)“: Offenbar wird mit dieser Gegenüberstellung die Formulierung „ἔξω τοῦ πράγματος“ aus I 1, 1354a15f., 22f. u.ö., wieder aufgegriffen und variiert.

1404a8–1404a12 In diesem Abschnitt wird endgültig deutlich, dass Aristoteles das Ziel verfolgt, eine eingeschränkte Konzeption der sprachlichen Form oder einen Teilbereich derselben zu bestimmen, der dann der weiteren Untersuchung zugrunde liegen soll. Dazu weist er daraufhin, dass in jeder Belehrung die sprachliche Form einen geringen, aber notwendigen Anteil ausmacht, insofern es einen Unterschied für die Klarheit bedeutet, ob man auf diese oder jene Weise spricht.

(1.) Eine Behandlung der sprachlichen Form hinsichtlich ihrer Eigenschaft, die Klarheit des Gesagten zu fördern und so zur Belehrung beizutragen, zieht ganz offenbar nicht die Kritik auf sich, welcher der uneingeschränkte Begriff der sprachlichen Form einschließlich des mündlichen Vortrags in Abschnitt 1403b35–1404a8 ausgesetzt war.

(2.) *Klarheit und Stil:* Ist Klarheit ein Merkmal des Stils oder kommt sie auch durch die völlige Vernachlässigung stilistischer Merkmale zustande? Im letzteren Fall wäre Klarheit allein eine Eigenschaft des Gedankens bzw. der gedanklichen Anordnung, im ersten Fall, wenn Klarheit nicht ohne Berücksichtigung des Stils zustande käme, wäre ein wesentlich philosophisches Ziel, die Erzeugung von Klarheit (vgl. Anm. (3.) zu 1404b1–5), auf die Beachtung des sprachlichen Ausdrucks angewiesen.

Diese Interpretationsalternative berührt eine vor allem im 20. Jahrhundert geführte Kontorverse: Lässt sich die Opposition zwischen einer Stil-freien Wissenschaft und Philosophie einerseits und der unter stilistischen Gesichtspunkten zu beurteilenden Literatur andererseits aufrechterhalten oder gibt es Gründe, auch die Philosophie einer Stilkritik zu unterwerfen? Während sich die zweite Auffassung auf Nietzsche berufen kann und ihren stärksten Ausdruck im so genannten

Dekonstruktivismus findet (vgl. J. Culler, On Deconstruction, London 1983, 181: „... literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature."), kann sich die Gegenseite auf Descartes berufen (vgl. Discourse de la méthode, première partie, §9: „Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique.") und findet trotz der allseitigen Aufmerksamkeit für die sprachlichen Bedingungen wissenschaftlich-philosophischer Aussagen – soweit es den ‚bloßen Stil' angeht – Befürworter (vgl. J. P. Sartre, „L'écrivain et sa langue", in: ders., Situations IX, Paris 1972, 40: „Il est évident que nous n'avons pas besoin de ça (du style; d. Verf.) en philosophie, il faut même l'éviter").

Die Behauptung des vorliegenden Abschnitts geht nun klar in die Richtung, dass bestimmte Formen der Belehrung (διδασκαλία: vgl. dazu die Anm. zu 1355a25 f.) praktisch keine Rücksicht auf die sprachliche Gestaltung nehmen müssen und schließt damit den Stil aus Wissenschaft und Philosophie aus. Es fragt sich dann allerdings, warum Klarheit überhaupt als ein stilistisches Kriterium berücksichtigt werden muss, wenn sie doch offenbar auch ohne stilistische Anstrengung als Qualität der philosophischen Untersuchung und somit des ‚Gedankens (διάνοια)' zustande kommt. Die Antwort ist die: für den Philosophen Aristotelischen Typs ist es selbstverständlich, dass er keine verfremdenden bzw. poetischen Ausdrücke gebraucht. Die Klarheit, die er zu erzeugen hofft, kommt daher nicht durch die Wahl zwischen fremden und gebräuchlichen Ausdrücken, sondern durch die Eliminierung von Mehrdeutigkeiten, die Auflösung von Aporien usw. zustande. Für den Redner jedoch, der sich aus Gründen der Wirkung entschließt, der sprachlichen Gestaltung Beachtung zu schenken, eröffnet sich anders als für den Philosophen die Alternative zwischen einer gewöhnlichen und einer fremdartigen Sprache; um der Klarheit willen auf jede Art von stilistischer Gestaltung zu verzichten hieße, auch auf die Vorteile zu verzichten, die ein beschränkter Gebrauch fremdartiger Ausdrücke verspricht. Erst in diesem Abwägungsprozess (dem der unter gewöhnlichen Umständen arbeitende Philosoph nicht ausgesetzt ist) wird die Klarheit zum Merkmal des Stils. Eine ähnliche Einschätzung zur Rolle des Stils findet sich explizit in III 3, 1406a17 ff.: wer (hinsichtlich der sprachlichen Form) aufs Geratewohl redet, wird damit keinen besonderen Erfolg haben, jedoch auch keinen besonderen Misserfolg – im Gegensatz zu dem, der sich an der stilistischen Gestaltung versucht, jedoch den angemessenen Stil verfehlt.

a10–11 „freilich keinen so großen (Unterschied)": D.h. – wie Roberts in seiner Übersetzung („Not, however, so much importance as people think") richtig unterstellt – keinen so großen Unterschied, wie im Allgemeinen angenommen wird.

a11 „reiner Anschein (φαντασία)": Die pointierte Gleichsetzung der behandelten Methoden mit der φαντασία erfordert offenbar eine ungewöhnliche Übersetzung des Ausdrucks. Nicht ganz abwegig ist der Gedanke, diese Methoden sprächen nur ein bestimmtes seelisches Vermögen an, und zwar vornehmlich eines, das solchen sinnlichen Einflüssen aufgeschlossen ist, wie die „Einbildungskraft" (so

übersetzt Sieveke). Nun heißt es aber, alle diese Praktiken *seien* φαντασία. Gemeint ist wohl, dass ein Anschein ohne sachliche Grundlage, etwas nur Eingebildetes, erzeugt wird. Das entspräche auch der Bemerkung „die ganze Beschäftigung mit der Rhetorik zielt auf die Meinung/den Schein (πρὸς δόξαν) ab“ aus 1404a1 f. Eine Entsprechung zu dieser Verwendung von „φαντασία“ ist daher weniger in den Ausführungen von *Über die Seele* und *Parva Naturalia* zum Vermögen der φαντασία zu sehen als vielmehr in einer Bemerkung aus *Soph. el.* 4, 165b24 f., über die durch die sprachliche Form verursachten Fehlschlüsse: „Es gibt der Zahl nach sechs Mittel, welche den Anschein eines Schlusses durch die sprachliche Form hervorbringen (ἐμποιοῦντα τὴν φαντασίαν)“. Hier besteht ein klarer Bezug von „φαντασία“ zu „φαινόμενος συλλογισμός (scheinbare Deduktion)“.

a12 „Geometrie“: Vgl. III 16, 1417a19, und Anm. dazu.

1404a12–1404a19 Verglichen mit dem Gedanken allein hat die hinzukommende Beachtung der sprachlichen Form einen ähnlichen Effekt wie die neu auftretende Kunst des mündlichen Vortrags: wer dies beherrscht, kommt besser an. Eine geschriebene Rede bewirkt mehr durch die sprachliche Form als durch den Gedanken. Die Beherrschung des mündlichen Vortrags ist in erster Linie Sache der Begabung und insoweit kunstfremd, während die sprachliche Form zum Kunstgemäßen gehört.

Der schon zu Beginn des Kapitels ins Spiel gebrachte Gedanke, dass sich Wirksamkeit und sachliche Priorität nicht zu entsprechen brauchen und sich geradezu umgekehrt proportional zueinander verhalten (vgl. die Anm. (1.) und (2.) zu 1403b18–27), wird in diesem Abschnitt als Gesetzmäßigkeit vorausgesetzt; dies ist, wenn überhaupt, dann natürlich nur unter der Voraussetzung der „Schlechtigkeit der Zuhörer“ plausibel. (Man könnte auch versucht sein, die hier gebrauchte Gegenüberstellung der bekannten Aristotelischen Unterscheidung von natürlicher und epistemischer Priorität anzugleichen (vgl. etwa *Phys.* 184a16 ff.); dann könnte man auf die Annahme intellektuell insuffizienter Zuhörer verzichten, weil es dann allgemein so wäre, dass das von Natur aus Frühere erst später erkannt werden würde. Jedoch geht es bei der hier gemeinten Wirkung nicht um ein Lernen/Verstehen, jedenfalls nicht im engeren Sinn, und bei der sachlichen Priorität nicht um ontologisch frühere Prinzipien, sondern um die in der Rede behandelten Sachverhalte. Also sollte von dieser Entsprechung Abstand genommen werden.)

a12–13 „Wenn also jene ... wie die Vortragskunst (ὑπόκρισις)“: Der Bezug von „jene (ἐκείνη)“ bleibt offen. Die Mehrzahl der modernen Übersetzer offeriert hier in auffallender Übereinstimmung dieselbe, unüberzeugende Lösung: Erstens beziehe sich „jene“ auf die Vortragskunst, zweitens werde die nachfolgend erwähnte ὑπόκρισις, mit der „jene“ verglichen werden soll, als die Schauspielkunst aufgefasst, so dass drittens derselbe Ausdruck, der noch in 1403b22 als „Vortragskunst (delivery)“ übersetzt wurde, jetzt die Kunst des Schauspielers – im Unterschied zur Vortragskunst des Redners – bezeichnen soll. Tatsächlich werden im vorliegenden Abschnitt die Belange der sprachlichen Form (λέξις) mit denen des mündlichen (und vom Schauspieler verlangten) Vortrags verglichen. Daher liegt nichts näher, als unter ‚ὑπόκρισις‘ dieselbe Kunst oder Fähigkeit zu verstehen, die schon

in 1403b22 damit bezeichnet wurde, und „jene" auf die sprachliche Form (λέξις) zu beziehen; letzteres ist schon deswegen angeraten, weil bereits im vorausgegangenen Abschnitt 1404a8–12 von der Beachtung der sprachlichen Form und nicht von der Vortragskunst die Rede war.

a14–15 „Thrasymachos in den *Mitleidsformeln* (ἔλεοι)": Vgl. Thrasymachos 85 B 5 (Diels/Kranz) sowie Platon, *Phaidros* 267c. Die Übersetzung „Mitleids*formeln*" stellt eine Interpretation der Pluralform dar, durch die vermutlich verschiedene Weisen der Mitleidserzeugung bezeichnet werden soll. Zu Thrasymachos' Errungenschaften in der Rhetorik vgl. auch in der Einleitung Kap. II, Abs. 1 und 4 sowie die Darstellung bei Blass (ND 1979, I 244–258); zu Thrasymachos' Auftreten als Sophist vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 3. Ein Überblick zu Thrasymachos vgl. Kerferd/Flashar (1998, 54–57).

a16 „eher kunstfremd (ἀτεχνότερον)... kunstgemäß (ἔντεχνον)": Vgl. zu diesem Begriffspaar die Anm. (1.) zu 1355b35–1356a1.

1404a19–1404a36 Die Dichter haben als erste den Anstoß zur Beachtung der sprachlichen Form und des mündlichen Vortrags gegeben. Die Auswahl der sprachlichen Ausdrücke und die Stimme sind wichtige Faktoren für die dramatische Nachahmung. Bei manchen Dichtern verhält es sich sogar so, dass sie nur Einfältiges zu sagen haben, durch die Beherrschung der sprachlichen Form aber dennoch zu Ansehen gekommen sind. Dieses Ansehen der Dichter führt dazu, dass auch jetzt noch die Ungebildeten die sprachliche Form der Dichter allgemein für die schönste halten. Dagegen muss man zwischen der sprachlichen Form der Dichtung und der Prosarede unterscheiden. Auch die Entwicklung innerhalb der Dichtung zeigt die Tendenz, den dichterischen Stil aufzugeben und sich einer an der Prosa orientierten Sprache anzunähern, wie es sich etwa im Übergang von den Tetrametern zu den Iamben sowie im Verzicht auf nicht-gebräuchliche Schmuckwörter zeigt.

(1.) *Worte ohne Inhalt:* Die Kritik an den Dichtern, die nur Einfältiges zu sagen haben, aber durch ihre Beherrschung der sprachlichen Form bestechen, macht nochmals deutlich, dass für Aristoteles die Behandlung der sprachlichen Form auf der Behandlung dessen, *was* man sagen soll, aufbaut, wenn man der ‚natürlichen' Anordnung dieser Ebenen folgt (vgl. Anm. (1.) zu 1403b18–27). Wer diese natürliche Priorität nicht in Rechnung stellt, redet inhaltslos oder einfältig, was der Idee einer sachbezogenen Rhetorik, wie sie von Aristoteles verfolgt wird, natürlich entgegensteht. Ein weiterer Beleg für den Zusammenhang von mündlich-sprachlicher Gestaltung und fehlendem Inhalt findet sich in III 7: Viele Redner überschütten ihre Zuhörer in der Absicht, Emotionen zu erregen, indem sie nur lärmen – auch wenn sie nichts zu sagen haben (1408a24).

(2.) *Dichter und Schauspieler:* Auch bei diesem historischen Rückblick über die Stationen bei der Entdeckung der sprachlichen Form gehen Aspekte der Mündlichkeit (der Stimme) und der Wortwahl (der sprachlichen Form im engeren Sinn) ineinander über. Das lässt sich so erklären: Es soll erläutert werden, warum sich die Dichter als erste mit diesem Phänomen befasst haben. Der Grund ist, dass die Dichter es mit der Nachahmung (vgl. dazu unten, Anm. (3.2)) zu tun haben.

Die geglückte dramatische Nachahmung erfordert aber das Zusammenwirken von Dichtern und Schauspielern, und deshalb wird hier sowohl die Kunst des mündlichen Vortrags als auch die der richtigen sprachlichen Gestaltung berührt: der Dichter trifft die richtige Wortwahl und der Schauspieler muss in einer zur Nachahmung geeigneten Weise vortragen. Dieselbe Kooperation wird in III 12, 1413b10–12 beschrieben: „Deswegen suchen auch die Schauspieler nach dieser Art von Stücken (solche die zum mündlichen Vortrag durch ihre sprachliche Form geeignet sind; d. Verf.), und die Dichter nach solchen (Schauspielern) (die das Stück entsprechend vortragen können; d. Verf.)."

(3.) *Sprachliche Ausdrücke als Nachahmungen:* Die Verbindung des Ausdrucks „μιμήματα" mit „ὀνόματα" lädt förmlich zu Missverständnissen ein, und die *Rhetorik*-Kommentatoren folgen dieser Einladung bereitwillig. Das Problem scheint dies zu sein: In den ersten Kapiteln von *De Interpretatione* bezieht Aristoteles in der Kontroverse zwischen semantischem Konventionalismus und Naturalismus deutlich Stellung gegen den Naturalismus. Der Naturalismus nimmt eine natürliche, nicht-konventionelle Relation zwischen den sprachlichen Zeichen und der bezeichneten Sache an; dabei kann es sich um ein Ähnlichkeits-, Abbild- oder Nachahmungsverhältnis handeln (vgl. in Platons *Kratylos*: „Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seinen von Natur ihm zukommenden richtigen Namen": 383a, „Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, dass es anzeigt, wie die Sache beschaffen ist": 428e, „Folglich stimmst du zu, dass auch das Wort eine Nachahmung der Sache ist?": 430a–b, „Bei weitem und ohne Frage ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein ähnliches (Wort) darzustellen, was jemand darstellen will, als durch das erste beste": 434a). Dagegen bezeichnet Aristoteles in *Int.* 1 die Wörter als Symbole (16a3), die nicht bei allen Menschen dieselben sind (16a5–6). In *Int.* 2 legt er darüber hinaus fest, dass nichts von Natur aus ein Nomen sein könne, sondern nur durch Vereinbarung (κατὰ συνθήκην) (16a26–28), wenn es aufgrund einer solchen zum Symbol geworden ist.

Wenn Aristoteles nun an der vorliegenden Stelle der *Rhetorik* sagt, die sprachlichen Ausdrücke seien Nachahmungen, und damit einen der Schlüsselbegriffe der in *De Interpretatione* bekämpften naturalistischen Semantik aufgreift, dann scheint der Widerspruch perfekt; vgl. Cope/Sandys (III 9): „This is the platonic theory, Cratyl. 423A seq." Auf dieselbe *Kratylos*-Seite verweist auch Parson (1836, 254, Fußn. 8). Entsprechend auch Kennedy (219, Fußn. 11): „this is consistent with some of Plato's *Cratylus* but not with Aristotle's own discussion of words in *On Interpretation* 1, where they are called ‚symbols' and ‚signs'." Auch Sieveke (280, Endn. 155) hält hier die Position des Platonischen *Kratylos* für gegeben, sieht aber keinen Widerspruch zu *Int.*, weil er offensichtlich die konventionalistische Pointe der dortigen Ausführungen missversteht: Aristoteles spreche dort „über die mimetische Kraft der Sprache als Ausdruck der Seele und daraus resultierend über die individuelle Verschiedenheit der Ausdrucksweise".

Nun ist die Identifikation der vorliegenden Stelle mit der im *Kratylos* vorgetragenen Position des semantischen Naturalismus bei genauerem Hinsehen völlig unangebracht, und deswegen entsteht auch kein Widerspruch zu *De Interpretatione* 1–2. Es geht nämlich an dieser Stelle gar nicht um die Frage der semantischen Naturalismus/Konventionalismus-Kontroverse, durch welche Art von Relation

die Worte zu ihrer Bedeutung kommen. Es geht allein darum, dass die Worte, die schon eine Bedeutung haben (wie und warum, ist hier gar nicht von Interesse), dazu benutzt werden, Wirklichkeit nachzuahmen. Der Begriff „*mimêsis*" kann zwar bei Aristoteles auch allgemein das Herstellen von Ähnlichem und die Nachbildung von Wirklichkeit meinen, mit Blick auf die Schauspielkunst dürfte jedoch in einem spezifischeren Sinn die dramatische Nachahmung von Personen gemeint sein. Dafür, will Aristoteles sagen, ist die Auswahl der Wörter wie auch der Gebrauch der Stimme, zentral: Mit Wörtern ahmt man sprechende Personen dar – dies ist die Aufgabe der dramatischen Dichtung. Aber selbstverständlich haben die Wörter, die man dazu gebraucht, um im Drama sprechende und handelnde Personen nachzuahmen, dieselbe Bedeutung, die sie hätten, wenn sie von der nachgeahmten Person selbst – also ohne jede Nachahmung – gebraucht würden. Unverständlich scheint die übliche Verwechslung dieser Bemerkung mit der im *Kratylos* vorgetragenen Position auch deshalb, weil gleich im Anschluss von der zentralen Bedeutung der Stimme die Rede ist, so dass die Qualität der Nachahmung der zu bezeichnenden Dinge – und damit die Voraussetzung für die Möglichkeit sprachlicher Verständigung – nicht nur von der verwendeten Phonemfolge, sondern auch noch von der Stimme abhängen würde, die diese Phonemfolge ausspricht.

a26 „wie zum Beispiel die des Gorgias": Gorgias, 82 A 29 (Diels/Kranz). Zu Gorgias als Lehrer der Rhetorik vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, I 47–91).

a31 „zu den Iamben": Vgl. *Poetik* 4, 1449a24–28; ausführlich zitiert in der Anm. zu III 8, 1408b33–35.

a33 „[aufgegeben (ἀφείκασιν)]": Das nach Zeile a33 vorgezogene, verdoppelnde „ἀφείκασιν" wird von Kassel als fremder Zusatz eingeklammert, der dabei Th. Twining, Aristotle's Treatise on Poetry, London 1789, 471, folgt.

1404a36–1404a39 Nicht alles, was man zur sprachlichen Form sagen könnte, gehört zum Thema der Rhetorik.

Was gehört nicht dazu? Die Behandlung des Dichtungsstils. Aber auch nicht die – ohnehin eher kunstfremden – Belange des mündlichen Vortrags.

a39 „in der *Poetik*": Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 20–22.

Kapitel 2

Ausgehend von einer Definition der Vortrefflichkeit bei der sprachlichen Form (ἀρετὴ τῆς λέξεως) der Prosarede entfaltet das Kapitel den Kern einer Theorie der sprachlichen Form: Diese muss im Dienst der Verständlichkeit stehen und dazu beitragen, das ‚Lernen', welches beim Hörer ausgelöst werden soll, zu erleichtern. Wie die sprachliche Form diese Aufgabe erfüllt, erklärt Aristoteles unter Anwendung des Modells der Mitte zwischen einer Form, die banal ist und für den Hörer nichts bereit hält, was es zu entdecken gäbe, und einer Form, die trotz Bemühung des Zuhörers fremd und unverständlich bleibt. Die Verstehensbemühung des Zuhörers wird dagegen optimal gefordert, wenn es etwas aufzudecken oder zu lernen gibt, was jedoch keine zu lange Überlegung erfordert. Aufgrund dieser Beschreibung erhält die Metapher, die ihrerseits zwischen einer zu banalen und einer zu fremdartigen und unverständlichen Ausdrucksweise liegt, ihre besondere Rolle.

Inhalt: Die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form (1404b1–5). Übliche und Dichterische Ausdrücke (1404b5–10). Der so genannte „Anschein des Erhabeneren" (1404b10–18). Die Absicht bei der Komposition der Rede muss verborgen bleiben (1404b18–26). Für die Prosarede kommen nur zwei Arten von Ausdrücken in Frage (1404b26–37). Die Bedeutung der Metapher (1404b37–1405a2). Verschiedene Regeln für den Gebrauch von Metaphern (1405a3–1405b21). Beiwörter (1405b21–28). Die Verkleinerung (1405b28–33).

Anmerkungen

1404b1–1404b5 Die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form (ἀρετὴ τῆς λέξεως) in der Prosarede: Sie muss erstens klar und darf zweitens weder zu banal noch zu erhaben, sondern angemessen sein. Verfehlt die Rede das Ziel, klar zu sein, erfüllt sich ihre eigentümliche Aufgabe, nämlich die, ihren Gegenstand klar zu machen (δηλοῦν), nicht.

(1.) *Die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form:* Die klassische antike Rhetorik kennt vier Tugenden oder Vortrefflichkeiten des Stils (ἀρεταὶ τῆς λέξεως/*virtutes dicendi*); dies sind: (i.) Sprachrichtigkeit, (ii.) Klarheit, (iii.) Schmuck und (iv.) Angemessenheit. Vgl. etwa Cicero, *De Oratore* III 37: „Quinam igitur dicendi est modus melior, ..., quam (i.) ut Latine, (ii.) ut plane, (iii.) ut ornate, (iv.) ut an id, quodcumque agentur, apte congruenterque dicamus?" Quintilian spricht in *Institutio* I 5, 1, zwar nur von drei *virtutes*, fügt aber als viertes auch die Angemessenheit als die Hauptsache hinzu: „Iam cum oratio tris habeat virtutes, (i.) ut emendata, (ii.) ut dilucida, (iii.) ut ornata sit (iv.) quia dicere apte, quod est praecipuum, plerique ornatui subiciunt."

Von den klassischen vier Merkmalen sind in der Aristotelischen Definition zwei, nämlich die Klarheit und (vermeintlich) die Angemessenheit wiederzuerkennen. Cope/Sandys (III 14) kommentiert dies so: „These are the two indispensable excellences of style (1) clearness or perspicuity, and (2) propriety." In seiner zuvor publizierten Einleitung setzt Cope (1867, 280) noch einen etwas anderen Schwer-

punkt: „These four qualities of style (those mentioned by Cicero and Quintilian; d. Verf.) are implicitly recognized by Aristotle in the two first sections of this chapter ...“; die nicht ausdrücklich genannte Sprachrichtigkeit sei implizit in der Klarheit enthalten, und der ebenfalls nicht genannte Schmuck ergebe sich daraus, dass die gut formulierte Rede laut Definition nicht zu banal sein darf und dies im folgenden Abschnitt erläutert wird mit „nicht banal, sondern geschmückt ...“.

Mit diesen unterschiedlichen Stellungnahmen gibt Cope zwei klare Interpretationsmöglichkeiten für die Bestimmung der vortrefflichen sprachlichen Form vor. Nach der ersten unterscheidet sich Aristoteles von der späteren Tradition dadurch, dass er nur zwei Haupttugenden des Stils, nämlich die Klarheit und die Angemessenheit annimmt (was der späteren Vier-Tugenden-Lehre aber nicht grundsätzlich widersprechen würde, zumal es auch bei Cicero und Quintilian Ansätze gibt, erstens die Angemessenheit auszuzeichnen und zweitens die Sprachrichtigkeit als Voraussetzung der Klarheit zu charakterisieren). Nach der zweiten Stellungnahme sind Aristoteles' Bestimmungen zwar noch unpräzise (vgl. Cope 1867, 279), enthalten aber die spätere *virtutes-dicendi*-Lehre bereits implizit. – Die folgenden Anmerkungen (bis zu Abschnitt 1404b26–37; im Besonderen die des vorliegenden Abschnitts) sollen zeigen, dass beide Interpretationsmodelle unangemessen sind: Abgesehen davon, dass Aristoteles nicht von Vortrefflichkeiten in der Mehrzahl, sondern von *der* Vortrefflichkeit der sprachlichen Form spricht, und abgesehen davon, dass die Integration der Sprachrichtigkeit (die Aristoteles unter dem Titel ‚korrektes Griechisch‘ in Kapitel III 5 behandeln wird) offensichtlich einem späteren Systematisierungsanliegen entspringt, ist vor allem zu zeigen, dass der in der vorliegenden Definition benutzte Begriff der Angemessenheit erstens keine elementare Kategorie darstellt und zweitens nicht mit dem in Kapitel III 7 behandelten Stilmerkmal gleichgesetzt werden kann, das als Vorbild für die Kategorie des *aptum* in der späteren *virtutes-dicendi*-Lehre dient.

(1.1) *Die beiden Teile der Definition:* Der erste Teil der Definition („dass sie klar ist“) ist vom zweiten Teil („und nicht zu banal und nicht über die Maßen erhaben, sondern angemessen (καὶ μήτε ταπεινὴν μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ πρέπουσαν)“) durch das ἔργον-Argument (nämlich die eigentümliche Aufgabe der Rede: siehe unten, Anm. (2.)) deutlich getrennt. Das ἔργον-Argument gibt daher *prima facie* nur eine Begründung für den ersten Teil der Definition, während der zweite Teil nicht näher begründet wird. Der zweite Teil der Definition enthält eine *mesotês*-(Mitte)-Struktur: die sprachliche Form soll weder zu banal noch zu erhaben sein. Diese *mesotês*-Struktur gibt Anlass für die Bemerkung „ἀλλὰ πρέπουσαν (sondern angemessen)“. Die hier gemeinte Angemessenheit kann sich daher nur auf die Auswahl von Ausdrücken nach dem Merkmal der Banalität und Erhabenheit beziehen. Angemessen *wofür*? Weil die einzige Erläuterung, die sich dazu findet, den Unterschied von Dichtung und Prosarede betrifft, können nur die Bedingungen der öffentlichen Prosarede im Allgemeinen gemeint sein.

Wie hängt der zweite mit dem ersten Teil der Definition zusammen? Eine Erklärung für das Verhältnis der beiden Definitionsteile zueinander ergibt sich, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass in 1404b6 die Klarheit der Rede mit der Verwendung üblicher Ausdrücke, und die Verwendung dieser Ausdrücke mit der Banalität gleichgesetzt wird. Man kann daher die Definition wie folgt verstehen:

‚Die Rede muss (wie im ἔϱγον-Argument begründet) klar sein, wodurch sie banal wird; sie darf aber nicht zu banal sein, sondern muss auch etwas Erhabenes haben – jedoch nicht zu erhaben: vielmehr muss sie einen Ausgleich finden zwischen der Klarheit einerseits und einer der Prosarede angemessenen Erhabenheit.'

So verstanden enthält die Bestimmung der vortrefflichen sprachlichen Form eine *mesotês*-Struktur, die sich auf die Pole der Klarheit/Banalität und der Erhabenheit bezieht. Damit ändert sich auch die Reichweite des ἔϱγον-Arguments, insofern es jetzt auch den zweiten Teil der Definition mit einbezieht (unbegründet bleibt in diesem Abschnitt dennoch, *warum* die Rede nicht einfach klar & banal sein darf, sondern zusätzlich erhaben/fremdartig sein soll; vgl. dazu Anm. (2.) zu 1404b5–10).

(1.2) *Angemessenheit:* Der Begriff der Angemessenheit, den Aristoteles innerhalb der *Rhetorik* in verschiedenen Zusammenhängen verwendet, ist immer in zweierlei Hinsicht ergänzungsbedürftig: man kann fragen (a) ‚angemessen *was*?' mit den möglichen Antworten ‚angemessen *erhaben*', ‚angemessen *emotional*', ‚angemessen *charaktervoll*', ‚angemessen *kurz*' usw. sowie (b) ‚angemessen *wofür/mit Bezug worauf*?' mit den möglichen Antworten ‚angemessen *für den-und-den Gegenstand*', ‚angemessenen *für einen Redner von dem-und-dem Alter*', ‚angemessen *für die Dichtung/für die Prosarede*' usw. Was mit Angemessenheit jeweils gemeint ist, ändert sich mit den Ergänzungen, und die Ergänzungen, die in den verschiedenen Zusammenhängen vor allem von *Rhet.* III einzusetzen sind, variieren von Fall zu Fall. Daher ist die Angemessenheit in der *Rhetorik* keine homogene Kategorie.

(1.2.1) *Angemessenheit als universales Metakriterium?* Gerade weil die Angemessenheit in verschiedenen Zusammenhängen auftritt, könnte man argumentieren, die Angemessenheit sei eine Art Metakriterium, das auf alle möglichen stilistischen Phänomene angewandt werden muss: Angemessenheit wäre dann eine universale Forderung, die unabhängig davon besteht, wie die Leerstellen in ‚angemessen *was* und angemessen *wofür*' ergänzt werden. Wenn Aristoteles die Angemessenheit als ein solches Kriterium einführen wollte, dann wäre die vorliegende Definition der angemessene Ort. In der vorliegenden Definition jedoch ist, wie in Anm. (1.1) gezeigt, nicht die abstrakte Kategorie der Angemessenheit gemeint; vielmehr geht es darum, dass die sprachliche Form (a) angemessen für die Prosarede im Allgemeinen ist und dass sie (b) angemessen erhaben ist (d.h. genau genommen, dass sie einen angemessenen Punkt auf der zwischen Banalität und Erhabenheit aufgespannten Skala trifft).

(1.2.2) *Angemessenheit und mesotês-Struktur (Angemessenheit$_1$):* Der Begriff der Angemessenheit wird von Aristoteles oft dazu benutzt, um in einer *mesotês*-Struktur die richtige Mitte anzuzeigen: vgl. etwa *EN* IV 4, 1122a23, 25, 34 u.a.; Beispiele in der *Rhetorik*: „indem sie weder zur Knauserei noch zur Ausschweifung neigen, sondern zum Angemessenen." (1390b1f.) „... was jene aber im Übermaß oder zuwenig haben, davon haben sie ein mittleres Maß und das Angemessene." (1390b8f.) „Denn wenn man viele Worte macht, ist es nicht klar, und auch nicht, wenn es kurz ist. Jedoch ist offenbar die Mitte (zwischen beiden) angemes-

sen.“ (1414a24f.) In dieser Bedeutung ist das griechische ‚πρέπον‘ mit ‚ἁρμόττον‘ und ‚σύμμετρον‘ austauschbar. Nennen wir diesen Begriff der Angemessenheit ‚Angemessenheit$_1$‘. Nicht jeder Fall von Angemessenheit ist als ein Fall von *mesotês*-Struktur konzipiert, in der vorliegenden Definition ist aber der Begriff von Angemessenheit$_1$ gegeben, insofern die Mitte zwischen der klaren, aber zu banalen und der zu erhabenen Form angegeben wird. Damit steht die Bestimmung der Vortrefflichkeit in der sprachlichen Form in Übereinstimmung zu den Bestimmungen der moralischen Vortrefflichkeiten, die in den ethischen Schriften bekanntlich ebenfalls als Mitte bestimmt werden. – Schon Henrickson (1904, 132) hat bemerkt, dass die Begriffe ‚Mitte‘ und ‚Angemessenheit‘ in der *Rhetorik* austauschbar sind, versäumt aber, verschiedene Verwendungen von ‚Angemessenheit‘ zu unterscheiden. Anderson (1968) bemerkt, dass es bei der sprachlichen Form um eine Mitte geht, hält aber die Klarheit für eine Mitte; er fällt außerdem hinter die Einsicht von Henrickson (a.a.O.) zurück, wenn er zusätzlich die Angemessenheit als die richte Mitte bezeichnet, ohne zu sehen, dass in diesem Gebrauch ‚angemessen‘ gar nichts anderes heißt als ‚in der richtigen Mitte befindlich‘. Die übrigen drei Anwendungen der *mesotês*-Struktur auf die *Rhetorik*, die Anderson nachzuweisen versucht, beruhen auf falschen bzw. fälschlich verallgemeinernden Deutungen. Huseman (1970) wendet das *mesotês*-Modell überzeugender auf die vorliegende Definition an, kann jedoch ebenfalls nicht klar angeben, welches die beteiligten Extreme sind; außerdem versucht er in einer falschen Analogie zum ethischen Gebrauch des *mesotês*-Modells die Lehre des λόγος ὀρθός in seine Erklärung mit einzubauen.

(1.2.2.1) *Mögliche Vorbilder des mesotês-Modells*: Auch wenn sich die Bestimmung der ethischen Tugenden als Vergleich zu dem hier angewandten Zusammenhang von Mitte und Vortrefflichkeit anbietet, scheint historisch gesehen nicht die ethische Tugendlehre das Vorbild für die hier explizierte Lehre der vortrefflichen Sprachform als einer Mitte zu sein. Wahrscheinlich ist umgekehrt die bei Platon und hier auch bei Aristoteles gegebene Bestimmung des vortrefflichen technischen Produkts durch die Mitte-Norm – sei es direkt oder aufgrund weiterer Entwicklungsstufen – das Vorbild für die *mesotês*-Lehre der *Ethiken*. Platon hatte vor allem im *Gorgias* die Vortrefflichkeit im Bereich der τέχνη als die Herstellung einer Ordnung (κόσμος/τάξις) beschrieben und dies als Vorbild für den Zustand der tugendhaften Seele gebraucht (503d ff.). Spätestens im *Politikos* scheint dieser Ordnungsgedanke bei Platon die spezifischere Form der *mesotês*-Struktur angenommen zu haben. Mit Blick auf die Messkunst, unter die in gewisser Weise alle anderen Künste fallen (284c), spricht er von Künsten, die alles „mit Blick auf das Maßvolle (τὸ μέτριον), das Angemessene (τὸ πρέπον), die rechte Gelegenheit (τὸν καιρὸν), das Gebührende (τὸ δέον) und überhaupt alles, was seinen Sitz in der Mitte zwischen zwei Extremen (εἰς τὸ μέσον … τῶν ἐσχάτων) hat“ (284e) messen. Das Modell der Mitte zwischen zwei Extremen – später häufiger als die Mitte zwischen ὑπερβολή und ἔλλειψις (vgl. *Nom.* 719d) – kehrt auch in den pseudo-platonischen, aus dem Umkreis der Älteren Akademie stammenden *Definitiones* als Definition des Maßvollen/Angemessenen wieder: „Μέτριον τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ κατὰ τέχνην ἀρκοῦν“ (415a; vgl. auch H. G. Ingenkamp, Untersuchungen zu den Pseudoplatonischen Definitionen, Dissertation,

Bonn 1966, 87f.). Insofern nun einerseits bei der vorliegenden Lehre sowie an weiteren Stellen der *Rhetorik* (vgl. die oben in Anm. (1.2.2) genannten Stellen) die *mesotês*-Lehre klar und regelmäßig in Zusammenhang mit ‚technisch-herstellenden' Kontexten gegeben ist, und andererseits der Tugendbegriff, den der Autor der *Rhetorik* hat, nicht die ausgearbeitete *mesotês*-Lehre der *Ethiken* voraussetzt (vgl. die Anm. zu 1366a33–b3, 1366a9–22, (2.) zu 1386b25–b33, sowie die Nachbem. zu Kap. I 4–14), scheint die *mesotês*-Lehre der *Rhetorik* eher an die genannten Zusammenhänge der Platonischen Tradition anzuknüpfen und könnte daher eine Vorstufe zur Lehre der *Ethiken* darstellen, die die einzelnen moralischen Tugenden anhand des Mitte-Schemas erläutern. Auch Kapp (1912, 42, Fußn. 81) hält dies für eine gegenüber dem Platonischen Kunst-Mitte-Schema spätere Entwicklung: „Der Schritt aber, dass jede einzelne Tugend eben als μεσότης gefaßt wird, ist vor Aristoteles wohl nicht getan." Ebenso Krämer (1959, 359) mit Blick auf Platons *Politikos*: „eine besondere Mitte und Normstruktur für jede *einzelne* Arete gibt es offenbar nicht." – Vgl. zur voraristotelischen *mesotês*-Lehre neben Kapp (a.a.O.), Krämer (a.a.O.), Kalchreuther (1911), Souilhé (1919), Wehrli (1951) und Dirlmeier (⁹1991, 304f.), Hutchinson (1988). Für das Fehlen der *mesotês*-Lehre in *Rhet.* I 9 bei der Bestimmung der Einzeltugenden vgl. die Anm. (2.1) zu 1366b9–22.

(1.2.3) *Angemessenheit als Entsprechung (Angemessenheit$_2$):* Wenn es etwa in den Ausführungen zum Angemessenen in III 7 heißt, angesichts übermütiger Behandlung müsse die sprachliche Form die eines Zürnenden sein, dann wird darin Angemessenheit (der emotionalen Färbung), jedoch keine Mitte angestrebt. Auch die Forderung, von einem bestimmten geringfügigen Gegenstand nicht erhaben, und von einem erhabenen Gegenstand nicht sorglos zu sprechen, ist nicht dadurch zu erklären, dass die Mitte zwischen zwei Extremen gesucht wird. In diesen Fällen geht es, wie Aristoteles in III 7, 1408a11–16 erläutert, um ein Entsprechungsverhältnis: je niedriger der Gegenstand, desto banaler die Sprache; je empörender das Ereignis, umso empörter die sprachliche Form, usw. Nennen wir das die ‚Angemessenheit$_2$'. An diesem Begriff der Angemessenheit orientieren sich die für die Rhetorik (für die Aristotelische, mehr aber noch für die römische) so wichtigen Anleitungen, der Stil müsse einerseits dem Gegenstand, andererseits der Person des Redners angepasst sein. Dieser Begriff von Angemessenheit spielt im vorliegenden Absatz genau insofern eine Rolle, als darauf verwiesen wird, dass die erhabene Form nur der Dichtung, nicht aber der Prosarede angemessen ist.

(1.2.4) *Die beiden Begriffe der Angemessenheit:* Das Ergebnis der Unterscheidung von Angemessenheit$_1$ und Angemessenheit$_2$ ist, dass der Begriff der Angemessenheit bei der Definition der Vortrefflichkeit in der sprachlichen Form doppeldeutig ist. Dass es um das Verhältnis eines Ausgleichs bzw. einer Mitte zwischen zwei sich gegenseitig aufhebenden Anliegen, und somit um Angemessenheit$_1$ geht, wird schon aus den wiederholten Formulierungen des Typs „weder zu … noch zu …" deutlich sowie aus den zahlreichen Gegenüberstellungen von Klarheit/Verständlichkeit/Banalität einerseits sowie Fremdartigkeit/Erhabenheit/Unverständlichkeit andererseits. Ein klarer Beweis dafür, dass die Angemessenheit$_1$ (auch) gemeint ist, gibt die rekapitulierende Formulierung in III 12, 1414a23f.: „Denn wofür sonst sollte sie klar und nicht zu banal, sondern angemessen sein?", denn darin *kann* gar nicht von Angemessenheit$_2$ die Rede sein, weil jeder Hinweis

auf die Erhabenheit fehlt und die Formulierung „nicht zu banal“ nur in Zusammenhang mit Angemessenheit_1 einen Sinn ergibt (die für die *mesotês*-Struktur entscheidende Skala ergibt sich nämlich schon aus der Nennung *eines* Poles derselben), während sich das der Angemessenheit_2 entsprechende Problem, dass die klare Form mit Blick auf den Gegenstand der Prosarede zu banal sein könnte, nie gestellt hat (*zu* banal droht die Rede nicht in Entsprechung zu ihrem Gegenstand, sondern durch die Bemühung um Klarheit zu werden). Das Verlassen derjenigen Mitte jedoch, welche die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form definiert, wird nach der einen Seite hin als ein Verstoß gegen die Angemessenheit_2 beschrieben, nämlich als Verstoß gegen das geforderte Entsprechungsverhältnis zwischen Gegenstand der Rede und sprachlicher Form; darauf wird in dem Nachsatz: „Die sprachliche Form der Dichtung ist … für die Rede nicht angemessen“ angespielt.

(1.2.5) *Vorläufige Folgerung:* Wie oben dargestellt, wurde die Angemessenheit in der Vergangenheit als eine von zwei nicht eliminierbaren Grundkategorien der sprachlichen Form oder als eine von vier *virtutes dicendi* verstanden. Nehmen wir den Begriff in der Bedeutung von Angemessenheit_1 dann sind beide Optionen nicht möglich; denn dann bezeichnet die Angemessenheit ein Verhältnis zwischen zwei anderen Begriffen, und *diese* Begriffe verdienten dann, als die beiden Grundkategorien verstanden zu werden. Was mit ‚Angemessenheit‘ gemeint ist, könnte dann auch durch Formulierungen wie ‚weder allein das eine … noch allein das andere‘ usw. umschrieben werden. Auf diese Weise würde klar, warum Aristoteles nie von Tugenden der sprachlichen Form spricht: Es gibt zwar mehr als *eine* Grundkategorie der sprachlichen Form, aber die Vortrefflichkeit besteht in einem Verhältnis zwischen diesen, und das richtige Verhältnis ist nur *eines* (Angemessenheit_1). Auch empfiehlt es sich unter dieser Voraussetzung, keine zu starken Beziehungen zwischen der hier erörterten Definition und dem Gegenstand von Kap. III 7, wo ausschließlich von Angemessenheit_2 die Rede ist, anzunehmen.

Was aber ist mit Angemessenheit_2? Lässt *sie* sich als Grundkategorie der sprachlichen Form erweisen? Im Gegenteil: sie lässt sich sogar aus der Definition der Vortrefflichkeit eliminieren, weil sie sich als ein nur abgeleitetes Merkmal erweist:

(1.2.6) *Eliminierung des Begriffs der Angemessenheit_2:* Was wäre, wenn die sprachliche Form der Prosarede unangemessen_2 wäre, etwa indem sie ausgiebig von poetischem Vokabular Gebrauch machte? Eine Antwort darauf sowie praktische Folgerungen skizziert Aristoteles in den Abschnitten 1404b10–18 und 1404b18–26: Wer sich einer unangemessenen Form bedient, der zeigt damit, dass er gekünstelt redet; und wer gekünstelt redet, gibt zu verstehen, dass er damit eine bestimmte Absicht verfolgt. Das lehnen die Zuhörer jedoch ab, womit der Effekt, den sich der Redner vom Gebrauch fremdartiger Ausdrücke verspricht, aufgehoben ist. Die Forderung, angemessen_2 zu sprechen, ist deshalb dem Ziel untergeordnet, dass die kalkulierende Wortwahl verborgen bleibt. Nachdem dieser Zusammenhang aufgezeigt wurde und klar ist, warum die Benutzung fremdartiger/erhabener Ausdrücke nie soweit gehen darf, dass sie dem Zuhörer bewusst wird, paraphrasiert Aristoteles die Definition der gelungenen sprachlichen Form in der veränderten Version: „Wenn daher einer die Rede gut macht, wird sie offensichtlich fremdartig sein und (dabei) in der Lage, (es) zu verbergen, und sie wird klar sein. Dies nämlich war, wie wir sagten, die Vortrefflichkeit der rhetorischen Rede.“

(1404b35–37) Dass es sich hierbei um eine Rekapitulation der Definition aus 1404b1–4 handeln soll, ergibt sich aus der Formulierung „wie wir sagten" zweifelsfrei (vgl. die Anm. zu 1404b37). Gut wiedererkennbar sind in dieser Version die beiden Faktoren der Fremdartigkeit und Klarheit. Dass die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form insoweit einen Ausgleich zwischen beiden Faktoren darstellen muss, als diese sich gegenseitig beeinträchtigen, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, sondern muss aus der Gegenüberstellung erschlossen werden. Entscheidend ist aber, dass jeder Hinweis auf die Angemessenheit fehlt und die Kategorie der Fremdartigkeit anstelle dessen erläutert wird durch die Formulierung „fremdartig sein und dabei in der Lage, (es) zu verbergen"; ähnlich beschränkt sich Aristoteles in einer abschließenden Bemerkung zur sprachlichen Form auf die gute Mischung von Gewohntem und Fremdartigem (1414a26f.), nachdem er zuvor an die Definition der Vortrefflichkeit erinnert hatte (1404b22f.). Damit wird insgesamt bestätigt, dass die Bemühung um Angemessenheit$_2$, wie sie in 1404b1–4 definitorisch verankert wird, vollständig durch das Ziel erklärt werden kann, den Gebrauch fremdartiger Ausdrücke unauffällig zu gestalten. Damit wiederum ist klar, dass Angemessenheit$_2$ nicht zu den stilistischen Grundkategorien gehört, die durch die Definition der sprachlichen Vortrefflichkeit eingeführt werden.

(1.2.7) *Die beiden Grundkategorien der sprachlichen Form:* Nach den Ausführungen der vorhergehenden Abschnitte besteht die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form in Folgendem:

> ‚Sie ist sowohl klar als auch fremdartig, dabei aber weder zu banal noch zu fremdartig/erhaben.'

Irreduzible Grundkategorien der gelungenen sprachlichen Form sind daher nicht Klarheit und Angemessenheit (wie bei Cope/Sandys (III 14) behauptet), sondern Klarheit und Fremdartigkeit. Warum die Prosarede klar sein muss, ergibt sich aus dem spezifischen ἔργον (der spezifischen Aufgabe) der Rede (siehe unten, Anm. (2.)). Warum die Rede zugleich fremdartig/erhaben sein soll, wird erst im folgenden Abschnitt 1404b5–10 begründet. Diese Begründung wird umgekehrt auch zeigen, warum die Rede nicht zu banal sein darf. Dafür dass die sprachliche Form nicht *zu* fremdartig/erhaben sein darf, gibt es zwei Begründungen: erstens findet die Bemühung um Fremdartigkeit dort ihre Grenzen, wo sie beginnt, die Rede unklar zu machen; zweitens darf sie, wie oben gezeigt, nicht so aufdringlich sein, dass der Hörer eine Absicht dahinter bemerkt und sich dadurch abgestoßen fühlt.

(1.2.8) *Zwei mögliche Interpretationen des mesotês-Verhältnisses:* Eine mögliche Interpretation des hier dargelegten Modells der richtigen Mitte zwischen ‚klar/banal' einerseits und ‚fremdartig/erhaben' andererseits wäre die, dass die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form einen Kompromiss zwischen Klarheit und Fremdartigkeit/Erhabenheit darstellt. Somit gäbe es verschiedene Grade von Klarheit, und die Konzession an das Erfordernis der Fremdartigkeit/Erhabenheit würde ein Abrücken von dem höchsten Grad an Klarheit bedeuten. Diese Lesart ist durch die Aristotelischen Formulierungen, die nur die Banalität und nicht die Klarheit steigern, nicht notwendigerweise impliziert. Möglich ist auch folgende Interpretation: Was klar ist, ist bisweilen, aber nicht immer banal; stellen wir uns daher eine Skala vor, die unterschiedliche Grade zwischen Banalität und Fremdartigkeit aufzeigt,

dann wäre es möglich, dass begonnen mit dem Pol maximaler Banalität Klarheit auf verschiedenen Stufen abnehmender Banalität *in selbem Maße* vorhanden ist. Von einem bestimmten Punkt der Fremdartigkeit an würde die Klarheit jedoch in Unklarheit umschlagen. Bei einem solchen Modell käme es darauf an, denjenigen Punkt auf der Skala zu treffen, der am weitesten vom Banalen entfernt ist (oder – was dasselbe ist – am weitesten in den Bereich des Fremdartigen hineinreicht) und dabei noch klar und noch nicht unklar ist (wobei ‚noch' keine abnehmende Klarheit, sondern den letzten Punkt vor dem Umschlag zur Unklarheit bezeichnet). – Für diese zweite Interpretation spricht erstens der Umstand, dass Aristoteles nur davon spricht, dass Formulierungen ‚zu banal' werden, während es eine indirekte Folge des graduellen Modells wäre, dass die sprachliche Form ‚zu klar' werden könnte, was wir bei Aristoteles jedoch sicherlich nirgendwo finden würden. Zweitens sagt Aristoteles von der Metapher, sie enthalte in höchstem Maße das Klare, das Angenehme und das Fremdartige (1405a8f.; vgl. die Anm. dazu), was er so nicht sagen könnte, wenn die der Metapher eigene Fremdartigkeit einen deutlichen Abstrich an Klarheit beinhalten würde.

(2.) *Ein ἔργον-Argument:* Mit der Bemerkung, die Rede, die ihren Gegenstand nicht klar mache, verfehle ihre eigentümliche Aufgabe (ἔργον), spielt Aristoteles auf ein Argumentationsmuster an, das die besondere Vortrefflichkeit einer Sache aus deren eigentümlicher Aufgabe bestimmt. Er spielt insofern nur darauf an, als er nicht wirklich die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form aus diesem Argument herleitet, sondern nur negativ eine Bedingung ableiten kann, unter der die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form nicht erreicht wird.

(2.1) Für die grobe Struktur dieses Argumenttyps vgl. Platon, *Politeia* 352d–354c, hier: 353a-c: „...ob nicht dasjenige die einer jeden Sache (eigentümliche) Aufgabe/Leistung sei, was ein jedes entweder als einziges oder doch unter allen am besten verrichtet? ... – ... Scheint dir nicht auch, dass jedes Ding, dem eine bestimmte Aufgabe zugeordnet ist, über eine Vortrefflichkeit verfügt? ... – ... Könnten denn die Augen die ihnen eigentümliche Aufgabe gut verrichten, wenn sie nicht über die ihnen eigentümliche Vortrefflichkeit verfügen würden? ..."

Die bekanntesten Beispiele für dieses Argument bei Aristoteles stammen aus dem Kontext der Bestimmung des menschlichen Glücks aus dem Vernunftvermögen des Menschen; vgl. *EE* 1218b32–1219a39, *EN* 1097b22–1098a20 und 1106a15–24.

(2.2) In *Rhetorik* I 1 und 2 hatte Aristoteles die Aufgabe der Rhetorik (nicht der Rede!) damit charakterisiert, dass sie an jedem gegebenen Gegenstand das Überzeugende betrachten könne. Wenn er nun hier auf die Aufgabe der Rede anspielt, ist es durchaus überraschend, dass er nur ganz unspezifisch davon spricht, die Rede mache etwas klar, während der eher auf die Rhetorik passende Aspekt des Überzeugens gar keine Rolle spielt. Die Erklärung ist, dass hier „λόγος (Rede)" nicht im Besonderen die öffentliche Rede meint, sondern jede Art von komplexer, bedeutungshafter Äußerung im Sinne von *Int.* 4 („Ein λόγος ist ein bezeichnender Laut, dessen Teile abgetrennt jeweils bezeichnend sind": 16b26f.; vgl. „Ein λόγος ist ein zusammengesetzter bezeichnender Laut, von dem einige Teile für sich etwas bezeichnen": *Poet.* 20, 1457a23f.). Der entscheidende Hinweis auf eine solche weite, Rhetorik-unspezifische Verwendung liegt darin, dass er ausdrücklich auf

den Zeichen-(σημεῖον)Charakter des λόγος verweist; denn daraus ergibt sich, dass es für die zu begründende Aufgabe des Klar-Machens (δηλοῦν) zunächst allein auf den semantischen Aspekt der Rede ankommt, also darauf, dass es sich bei einer Rede um die Verknüpfung bedeutungshafter sprachlicher Zeichen handelt. Der Zusammenhang zwischen dem semantischen Aspekt und der spezifischen Aufgabe des λόγος könnte sich auf folgende Weise ergeben: Etwas zu bezeichnen heißt nach der terminologischen Verwendung von *Int.* und *Met.* IV, dass ein sprachliches Zeichen einen Bezug auf ein bestimmtes Ding in der Welt bzw. auf eine bestimmte Klasse von Dingen herstellt (die so genannten „pros-semantischen" Funktionen der Kopula, der Quantoren und der Prädikatswörter, die eine Verbindung, die Quantität der Aussage oder die Zeit mit hinzubezeichnen (προσσημαίνειν: *Int.* 16b6, 8f., 12, 18, 24, 19b14, 20a13) stellen keine Art des Bezeichnens in diesem engeren Sinn dar). Dieser Bezug, den der Sprecher herzustellen versucht, muss derart sein, dass er von dem angesprochenen Hörer nachvollzogen werden kann, und dies wiederum setzt voraus, dass der fragliche Bezug eindeutig ist; vgl. *Met.* 1062a11–16: „Offenbar müssen die, die miteinander eine Unterredung führen wollen, etwas von sich verstehen; wenn dies nämlich nicht geschieht, wie sollte es dann für sie eine Gemeinsamkeit des Gesprächs geben? Es muss vielmehr jedes der Nomen bekannt sein und etwas bezeichnen, und zwar nicht vieles, sondern nur eines. Wenn es aber mehreres bezeichnet, muss man klar machen, auf welches von diesen sich das (jeweilige) Nomen bezieht."

Ein Zeichen, das es nicht schafft, eine solche Gemeinsamkeit zwischen Sprecher und Hörer herzustellen, indem es nichts Eindeutiges bezeichnet, erfüllt seine ihm eigentümliche Aufgabe nicht. Nicht eines oder etwas Bestimmtes zu bezeichnen bedeutet daher für Aristoteles so viel wie gar nichts zu bezeichnen (*Met.* 1006b7), und das heißt letztlich, überhaupt nicht zu bezeichnen, also nicht bezeichnend zu sein (‚nichts bezeichnen' = ‚nicht bezeichnen': vgl. *Poet.* 1457a13f., wo es „nichts bezeichnen" heißen müsste).

(3.) klar (σαφής)/klar machen (δηλοῦν): Obwohl diese Begriffe hier sicherlich in einem sehr vagen und allgemeinen Sinn gebraucht sind, geht der Hinweis auf die Aufgabe des Klar-Machens zweifellos in die Richtung einer kognitiven Leistung – wenn auch nur in dem bescheidenen Sinn, dass das (hier gemeinte) Klar-Machen die Voraussetzung für alle anspruchsvolleren Verstehensprozesse darstellt. Diese Rolle des Klar-Machens wird in der Anfangspassage des vorliegenden Kapitels vor allem auch durch die Opposition zum Begriff des Schmucks deutlich: Schmücken, Entstellen, Verfremden usw. sind Wirkungen (‚perlokutionäre Akte'), die die sprachlichen Zeichen und Zeichenverknüpfungen (vgl. oben Anm. (2.2)) erst zusätzlich zu der ihr wesentlichen Funktion des Bezeichnens und Mitteilens übernehmen. Mit dem Insistieren auf der Bedeutung des Klar-Machens zeigt Aristoteles, dass er der Möglichkeit widersteht, mit der Behandlung der sprachlichen Form jene nicht-wesentlichen Effekte bei der Verwendung sprachlicher Zeichen in den Mittelpunkt zu stellen.

Die Klarheit, die der Redner erzeugt, ist für Aristoteles vermutlich nicht dieselbe wie die, die der Philosoph erstrebt. Analog zur Auffassung, es gebe verschiedene Grade von Genauigkeit (vgl. die Anm. zu 1355a24f.), könnte man an bereichsabhängige Grade der Klarheit denken. Dennoch fällt auf, dass Aristoteles

mit dem Begriff des Klar-Machens, mit dem er den wichtigsten Maßstab für die sprachliche Form gefunden hat, zugleich eines der Ziele des Philosophen und Wissenschaftlers benennt: So scheint es nach manchen Stellen (vgl. etwa *EE* I 6, 1216b26–35; zitiert in der 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14) geradezu die wichtigste Aufgabe des Philosophen zu sein, konfuse Ansichten und Redensarten einem Prozess der Klärung zu unterziehen. Wer philosophisch verfährt, wird mit Blick auf jede einzelne Sache die Wahrheit klar legen (δηλοῦν), usw. Wer daher Klarheit verfolgt, hat ein im Prinzip philosophisches Ziel vor Augen, auch wenn er nicht das philosophische Ideal der Klarheit selbst zu erreichen versucht. Diese allgemeine Ausrichtung des Klarheits-Kriteriums macht zumindest so viel deutlich: Indem die sprachliche Form wesentlich am Maßstab der Klarheit gemessen wird, wird auch dieser Aspekt der Rede, obwohl er nicht die Dinge betrifft, von denen gesprochen wird, und somit zur Ausgestaltung der Rhetorik als einer inhaltsfreien und daher zur Täuschung geeigneten Wortkunst einlädt, dem Ziel der Verständlichkeit untergeordnet, das eine von der Sache ausgehende Überzeugungsbemühung gerade unterstützt. Durch diesen Ansatz ergibt sich eine auffallende Parallele zur Theorie der Überzeugungsmittel in *Rhet.* I & II: Dort wurde der Umstand ausgenutzt, dass die Menschen von Natur aus am besten überzeugt werden können, wenn sie meinen, dass etwas bewiesen sei; daher konnte die kunstgemäße Rhetorik wesentlich auf die Theorie der rhetorischen Argumentation setzen. Insofern nun die Behandlung der sprachlichen Form die natürliche Aufgabe der sprachlichen Zeichen, etwas klar und verständlich zu machen, in den Mittelpunkt stellt, nützt er erneut die Veranlagung der Menschen aus, etwas verstehen zu wollen, etwas bewiesen zu bekommen – also das, was Aristoteles in *Rhet.* I 1 die natürliche Begabung des Menschen zur Wahrheit genannt hat.

(4.) *Prosarede und Dichtung:* Aristoteles bestimmt die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form in der Dichtung zu Beginn von *Poet.* 22. Vgl. dazu Laks (1994, 293) und (1992, 16f.).

1404b5–1404b10 Die üblichen Ausdrücke machen die Rede klar, die anderen (in der *Poetik* aufgezählten) bewirken den Schmuck.

(1.) *Übliche und schmückende Ausdrücke:* Aristoteles setzt hier ein Klassifikationssystem der Nomen (siehe unten, Anm. zu 1404b26f. und 1404b27) voraus, das er in *Poetik*, Kap. 21 und 22, ausführlich eingeführt hatte; die wichtigsten Klassen sind:

- üblicher Ausdruck (κύριον): Was ein κύριον ὄνομα ist, definiert Aristoteles mit Bezug auf die Gruppe von Sprechern, die es gebraucht (*Poet.* 21, 1457b3–6). Daraus wird klar, dass mit ‚κύριον ὄνομα' nicht das der Sache eigentümliche und in diesem Sinn ‚hauptsächliche' Wort gemeint ist (was aufgrund des griechischen ‚κύριον' eine mögliche Deutung wäre), sondern das relativ zu einer bestimmten Sprechergemeinschaft übliche. Insofern sind sie den fremdartigen Ausdrücken oder Glossen entgegengesetzt, welche als die bei einer bestimmten Sprechergemeinschaft ungebräuchlichen (und daher in der Regel unverständlichen) Ausdrücke definiert sind. Dieselben Ausdrücke können daher zugleich übliche und fremdartige sein – jedoch relativ zu verschiedenen Sprechergemeinschaften.

- fremdartiger Ausdruck/Glosse/Lehnwort (γλῶττα): Dazu gehören alle Ausdrücke, die bei einer bestimmten Sprechergemeinschaft unüblich sind (*Poet.* 21, 1357b4ff.). Das Problem ungebräuchlicher und unverständlicher Ausdrücke stellt sich vor allem vor dem Hintergrund der verschiedenen griechischen Dialekte (wiewohl die Definition der Glosse auch gewöhnliche ‚Fremdwörter', also die Wörter vollständig verschiedener Sprachen umfasst): Obwohl der Sprecher eines fremden Dialekts noch Griechisch und nicht einfach eine andere, komplett unverständliche Sprache spricht, sind einzelne Ausdrücke, die er gebraucht, unverständlich oder gerade noch verständlich, aber ungebräuchlich. Die Beispiele für solche, auch ‚Glossen' genannten, Ausdrücke, die Aristoteles selbst in III 3, 1406a6–10 gibt, stammen überwiegend aus dem Epos; hierbei macht sich für den attisch sprechenden Griechen des vierten Jahrhunderts neben dem fremden Dialekt vor allem auch der zeitliche Abstand, also die Altertümlichkeit der epischen Sprache bemerkbar.
- Metapher (μεταφορά): „Eine Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder gemäß der Analogie." (*Poetik* 21, 1357b6–9) Zu den Arten der Metapher nach *Poet.* 21 vgl. Anm. (1.) zu 1410b36–1411b21.
- neugebildeter Ausdruck (πεποιημένον): „... was, obwohl es von niemandem überhaupt gebraucht worden ist, der Dichter selbst prägt." (*Poetik* 21, 1357b33f.)

Die im vorliegenden Kapitel der *Rhetorik* gegebene Aufzählung in Abschnitt 1404b26–37 enthält außerdem:

- zusammengesetze Nomen (διπλᾶ ὀνόματα): Beispiele dazu finden sind in *Rhet.* III 3, 1405b34 – 1406a6. In semantischer Hinsicht werden solche Ausdrücke auch in *Poet.* 21, 1357a31ff. berücksichtigt.

Das Klassifikationssystem der *Poetik* kennt außerdem noch Kategorien, die in der *Rhetorik* nicht weiter in Betracht gezogen werden:

- erweiterter Ausdruck (ἐπεκτεταμένον): Einzelne Vokale des üblichen Ausdrucks werden gedehnt oder es werden zusätzliche Silben eingefügt (*Poetik* 21, 1457b35–1458a5).
- verkürzter Ausdruck (ἀφῃρημένον): Einzelne Laute oder Silben des üblichen Ausdrucks werden weggenommen (a.a.O.).
- abgewandelter Ausdruck (ἐξηλλαγμένον): Vom üblichen Ausdruck wird einerseits etwas weggenommen, andererseits wird ihm etwas hinzugefügt (*Poetik* 21, 1458a5–7).
- Schmuckwort (κόσμος): Dieser Typ wird nur in einem allgemeinen Überblick erwähnt, aber nicht weiter erläutert; Cope (1867, 283) erklärt sich diese Klasse von Ausdrücken so: „embellishments, ornamental *epithets,* I think, which are otherwise omitted". Tatsächlich werden die Beiwörter

(Epitheta) auch in *Rhet.* III 2 und 3 im Zusammenhang mit Metaphern oder doppelten Nomen erwähnt. Allerdings passt die Kategorie der Beiwörter nicht so recht in das vorliegende Klassifikationssystem, das alle Klassen direkt oder indirekt durch ihr Verhältnis zu den üblichen Ausdrücken bestimmt, während das Epitheton selbst ein üblicher Ausdruck sein kann (es sei denn, es wird nicht nur attributiv, sondern zur Bezugnahme auf den Gegenstand gebraucht, den es schmückt).

(2.) „Anschein des Erhabeneren“: Hierin scheint bei Aristoteles ein doppelter Effekt zu liegen: erstens handelt es sich um etwas Fremdes, das Fremde ist irgendwie bewundernswert und das Bewundernswerte ist angenehm. Diese Annehmlichkeit ist eine selbstständige und nicht weiter analysierbare Wirkung, die zugleich mit dem Reiz der dichterischen Sprache eng verknüpft ist. Daneben aber hätten wir es nicht mit Aristoteles zu tun, wenn die Begriffe „ϑαυμασταί“ und „ϑαυμαστόν“ (b11 und b12) nicht zugleich eine Wirkung auf das Erkenntnisstreben des Betroffenen hätten (vgl. *Met.* 982b12). Wenn etwas ‚staunenswert‘, ‚bewundernswert‘ ist, provoziert es die Bemühung des Rezipienten, es zu verstehen. Außerdem ist das Erhabenere hier dem Gewohnten entgegengesetzt, und vom Gewohnten wird spätestens bei der Analyse der Metapher in 1405a3–10 klar, dass es als bekannt und oberflächlich gilt, weil es für den Rezipienten nichts mehr daran zu entdecken gibt.

b5–6 „Von den Nomen und Aussagewörtern“: Vgl. unten, die Anm. zu 1404b26f.

b7 „von denen in der *Poetik* die Rede war“: Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 21 und 22; vgl. dazu oben, Anm. (1.).

b8 „das Abweichen (ἐξαλλάξαι)“: Das von Anonymos verwendete „ἐξαλλάξαι“ ist dem in **ω** überlieferten und von Stephanos bestätigten „ἐξαλαπάξαι“ klar vorzuziehen, weil es an der vorliegenden Stelle um das Abweichen vom gewöhnlichen Vokabular gehen muss.

1404b10–1404b18 Um den „Anschein des Erhabeneren“ zu bewirken, muss man die Rede fremdartig machen. Während es in der Dichtung viele Mittel dafür gibt und das Erhabene zu den dort dargestellten Personen und Dingen passt, kommen in der Prosarede dafür nur wenige Mittel in Frage.

b13–14 „es ragen nämlich die Dinge und Personen, von denen die Rede ist, mehr hervor …“: Dabei scheint eher an die Figuren von Epen und Tragödien als an die Personen der Komödie gedacht zu sein; denn in *Poet.* 2, 1448a17f., heißt es: „die eine (die Komödie; d. Verf.) will schlechtere, die andere (die Tragödie; d. Verf.) bessere Menschen nachahmen als sie tatsächlich sind.“

b14–18 „weil auch dort … ist viel geringer“: Die Übersetzung entspricht der Textgestaltung Kassels. Im überlieferten Text folgt nämlich der Satz „in der ungebundenen Rede aber gibt es viel weniger, denn der zugrunde liegende Gegenstand ist viel geringer“ unmittelbar auf „… von denen die Rede ist, mehr hervor“ in Zeile b14, und die Bemerkung „weil auch dort … und dem Erweitern zu tun“ folgt erst

anschließend. Die überlieferte Stellung hat den Nachteil, dass die Bemerkung zu den Möglichkeiten der Dichtung durch den Hinweis auf die Verhältnisse in der Prosarede unterbrochen würde.

b16 „mit dem Zusammenziehen und dem Erweitern (ἐπισυστελλόμενον καὶ αὐξανόμενον)": Dabei ist weniger an das Steigern und Verringern aus Rhet. I & II gedacht (trotz des Ausdrucks „αὐξάνειν" zu „αὔξησις") als vielmehr an die für Kap. III 2 maßgebliche Skala zwischen Erhabenem und Banalem.

b17 „... gibt es viel weniger": D.h. viel weniger Hilfsmittel zur Erzeugung des Entlegenen; korrespondierend dazu: Zeile b12–13: „Bei der gebundenen Rede bewirkt vieles dies ...". vgl. auch unten 1405a7–8: „weil die Rede aufgrund von weniger Hilfsmitteln (βοηθημάτων) zustande kommt".

1404b18–1404b26 Man muss die Rede so komponieren, dass es niemand bemerkt, weil sonst ein gekünstelter Eindruck entsteht, den die Hörer ablehnen.

(1.) *Weswegen?* Die Ablehnung einer übermäßig erhabenen oder poetischen Sprache in der Prosarede durch die Zuhörer könnte auf unterschiedliche Weise begründet sein: Eine Möglichkeit wäre eine ästhetisch motivierte Art des Missfallens; eine andere Möglichkeit wäre zu sagen, dass der Hörer an der Unzweckmäßigkeit einer poetischen Sprache im Rahmen der öffentlichen Rede Anstoß nimmt. Der Vergleich mit den gemischten Weinen und die Rede von Leuten, „die etwas im Schilde führen" legen jedoch eine präzisere, zugleich aber auch eingeschränktere Erklärung nahe: Eine gekünstelte, unnatürliche Rede wird von den Zuhörern abgelehnt, weil die gekünstelte Form auf eine bestimmte, verborgene Absicht des Redners schließen lässt. Dass der Redner durch die sprachliche Gestaltung eine Absicht verfolgt, die über das hinausgeht, was er explizit sagt, muss – so schließt der Zuhörer – den Grund in einem Täuschungsmanöver haben. Und das Offenkundig-Werden eines Täuschungsversuchs wiederum zerstört das Vertrauen in den Redner.

(2.) *Gekünsteltes Reden und Charakter des Redners:* Die in (1.) gegebene Begründung, warum der Redner versuchen muss, die sprachliche Komposition der Rede verborgen zu halten, macht das hier behandelte Problem indirekt zu einer Frage der Charakterdarstellung des Redners. Der unangemessene Gebrauch der sprachlichen Form zerstört nämlich im Wesentlichen die Glaubwürdigkeit, die das Ziel der aktiven Charakterdarstellung ist.

b17 „gibt es viel weniger": Vgl. dazu unten, 1405a7f.: „...weil die Rede aufgrund von weniger Hilfsmitteln zustande kommt als das metrisch Gebundene."

b18 „unmerklich komponieren": D.h. so komponieren, dass die Absicht der Komposition bzw. der artifizielle, nicht-spontane Charakter derselben verborgen bleibt.

b22–24 „der Stimme des Theodoros": Gemeint ist der in Athen berühmte Schauspieler, von dem Burkert (1975, 68ff.) nachweist, dass er sich bereits in den Siebziger- und Sechzigerjahren des vierten Jahrhunderts auf dem Höhepunkt seiner Popularität befand und dass eine Erwähnung im Jahr 343 dessen Laufbahn bereits als beendet ansieht. Der Hinweis auf die Stimme des Theodoros vor einem Auditorium, das ihn nicht selbst gehört hat, hätte offenbar keinerlei illustrierende Wir-

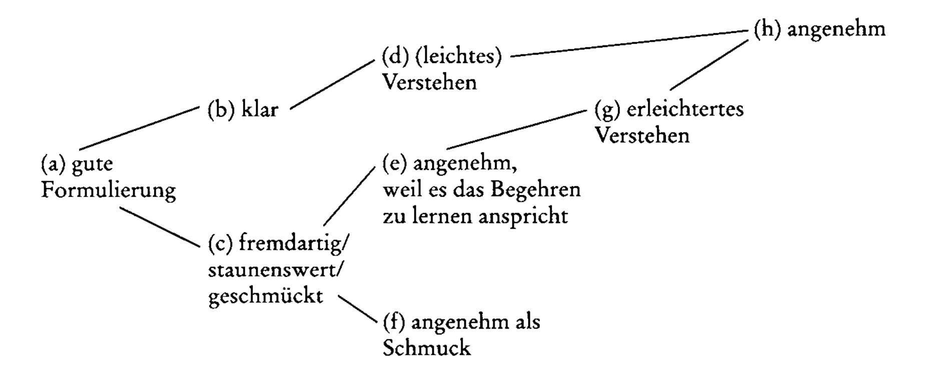
kung. Daher ist es wahrscheinlich, dass dieses Beispiel nicht erst während Aristoteles' zweitem Athen-Aufenthalt in den Jahren 335–323 eingeführt wurde. Weil aber die Stimme des Theodoros für einen Zuhörer auf Lesbos oder in Makedonien erst recht kein Begriff gewesen sein dürfte, scheint hierin ein Hinweis auf die Entstehung dieser Bemerkung während des ersten Athen-Aufenthalts zu liegen. Ein analoges Argument ergibt sich aus einem Beispiel in III 12, 1413b25–27.

b22.b23 „ergeht (πέπονθε)", „scheint (ἔοικε)": Nach Burkert (1975, 67) handelt es sich hierbei um ein präsentisches Perfekt, was auch die meisten Übersetzer zu unterstellen scheinen. Burkerts Schluss „Das präsentische Perfekt ... lässt dabei erkennen, dass diese Stimme noch nicht verklungen ist" bleibt trotzdem ungesichert. Jedoch hängt sein Datierungsversuch nicht von der Auslegung des Tempus ab (vgl. die Anm. zu 1404b22–24).

1404b26–1404b37 Für die Prosarede kommen im Grunde nur die üblichen Ausdrücke und die Metaphern in Frage.

(1.) *Der Ausschluss poetischer Ausdrücke:* Die Gründe für den Ausschluss der poetischen Ausdrücke, der in diesem Abschnitt vollzogen wird, wurden schon in den beiden vorangehenden Abschnitten gegeben. Eine zu fremdartige und erhabene Sprache passt nicht zu den geringfügigen Anlässen der öffentlichen Rede; in der Dichtung passt sie, weil es um herausragende Personen geht (vgl. 1404b10–18). Das Missverhältnis zwischen Gegenstand und sprachlicher Form bringt mit sich, dass der artifizielle Charakter der Wortwahl dem Zuhörer auffällt, und dies ist zu vermeiden, weil der Eindruck einer ‚gekünstelten' Sprache das Misstrauen des Zuhörers weckt (vgl. 1404b18–26); daher sind dichterische Ausdrücke zu vermeiden.

(2.) *Das Kriterium für die Zulassung der Metaphern:* Die Metapher wird aus zwei Gründen für die Prosarede zugelassen: der erste Grund ist, dass sie in der Prosarede gebräuchlich ist (so dass schon niemand daran Anstoß nehmen kann), der zweite Grund ist, dass sie die Anforderungen der gelungenen sprachlichen Form der Prosarede auf sich vereint, nämlich zugleich klar und fremdartig, staunenswert, schmuckartig usw. zu sein. Diese verschiedenen Anforderungen der gelungenen sprachlichen Form und zugleich der Metapher lassen sich in folgendes Schema bringen.



Die gelungene Formulierung ist einerseits (b) klar und andererseits auf angemessene (nicht auffällige) Weise (c) fremdartig bzw. staunenswert. (b) und (c) können als Kriterien gelten, die erfüllt sein müssen, damit man von einer gelungenen sprachlichen Form sprechen kann. (b) und (c) haben verschiedenartige Wirkungen: Die unverzweigte Wirkung von (b) besteht darin, dass sie ein (leichtes) Verstehen bewirkt. Weil Lernen und Verstehen, besonders dann, wenn es ohne erhebliche Mühen erfolgt, angenehm ist, hat (d) als Nebenwirkung die angenehme Empfindung, die beim Menschen allgemein als Befriedigung des Strebens nach Verstehen/ Wissen ausgelöst wird.

Die Wirkung von (c) ist am ehesten als eine verzweigte zu interpretieren. Weil Aristoteles auch in 1405a8 das Angenehme als eigenständigen Faktor neben der Klarheit und der Fremdartigkeit anführt und weil er bei der Einführung des Fremdartigen eigens auf den schmückenden Aspekt hinweist, wäre es vielleicht zu erzwungen, die Annehmlichkeit, die mit dem Fremdenartigen verbunden ist, auf ein aus dem kognitiven Effekt resultierendes Phänomen zu reduzieren. Insofern ist es angemessen, eine angenehme Wirkung von (c) einzuräumen, die allein darauf beruht, dass die Rede dadurch ein Moment des Schmucks erhält. Ebenso klar ist aber, dass das Fremdartige als Staunenswertes konzipiert wird und dass es als solches das menschliche Streben nach Wissen/Verstehen anspricht. Als Gegenstand eines solchen Begehrens ist es nicht nur angenehm, sondern stimuliert auch das Streben nach Wissen und kann auf diese Weise eine gewisse Erleichterung des Verstehensprozess als seine eigentümliche Wirkung verbuchen. Das Verhältnis von (g) zu (h) wiederum entspricht dem von (d) zu (h). Die gute Formulierung hat also in jedem Fall einen angenehmen Effekt, dieser angenehme Effekt wird aber nicht *intentione recta* verfolgt, sondern stellt sich als Effekt zweiter Stufe zu den intendierten kognitiven Leistungen ein. Eine Ausnahme von dieser Beschreibung besteht nur insofern, als die fremdartigen Formulierungen eine schmückende Rolle erfüllen, durch die sie unmittelbar angenehm sind. Allerdings erfolgt die Wahl der fremdartigen Ausdrücke, die unmittelbar auf Annehmlichkeit bezogen sind, nicht oder nicht allein um dieser, sondern um ihrer kognitiven Effekte willen. Deshalb kann Aristoteles in III 12, 1414a21–23 (zu Recht) sagen: „Denn das Angenehme wird offenbar durch die angeführten Dinge erzeugt werden, wenn die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form richtig bestimmt wurde."

b26–27 „Weil es Nomen und Aussagewörter sind, aus denen die Rede besteht, die Nomen aber ...": Wenn die Rede aus Nomen *und* Aussagewörtern besteht, warum werden dann im Folgenden nur noch die Arten der Nomen berücksichtigt? So führt Halliwell (1987, 159) für das entsprechende Phänomen in der *Poetik* aus: „It is curious, that the definitions ... refer explicitly only to nouns, though some of the examples of metaphor involve verbs." Diese vermeintliche Inkonsequenz lässt sich durch eine Besonderheit der Aristotelischen Satzanalyse und Semantik erklären: In jedem Aussagewort (ῥῆμα) verbirgt sich nämlich ein nominaler Teil, so dass die folgende Klassifikation der Nomen (ὀνόματα) den nominalen, bedeutungstragenden Anteil der Aussagewörter mit umfasst. Aristoteles kann sich unter dieser Voraussetzung also zu Recht auf die Behandlung der Nomen beschränken. Und es erübrigt sich auch Halliwells (a.a.O.) etwas erzwungen wirkende Lösung:

„The point appears to be that Aristotle is deliberately narrowing his focus so as to concentrate on the types of diction or lexical choice which face a poet, and he finds it convenient to do this by thinking primarily of nouns."

Die dafür verantwortliche Besonderheit der Aristotelischen Satzanalyse lässt sich an folgenden Beispielen veranschaulichen:

(i.) Der Mensch sitzt. (i.a) Der Mensch ist sitzend.

(ii.) Der Mensch ist gesund.

(iii.) Der Mensch ist ein Lebewesen.

Bei allen Beispielen handelt es sich um Aussagesätze (λόγοι ἀποφαντικοί). Ein Aussagesatz muss ein Aussagewort (ῥῆμα) enthalten (*Int.* 5, 17a9f.). In Beispiel (i.) ist das Prädikat die Verbalform „sitzt", in Beispiel (ii.) das adjektivische Prädikatsnomen zusammen mit der Kopula „ist gesund", in Beispiel (iii.) das substantivische Prädikationsnomen zusammen mit der Kopula „ist ein Lebewesen". In dem Begriff „ῥῆμα" mischen sich also Kriterien der Wortart (Verb) mit solchen der syntaktischen Rolle (Prädikat): so können in den Beispielen (ii.) und (iii.) die Nomen (ὀνόματα) ‚gesund' und ‚Lebewesen' zusammen mit der Kopula das ῥῆμα des Satzes bilden. Auf diese Weise ist leicht verständlich, warum Aristoteles sagt: „Die ῥήματα sind selbst, für sich gesprochen, Namen und bedeuten etwas, denn wer sie sagt, bringt den Gedanken zum Stehen, und wer es gehört hat, kommt zur Ruhe" (*Int.* 3, 16b19–21). Gilt dasselbe auch für verbale Prädikate wie in Beispiel (i.)? Offensichtlich ja; wie das möglich ist, zeigt Aristoteles (*Int.* 10, 20a3–5; 12, 21b6–10; *Met.* V 7, 1017a28f.) durch die Umformungsmöglichkeit (i.a).

Offenbar beruht die Lehre, dass Aussagewörter „allein, für sich gesprochen" Nomen sind, auf der Annahme, dass die für ein ῥῆμα typische Funktion eine solche ist, die außerhalb der Aussage zu vernachlässigen ist. Das wird dadurch bestätigt, dass Aristoteles vom ῥῆμα sagt, es bezeichne die Zeit dazu (προσσημαίνειν) (dies ist nur innerhalb der Aussage erforderlich, weil Aristoteles das ‚Dazu–bezeichnen' der Zeit offenbar auch für eine Beschreibung des Zutreffens-auf-etwas versteht), und von der Kopula, sie sei selbst nicht Zeichen einer Sache, sondern bezeichne eine gewisse Verbindung (σύνθεσίν τινα) hinzu (*Int.* 3, 16b8f. und 24). Werden die Aussagewörter in Isolation von konkreten Aussagen betrachtet, bleibt daher nur das, was sie mit Nomen gemeinsam haben, nämlich dass sie etwas bezeichnen. Wenn es folglich nur um die semantischen Aspekte von Ausdrücken geht, können die Aussage–bildenden Faktoren, die das Aussagewort zusätzlich zu seiner semantischen Funktion aufweist, ausgeklammert werden, so dass es genügt, unterschiedslos von ‚Nomen' zu sprechen. – Diese Lehre von der semantischen Gleichwertigkeit des Subjekts- und des Prädikatsterms ist die Voraussetzung dafür, dass ein und derselbe Term der Aristotelischen Logik in der einen Aussage Subjekt und in der anderen Prädikat sein kann; darin liegt der entscheidende Unterschied zur Satzanalyse nach G. Frege. Zur Kritik der Aristotelischen „two-name theory of reference" vgl. P.T. Geach, Reference and Generality, Ithaca N.Y. 1968, 34–36.

b27 „Nomen (ὀνόματα)": Das Nomen ist „ein gemäß Übereinkunft bezeich-

nender Laut ohne Zeit, von dem kein Teil als abgetrennter bezeichnend ist" (*Int.* 2, 16a19–21) oder „ein zusammengesetzter, bezeichnender Laut ohne Zeit, von dem kein Teil an sich bezeichnend ist" (*Poet.* 20, 1457a10–12). Durch das Merkmal, etwas Bestimmtes aufgrund von Übereinkunft zu bezeichnen, unterscheidet sich das Nomen nicht nur von unartikulierten Tierlauten (*Int.* 2, 16a28f.), von einzelnen Buchstaben und Silben (*Poet.* 20, 1456b22–38), sondern auch von selbstständigen Ausdrücken mit andersartigen sprachlichen Funktionen, wie Konjunktionen, Artikeln (*Poet.* 20, 1456b38–1457a10), der Kopula (*Int.* 3, 16b22–25), quantifizierenden Ausdrücken (*Int.* 10, 20a3–15). Aus diesem Grund ist die Übersetzung ‚Nomen' der zu weiten Übersetzung ‚Wörter' vorzuziehen, auch wenn dabei wiederum irritierend ist, dass der Ausdruck auch die in Isolation betrachteten Verben und Aussagewörter bzw. den nominalen Kern derselben mit umfassen muss. – Weil nun Metaphern ausdrücklich als Teilklasse eingeführt werden, ist jede Ausweitung des Metaphernbegriffs auf nicht-nominale Ausdrücke – wie sie sich etwa bei Ricœur (1975, 24) findet: „on peut dire que l'épiphore est un procès qui affecte le noyau sémantique non seulement du nom et du verbe mais de toutes les entités du langage qui portent le sens et que ce procès désigne le changement de signification comme tel" – unaristotelisch.

b30 „bei welcher Gelegenheit werden wir später sagen": Gemeint sein könnte III 7, 1408b10–12: „Die zusammengesetzten Nomen, die gehäufte Verwendung von Beiwörtern und die fremdartigen Ausdrücke passen am ehesten zu dem, der emotional spricht." Dabei handelt es um eine etwas entlegene Sonderverwendung (vgl. Anm. (1.) zu 1408b10–20).

b31 „es weicht nämlich vom Angemessenen allzu sehr ab (ἐπὶ τὸ μεῖζον γὰρ ἐξαλλάττει τοῦ πρέποντος)": Die vetus translatio übersetzt hier „in maiori autem permutat a decente", während die Wilhelm-Übersetzung „τοῦ πρέποντος" als Genitivus comparativus auffasst: „plus enim variat quam deceat"). In den neueren Übersetzungen ist diese Auffassung nicht mehr vertreten. Den modernen Übersetzungen geben Cope/Sandys die Paraphrase vor: „... it ... varies (from the ordinary standard) towards, in the direction of, exaggeration (or excess) beyond propriety ..."; Dufour/Wartelle schließen sich an. Roberts (und fast wörtlich auch Kennedy) übersetzt: „they depart from what is suitable, in the direction of excess". Sievekes Übersetzung von „ἐπὶ τὸ μεῖζον" als „meistenteils" kommt nicht in Betracht.

b31–32. b35 „der übliche und der eigentümliche Ausdruck (τὸ δὲ κύριον καὶ τὸ οἰκεῖον), ... mit ... den eigentümlichen und üblichen Ausdrücken (τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς κυρίοις)": Nachdem klar ist, dass die „üblichen (κύρια)" Ausdrücke so heißen, weil sie von allen (Sprechern einer Gemeinschaft) gebraucht und somit autorisiert werden (vgl. die Anm. (1.) zu 1404b5–10), fragt sich, ob der Ausdruck „eigentümlich (οἰκεῖον)" hier synonym gebraucht ist (so dass es sich hier um ein Hendiadyoin handeln würde) oder ob er einen neuen Aspekt, nämlich die exklusive Zugehörigkeit zur bezeichneten Sache zum Ausdruck bringt. Das ist schon deswegen eine interessante Frage, weil Aristoteles' Begriff des üblichen Ausdrucks nicht, die Vorstellung eines der Sache eigentümlichen Ausdrucks aber sehr wohl

der späteren verbum-proprium-Lehre entspräche (die sich nach Cicero, *De Oratore* III 37, 149 so bestimmen lässt: „Ergo utemur verbis aut iis quae propria sunt, et certa quasi vocabula rerum, paene una natura cum rebus ipsis; aut iis ..."). Cope/ Sandys (III 18) führen zwar zunächst für „κύριον" völlig zutreffend aus, dass es sich um den „common, usual, established term" handle, behaupten aber dann von „οἰκεῖον", dass es dasselbe nur mit einer anderen Metapher beschreibe, und erläutern den Ausdruck mit Ciceros Beschreibung des verbum proprium, die Cope noch in (1867, 282, Fußn. 2), zur Erläuterung von „κύριον" verwendet hatte. Nun könnte es nach der vorliegenden Stelle zwar sein, dass „οἰκεῖον" wie „κύριον", nämlich im Sinn von „üblich bei" verstanden werden kann, es wäre jedoch nicht möglich, das in *Poetik* 21, 1457b3–6 klar bestimmte „κύριον" so zu bestimmen, als meine es nur den exklusiven Bezug zur bezeichneten Sache. Dieser Unterschied ist sprachphilosophisch von Bedeutung, er kommt etwa bei der semantischen Erklärung der Metapher zum Tragen, wo es durchaus wichtig ist, ob die Metapher einen der Sache „uneigentlichen" oder einen für die betreffende Sache „nicht üblichen" Ausdruck darstellt. Allgemein müsste ein sprachphilosophischer Ansatz, der den Begriff eines der Sache eigentümlichen Ausdrucks verwendet, diesen entweder erklären als „der dieser Sache bei dieser Sprechergemeinschaft allein zugehörige Ausdruck", so dass der Bezug auf die Konvention bestimmter Sprechergemeinschaften grundlegend bliebe (dies scheint der Standpunkt des Aristoteles zu sein) oder er müsste auf den Bezug auf Sprechergemeinschaften verzichten und sich dann aber fragen lassen, was es heißt, dass ein Ausdruck der einen Sache mehr eigentümlich ist als der anderen (was zumindest Konnotationen einer naturalistischen Semantik mit sich brächte; vgl. zu diesem Problem die Anm. (3.) zu 1404a19–1404a36).

Insgesamt scheint es wahrscheinlicher, dass Aristoteles hier mit „οἰκεῖον" einen gegenüber „κύριον" neuen Aspekt einbringen will, und das könnte dann der – im Ausdruck „κύριον" vermiedene – Bezug zur jeweiligen Sache sein. Wäre das der Fall, dann fände sich ein Vorbild für die spätere verbum-proprium-Lehre auch schon bei Aristoteles (wenn auch nur oberflächlich, weil der Aspekt des Einer-Sache-eigentümlich-Seins vom Üblich-Sein-bei abgeleitet ist, was in der Formulierung der verbum-proprium-Lehre nicht zum Ausdruck kommt). Davon bliebe jedoch der Umstand unberührt, dass Aristoteles seine Lehre der verschiedenartigen Ausdrücke primär am Kriterium der Gebräuchlichkeit festmacht (ein Kriterium, das auch besser zur Konventionalität der Zeichenrelation in *De Interpretatione* passt) und sich überwiegend daran hält, den mit dieser Lehre verknüpften Ausdruck „κύριον" zu verwenden. Dafür dass man bisweilen Anlass hat, solche üblichen Ausdrücke auch als die einer Sache eigentümlichen Bezeichnungen anzusehen, gibt es ganz unproblematische Zusammenhänge (vgl. die Anm. zu 1407a30f.). – Eine weitere Möglichkeit, die in dem Ausdruck „οἰκεῖον" gegenüber „κύριον" angelegte Differenz zu erklären, ohne dabei auf eine der verbum-proprium-Lehre entsprechende Erklärung zurückgreifen zu müssen, wäre die: Metaphern können benutzt werden, um Dingen einen Namen zu geben, die bislang noch keine Bezeichnung hatten (vgl. III 2, 1405a35–37). Wird eine derart eingeführte Bezeichnung beibehalten (wenn sich also, wie wir sagen würden, eine ‚usuelle Metapher' etabliert), ist der betreffende Ausdruck üblich (κύριον), obwohl er seinem Ur-

sprung nach metaphorisch ist; dies stellt ein Problem für eine Theorie wie die Aristotelische dar, die das Literale im Gegensatz zum Metaphorischen durch die Üblichkeit bestimmt. Aristoteles müsste sich daher, um die Metaphorizität der konventionell gewordenen Metapher erklären zu können, auf eine vorgängige oder ursprüngliche Konvention berufen, im Bezug zu der der betreffende Ausdruck eine Übertragung darstellt. Dass man nun mit Blick auf diese ursprüngliche Konvention (zur Unterscheidung von später sich ergebenden Üblichkeiten) von einem ‚eigentümlichen‘ Ausdruck spricht, wäre durchaus nahe liegend. ‚Eigentümlich‘ wären dann genau diejenigen üblichen Ausdrücke, die mit Bezug auf eine ursprüngliche Konvention die üblichen sind. Allerdings ist zuzugeben, dass es keine direkten Belege für diese Sprachregelung gibt.

Nutzt man diese Erklärungsmöglichkeiten, dann ist der Versuch Buckleys (1906, 209), den üblichen Ausdruck (κύριον) dem fremdartigen (Glosse) und den eigentümlichen (οἰκεῖον) Ausdruck der Metapher gegenüberzustellen („κύρια are words in *general use*, opposed to γλῶτται outlandish expressions. οἰκεῖα, words in their *primary* and literal acceptations [are] opposed to μεταφοραὶ …“) grundsätzlich verfehlt; ebenso weist auch Jordan (1974, 237) das erste Paar einer semantischen, das zweite Paar einer strukturellen Klasse zu. Der Ertrag dieser Unterscheidung, für die Aristoteles selbst keinerlei Interesse zeigt, besteht darin, die Ciceronische Erklärung der Metapher durch die Gegenüberstellung von (der Sache) ‚eigentümlichen‘ und ‚uneigentümlichen‘ Ausdrücken auch für Aristoteles retten zu können. Die vorliegende Stelle, welche die Attribute ‚eigentümlich‘ und ‚üblich‘ mehr oder weniger gleichzusetzen scheint, erklärt Jordan als die Betonung des Umstandes, dass Worte sowohl über semantische als auch über strukturelle Eigenschaften verfügen (a.a.O.). Selbst wenn man der Erklärung soweit folgen wollte, bleibt an diesem Erklärungsansatz unbefriedigend, dass Aristoteles tatsächlich ‚Metapher‘ ständig als Oppositionsbegriff zu ‚üblich‘ und nicht zu ‚eigentümlich‘ gebraucht.

b37 „Dies nämlich war, wie wir sagten (αὕτη δ' ἦν)“: Das „ἦν“ ist ein so genanntes ‚philosophisches Imperfekt‘ wie in der bekannten Aristotelischen Formel für die Bezeichnung des Wesens einer Sache ‚τὸ τί ἦν εἶναι‘. Diese Form wird typischerweise dazu benutzt, um auf früher getroffene Festlegungen und Definitionen zurückzuverweisen; vgl. dazu etwa *Met.* 1006b17, 1006b30, 1007a25. Beispiele dieser Verwendungsweise in der *Rhetorik* finden sich in: 1363a9, 1363b36, 1364a2, 1365a1, 1385b2, 1390a22, 1404b37.

1404b37–1405a2 Mehrdeutige Ausdrücke passen zur Sophistik, synonyme Ausdrücke zur Dichtung.

Dichter haben nach Aristoteles das Bestreben, möglichst viel durch unübliche und verfremdende Bezeichnungen auszudrücken; daraus erklärt sich ihr Interesse an Synonymen, denn die dichterisch verfremdenden Bezeichnungen (vgl. die in Anm. (1.) zu 1404b5–10 genannte Palette) sind den üblichen Ausdrücken größtenteils synonym. Homonyme, vieldeutige Ausdrücke eignen sich für Fehlschlüsse und somit für den Bereich der Sophistik und der eristischen Schlüsse, und zwar erstens im speziellen Sinn für einige Scheinschlüsse, die dadurch zustande kommen, dass der Adressat den Übergang von der einen zur anderen Bedeutung unter

demselben Ausdruck nicht bemerkt (vgl. II 24, 1401a13–25 sowie u.a. *Topik* II 3, 110a23 ff.), sowie zweitens in dem unspezifischen Sinn, dass die Verwendung von Sprache überhaupt und dabei besonders das Missverhältnis zwischen begrenzten sprachlichen Zeichen und der unbegrenzten Anzahl von zu bezeichnenden Dingen, der „natürlichste und verbreitetste Ursprung der Scheinschlüsse“ ist, weil ein einziger sprachlicher Ausdruck mehrere Dinge bezeichnen muss (vgl. *Soph. el.* 165a4–17). Zu Hauptthemen der historischen Bewegung der Sophistik sowie zu Hinweisen auf weiterführende Literatur vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 3.

b38 „mit Hilfe dieser nämlich (παρὰ ταύτας)“: Die Idee hinter der Verwendung der Präposition „παρά“ mit Akkusativ scheint in solchen Formulierungen die zu sein, dass hierbei eine bestimmte Verwendung am korrekten Gebrauch ‚vorbeigeht‘, so dass ein Verstoß gegen die Regeln des richtigen Argumentierens und Schließens, hier: gegen den richtigen Umgang mit mehrdeutigen Ausdrücken, entsteht; ähnliches gilt auch für das Kompositum „παραλογίζεσθαι“. Vgl. dazu auch den Gebrauch von ‚παρὰ φύσιν‘ in 1369b2.

1405a3–1405a10 Den Metaphern kommt in der Prosarede eine besondere Bedeutung zu, weil diese im Unterschied zur Dichtung weniger Möglichkeiten hinsichtlich der sprachlichen Form hat.

a4–5 „diese, die Metaphern ....“: Die griechische Konstruktion lautet genau genommen so: „ὅτι τοῦτο πλεῖστον δύναται καὶ ἐν ποιήσει καὶ ἐν λόγοις, αἱ μεταφοραί (dass dies am meisten bewirkt sowohl in der Dichtung als auch in den Reden, die Metaphern)“; das syntaktische Subjekt ist also „τοῦτο“.

a6 „in der *Poetik*“: Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 21 und 22 und poet. Fragment III.

a8–9 „das Klare und Angenehme und Fremdartige enthält in höchstem Maße die Metapher“: Diese Formulierung enthält eine interessante Mehrdeutigkeit; gemeint sein kann, (a) dass die Metapher jede dieser drei Eigenschaften in höherem Maße enthält als andersartige Ausdrücke, (b) dass die Metapher diese drei Eigenschaften auf optimale Weise kombiniert. Zumindest was die Eigenschaft der Klarheit angeht, ist (a) jedoch fragwürdig, weil die üblichen und eigentümlichen Ausdrücke nach der Aristotelischen Systematik zumindest nicht weniger klar sind als die Metaphern, so dass wohl das Optimierungsmodell (b) gemeint sein muss. – Auch Marcos (1997, 134) scheint sich auf diese Bemerkung zu beziehen, wenn er schreibt: „Aristotle said that metaphor gave greater clarity than anything else could“. Dass er genau das nicht sagt, sondern von der Kombination von Fremdartigkeit/Annehmlichkeit und Klarheit spricht, ist nicht schwer zu sehen.

a9–10 „von einem anderen zu erlernen (λαβεῖν ... παρ’ ἄλλου): Cope/Sandys, Stahr, Roberts, Kennedy u.a. beziehen „παρ’ ἄλλου“ auf eine Person; somit wird behauptet, dass die Bildung guter Metaphern nicht lehrbar ist, was sowohl mit den Ausführungen in *Poetik* 22 als auch mit der Verbindung von dem Merkmal des Geistreichen (τὰ ἀστεῖα) und der Metaphernbildung, wie sie in *Rhet.* III 10 hergestellt wird, gut zusammenpasst. Möglich wäre aber auch die Übersetzung „von *etwas* anderem nehmen“ im Sinne von „it cannot be drawn from any other source“

(Lawson-Tancred (1991)). Die Pointe dieser Bemerkung würde sich auch so nicht weiter verschieben: Dass die Bildung gelungener Metaphern keine Frage der mechanischen Konstruktion ist, hängt mit der Nichtlehrbarkeit eng zusammen.

1405a10–1405a14 Es gibt einen angemessenen und einen unangemessenen Gebrauch von Metaphern.

Ein Beispiel für den unangemessenen Gebrauch von Metaphern wird erst in 1405a28–31 gegeben: „Das aber, wie es der Telephos des Euripides sagt: ‚als er die Ruder beherrschte und in Mysien an Land ging', ist unangemessen, weil der Ausdruck ‚beherrschen' großartiger ist als es der Bedeutung entspricht; also bleibt es nicht verborgen."

a10 „sowohl die Beiwörter (καὶ τὰ ἐπίθετα)": Spengel (365) weist darauf hin, dass Aristoteles zuerst von den Metaphern, später (ab1405b21) erst von den Beiwörtern spricht; daraus folgert er: „Omnino verba καὶ τὰ ἐπίθετα hic in expositione translationis melius abessent."

a12–13 „weil die Gegensätze nebeneinander gestellt": Vgl. dazu „nebeneinander gestellt aber sind (die entgegengesetzten Dinge) dem Hörer in höherem Maße deutlich" (II 23, 1400b27f.).

a13–14 „so auch dem alten Menschen etwas (οὕτω γέροντι τί)": Das ist die Textgestalt nach **β**, während **A** die Worte „οὐ τῶι γέροντι" überliefert.

1405a14–1405a31 Man kann Metaphern vom Besseren oder vom Schlechten her bilden, und wird entsprechend loben oder beleidigen.

a19–23 „So wie auch Iphikrates ...": Iphikrates, Fragment 6 (Sauppe).

a25–28 „Auch nennen sich inzwischen die Räuber selbst ‚Geldbeschaffer' ... und von dem, der gestohlen hat, (zu sagen) er habe genommen und erworben": Die in diesen Zeilen genannten Beispiele – ‚Geldbeschaffer' für ‚Räuber', ‚einen Fehler machen' für ‚ein Unrecht begehen' – scheinen das Prinzip ‚Bezeichnungen vom Schöneren her nehmen, wenn man etwas loben will' an weiteren Euphemismen demonstrieren zu wollen. Um Metaphern im modernen Sinn handelt es sich hier sicherlich nicht, durch den weiten Begriff der „Übertragung (ἐπιφορά)", den Aristoteles gebraucht, kann man hier jedoch so genannte Übertragungen von einer Art auf eine andere Art sehen. Zu den verschiedenen Arten aristotelischer Metaphern vgl. die Anmerkungen zu 1410b36–1411b21; zu Unterschieden zwischen modernem und aristotelischem Metaphernbegriff vgl. die Nachbem. zu Kap. III 10–11.

a28–30 „wie es der Telephos des Euripides sagt ...": Euripides, Fragment 705 (Nauck).

a31 „also bleibt es nicht verborgen": Zum Gebot, die sprachliche Gestaltung zu verbergen, vgl. 1404b18–26 sowie die Anm. (1.) zum selben Abschnitt.

1405a31–1405a35 In diesem Abschnitt führt Aristoteles eine weitere Möglichkeit der unangebrachten Verwendung von Metaphern an. Worin dieser Fehler genau besteht, wird nicht klar. Hält man sich an das Beispiel, dann scheint der Fehler

darin zu liegen, dass man für eine angenehme Sache wie die Dichtung, nicht etwas Unangenehmes wie das unartikulierte Geschrei der Tiere oder der Krieger (κραυγή) zur Metapher nehmen soll.

Das Problem bei der Erklärung des Abschnitts besteht darin, dass Aristoteles hier zwei ganz verschiedene Dinge miteinander verbindet: Wenn er zunächst über einen „Fehler in den Silben“ spricht, und dies damit erläutert, dass „sie nicht Zeichen von einem angenehmen Laut (φωνή) sind“, muss man davon ausgehen, dass er etwas über den Klang des metaphorisch gebrauchten Wortes selbst sagen möchte. Das Beispiel – die Dichtung ‚ein Geschrei der Kalliope‘ zu nennen – weist aber in eine ganz andere Richtung, denn Aristoteles hält diese Metapher zwar für richtig konstruiert, jedoch für misslungen, ganz offenbar weil das Geschrei entweder etwas Unangenehmes ist und so nicht zur (normalerweise angenehmen) Dichtung passt oder etwas Bedeutungsloses, Unartikuliertes, was zur semantisch vielgestaltigen und wohlartikulierten Dichtung nicht passt. Die zweite Möglichkeit wird durch Aristoteles' Bemerkung „Schlecht ist die Metapher durch die bedeutungslosen Laute“ nahe gelegt; zwar könnte dieser Hinweis auch bedeutungslose Anteile des verwendeten Wortkörpers meinen – auf diese Möglichkeit wird man durch die zunächst eingeschlagene Richtung geführt –, jedoch träfe das überhaupt nicht auf das Beispiel zu („κραυγή (Geschrei)“ enthält natürlich keine bedeutungslosen Anteile).

Zunächst also meint man, Aristoteles spreche über unangenehm klingende Silben, im angeführten Beispiel jedoch klingen nicht die Silben von „Geschrei (κραυγή)“ unangenehm, sondern „Geschrei (κραυγή)“ ist das sprachliche Zeichen für etwas Unangenehmes. Demnach muss man auch die prima-facie-Deutung von „nicht Zeichen eines angenehmen Lauts (φωνή) sein“ revidieren: Dies passt auf das Beispiel nur, wenn das sprachliche Zeichen für unangenehme Laute gemeint ist, so wie „κραυγή“ das Wort für unangenehmes Geschrei ist. Warum aber sollte das dann „ein Fehler in den Silben“ sein? Ohne dem Autor an dieser Stelle eine Art von Verwechslung oder Dunkelheit zu unterstellen, kommt man wohl nicht zurecht; die geringste Dunkelheit entstünde wohl so: (1.) Aristoteles möchte in der Tat etwas über schlecht klingende Metaphern sagen („Fehler in den Silben“); (2.) „Geschrei (κραυγή)“ klingt für ihn schlecht, weil es etwas schlecht Klingendes bezeichnet – diese Verbindung ist rein assoziativ, aber auch nicht ganz ungewöhnlich, zumal dann nicht, wenn das Wort in seinen Ohren einen onomatopoietischen Ursprung hatte (was für die Wurzel *qra*, *qrag*, *qrog* auch eine etymologisch korrekte Unterstellung sein dürfte). Schließlich (3.) gibt er eine Erklärung für das Misslingen der Beispielmetapher, die entweder (3a.) einen neuen, und zur allgemeinen Beschreibung nicht recht passenden Faktor mit einbringt (die Bedeutungslosigkeit des Geschreis strapaziert das Analogieprinzip in der Metaphernbildung) oder (3b.) nicht eine Erklärung für das Misslingen der Metapher direkt, sondern indirekt eine Erklärung für den unangenehmen Charakter von Geschrei darstellt, was nach (2.) zugleich den unangenehmen Charakter des metaphorisch gebrauchten *Wortes* „κραυγή“ mitbedingt.

a32–34 „Dionysios der Kupferne …“: Vgl. Dionysios Chalkos, Fragment 7 (West). Es handelt sich um den Dichter und Rhetor Dionysios den Kupfernen, der

seinen Beinamen deshalb erhalten haben soll, weil er einen Antrag auf Einführung von Kupfermünzen gestellt hat.

1405a35–1405b6 Man darf Metaphern, mit denen man einen bislang unbenannten Gegenstand benennen will, nicht von weither bilden, sondern aus dem Verwandten.

Vgl. dazu III 10, 1410b27–36, und Anm. (2.) dazu, sowie III 11, 1412a9–11. Die hier beschriebene Funktion wurde später als ‚Katachrese' bezeichnet; vgl. dazu Lausberg (1990, §178) „Ein Tropus …, der zur Bezeichnung einer der Bezeichnung bedürfenden Sache kein *verbum proprium* neben sich hat, sondern selbst die Stelle des *verbum proprium* in der *consuetudo* vertritt, heißt *catachresis* (*abusio*; κατάχρησις) … Die zur Katachrese führende Notlage (*necessitas*) ist eine Mangelerscheinung (*inopia*) des Sprachsystems, dem es an einem Wortkörper für die einer Bezeichnung bedürfende Sache gebricht."

a35 „nicht von weither (οὐ πόρρωθεν)": Auffallenderweise benutzt Aristoteles hier dieselbe Formulierung, mit der er die Auswahl der Prämissen des Enthymems reglementiert: vgl. I 2, 1357a4 „οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν", II 22, 1395b24: „οὔτε γὰρ πόρρωθεν".

b1 „mit Feuer Eisen (πυρὶ χαλκὸν)": So liest Petrus Victorius, in ω und Anonymos sind die Worte zu „πυρίχαλκον" zusammengezogen.

b1–2 „einen Mann sah ich mit Feuer …": Kleoboulina, Fragment 1 (West). Dasselbe Beispiel führt Aristoteles in *Poetik* 22, 1458a29f., an.

1405b6–1405b21 Man kann Metaphern vom Schöneren oder Hässlicheren her nehmen. Für die Schönheit gibt es drei Möglichkeiten.

Die ersten beiden Arten des Schönen sind klar: Sowohl das Bezeichnete als auch der Laut können schön sein. In einem dritten Sinn scheint Aristoteles einen Ausdruck als ‚schöner' zu bezeichnen, wenn er die Sache in höherem Maße vor Augen führt, so dass die Schönheit in einem Aspekt der Wirkung liegen würde.

b6 „vom Schönen": Hier handelt es sich – entgegen dem vorherrschenden Gebrauch in der *Rhetorik* (mit Ausnahme der Zusammenhänge, in denen von körperlicher Schönheit die Rede ist) – um eine eindeutig ästhetische Verwendungsweise von ‚schön (καλόν)'; vgl. dazu, sowie zur Übersetzung die Anm. zu 1366a24.

b7–8 „wie Likymnios sagt …": Likymnios, Fragment B XVI 3 (Radermacher). Vgl. die Anm. zu 1414b17.

b9–11 „wie Bryson sagt …": Bryson, Fragment B XXV 2 (Radermacher). Der zu den Megarikern gerechnete Philosoph Bryson scheint demnach die Auffassung vertreten zu haben, dass von zwei Ausdrücken, die dieselbe Sache bezeichnen, nicht der eine schöner und der andere hässlicher sein könne, da sie ja beide dieselbe Bedeutung haben.

1405b21–1405b28 Ähnlich wie bei den Metaphern kann man auch die Beiwörter vom Schlechteren oder vom Besseren her nehmen.

b22–23 „der Muttermörder": Zitat aus Euripides, *Orestes* 1587f.

b24–27 „Auch Simonides wollte ...“: Simonides, Fragment 10 (Page).

1405b28–1405b33 Das Verkleinern.

b29–32 „wie zum Beispiel Aristophanes ...“: Aristophanes, Fragment 90 (Kock).

Kapitel 3

Das Kapitel behandelt das Abschreckende (τὸ ψυχρόν) in der sprachlichen Form, womit Aristoteles offenbar das Gegenstück zur Behandlung der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form (ἀρετὴ τῆς λέξεως) einführen will. Insgesamt werden vier Ausdrucksformen genannt, die im Prosastil der Rede diese Wirkung haben.

Inhalt: Das Abschreckende in der sprachlichen Form kommt auf viererlei Weise zustande. An erster Stelle wird der Gebrauch zusammengesetzter Ausdrücke behandelt (1405b34–1406a6). Das Abschreckende kommt zweitens durch die unangemessene Verwendung fremdartiger Ausdrücke zustande (1406a6–10). Der dritte Anlass für das Abschreckende in der sprachlichen Form ist im unangemessenen Gebrauch von Beiwörtern begründet (1406a10–32). Rückblick auf poetische Darstellungsweisen, die in der Rede eine abschreckende Wirkung haben können (1406a32–b4). Viertens kann auch die Verwendung bestimmter Metaphern eine abschreckende Wirkung haben (1406b4–19).

Anmerkungen

1405b34–1406a6 Die abschreckende Wirkung, die durch den Gebrauch von zusammengesetzten Ausdrücken zustande kommt.

(1.) „Das Abschreckende (τὸ ψυχρόν)“: Das Thema schließt sich offenbar als Gegenstück zur Erörterung der ἀρετὴ τῆς λέξεως an. Eine Definition dieser Qualität wird nicht gegeben. Der Begriff wird von Aristoteles aus der Tradition übernommen, so dass die darin enthaltene Metapher ‚kühl, frostig‘ für die misslingende, abschreckende Wirkung für den Gebrauch in der *Rhetorik* längst nicht mehr im Vordergrund gestanden haben dürfte (vgl. auch G. Stohn, Spuren der voraristotelischen Poetik in der alten attischen Komödie, Berlin 1955, 26–44). K. Dover definiert das ψυχρόν zutreffend als „what alienates the hearer and fails of the effect for which the speaker or user it hopes“ (Aristophanes, Frogs, Oxford 1993, 21).

(1.1) Warum aber gibt es nur eine Vortrefflichkeit, jedoch mehrere Faktoren, die abschreckend sind, wenn doch das eine das Gegenstück zum anderen sein soll? Antwort: Allgemein gilt für Aristoteles: „Ferner ist es einerseits auf vielfache Weise möglich, einen Fehler zu begehen, andererseits nur auf eine Weise, richtig zu liegen.“ (*EN* II 5, 1106b28–31) Den pythagoreischen Grundsatz, der hinter dieser Formel verborgen ist, dass das Gute zum Begrenzten, das Schlechte zum Unbegrenzten gehört, braucht Aristoteles natürlich nicht zu unterschreiben, nur um das (zitierte) Derivat desselben gut zu heißen.

(1.2) Die Rolle des ψυχρόν als Gegenstück zur Vortrefflichkeit der sprachlichen Form manifestiert sich darin, dass die ersten drei Faktoren, die dem vorliegenden Kapitel zufolge einen solchen Effekt bewirken, im Gebrauch dichterischer Formulierungen bestehen und somit das Gebot der Angemessenheit zur prosaischen Rede (und damit wiederum das Gebot der verborgenen Komposition: vgl. Anm. (1.2.6) zu 1404b1–5) verletzen. Vgl. außerdem die Bemerkung in 1406a17ff.,

dass jemand, der der sprachlichen Form keine Beachtung schenkt, keinen besonderen Erfolg erzielt, jedoch auch keinen besonderen Misserfolg wie derjenige, der die Rede stilistisch unpassend gestaltet. Genau dies letztere steht der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form gegenüber und wird im vorliegenden Kapitel unter der Überschrift ‚ψυχρόν' behandelt. Jedoch findet sich in diesem Kapitel mindestens auch eine Verwendung des Ausdrucks, bei der er nicht als Sammelbegriff für die misslingende stilistische Gestaltung verwendet wird, sondern gewissermaßen als eine unerwünschte Wirkung neben anderen auftritt: vgl. 1406a33: „lächerlich und abschreckend".

(2.) „in den zusammengesetzten Nomen (ἔν τε τοῖς διπλοῖς)": Nomen, die aus zwei für sich selbst bedeutungstragenden Ausdrücken zusammengesetzt sind; vgl. dazu *Poet.* 21, 1457a31 ff. In III 2, 1404b29, wurden die zusammengesetzten Nomen schon in der Liste derjenigen Ausdrücke aufgeführt, die im Unterschied zu den üblichen Ausdrücken die Rede fremdartig machen und daher in die Dichtung gehören. Einen neuerlichen Auftritt haben die zusammengesetzten Nomen in III 7, 1408b10–20. Zur Übersetzung vgl. die Anm. zu 1406a6.

a35–37 „Lykophron ... spricht": Vgl. Lykophron 83, 5 (Diels/Kranz). Lykophron gilt als ein Schüler des Gorgias; eine Zusammenstellung der für Lykophron überlieferten Lehren wird in Kerferd/Flashar (1998) 52–53 gegeben.

b37–a1 „und Gorgias": Vgl. Gorgias, 82 B 15 (Diels/Kranz). Zu Gorgias als Lehrer der Rhetorik vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, I 47–91).

b37 „Bettler-musischen-Schmeichlern (πτωχομουσοκόλακας)": Eine Zusammensetzung aus „πτωχός", „μουσικός" und „κόλαξ".

a1–5 „und wie Alkidamas": Vgl. Alkidamas, Fragment 10–13 (Sauppe). Alkidamas kommt die zweifelhafte Ehre zu, in diesem Kapitel als Hauptquelle für den abschreckenden Stil zu dienen. Insgesamt finden sich vier ‚Zitatennester', mit mehreren Alkidamas-Zitaten: (i.) für zusammengesetzte Ausdrücke: 1406a1–5, (ii.) für fremdartige Ausdrücke: 1406a9–10, (iii.) für Beiwörter: 1406a18–32, (iv.) für unpassende Metaphern: 1406a11–14. Ähnliche Zitatenhaufen finden sich in III 9–10, wo Reden des Isokrates zitiert werden; die Reihenfolge der Beispiele bei Aristoteles stimmt dort jeweils mit der im zitierten Text überein. Unter der Voraussetzung, dass dies auch bei den Alkidamas-Zitaten im vorliegenden Kapitel der Fall ist, zeigt Solmsen (1932, 133–144), dass diese Zitate aus der Einleitung von Alkidamas' *Mouseion* entnommen sind. Zu Alkidamas vgl. die Anm. zu 1373b18.

a1 „sehr-richtig beachten (κατευορκήσαντας)": Das Beispiel wird von den Übersetzern unterschiedlich interpretiert. In Ermangelung einer besseren Alternative folgt die Übersetzung der Erklärung von Cope/Sandys (III 37): „The objection here is to κατευορήσαντας, in which the κατά is superfluous. All that *Gorgias* meant might have been equally well expressed by the *simple* εὐορκεῖν ‚to keep one's oath'."

a6 „wegen der Zusammensetzung (διὰ τὴν δίπλωσιν)": „Δίπλωσις" meint wörtlich die Verdoppelung, nicht Zusammensetzung. ‚Verdopplung' weckt aber

im Deutschen die falsche Assoziation: es geht im vorliegenden Zusammenhang nicht darum, dass ein einziger sprachlicher Ausdruck mehrfach gebraucht wird, sondern darum, dass mehrere bedeutungstragende Ausdrücke dazu gebraucht werden, um eine einzige Sache zu bezeichnen (man ‚verdoppelt' also die Anzahl der gebrauchten Ausdrücke, weil die entsprechenden Dinge mit einem einzigen Ausdruck bezeichnet werden könnten).

1406a6–1406a10 Die abschreckende Wirkung, die durch den Gebrauch von fremdartigen Ausdrücken (so genannten „Glossen/γλῶτται") zustande kommt.

a7 „von fremdartigen Ausdrücken": Vgl. zu diesem Begriff die Anm. (1.) zu 1404b5–10.

a7–8 „Lykophron ...": Vgl. Lykophron 83, 5 (= Diels/Kranz Bd. II, 308). Zu Lykophron vgl. die Anm. zu 1405b35–37.

a8 „den Ungeheuer-Mann (τὸν πέλωρον ἄνδρα)": Der Ausdruck „πέλωρ" ist fremdartig, weil er sonst ausschließlich im Epos gebräuchlich ist; vgl. zum Beispiel als Bezeichnung für die Skylla: *Odyssee* XII 87.

a8 „Zerstörer-Mann (σίνις ἀνήρ)": Der fremdartige Ausdruck ist hier offenbar „σίνις", der etwa bei Aischylos zur Bezeichnung der zerstörerischen Potenz eines Löwen benutzt wird (*Agamemnon* 718); im Epos häufig und dort oft in ähnlichen Zusammenhängen gebraucht sind die verwandten Ausdrücke „σίνομαι" und „σίντης". Zugleich ist „Σίνις (Sinis)" der Eigenname eines legendären Räubers aus Korinth (Σίνις ὁ Πιτυοκάμπτης; der Beiname rührt von dessen Angewohnheit her, seine Opfer an zwei herabgezogenen Fichten anzubinden und sie durch das Zurückschnellen der Bäume zerreißen zu lassen), u.a. bei Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* II 1, 14. Sinis ist wie der an der vorliegenden Stelle angesprochene Skiron einer der legendären Unholde, die von Theseus beseitigt wurden. Aufgrund dieser Verbindung könnte in Lykophrons Formulierung eine Anspielung auf die Person Sinis liegen; dennoch wird die vorliegende Formulierung durch die episch geprägte Verwendung von „σίνις" und seinen Derivaten, nicht durch den Eigennamen zum geeigneten Beispiel für einen fremdartigen Ausdruck.

a9–10 „und Alkidamas ...": Vgl. Alkidamas, Fragment 14 (Sauppe). Zu Alkidamas vgl. die Anm. zu 1373b18.

a9 „Spielzeug (ἄθυρμα)": Der Ausdruck, der vor allem für die Epik (Homer) und Lyrik (Sappho, Pindar u.a.) nachgewiesen ist, zählt für Aristoteles als ein Beispiel für die Fremdartigkeit.

a9–10 „dem Übermut der Natur (τὴν τῆς φύσεως ἀτασθαλίαν)": Der ionische Ausdruck „ἀτασθαλίαν" ist vor allem bei Homer, außerdem bei Hesiod und Pindar nachgewiesen, und scheint ähnlich wie die zuvor genannten Beispiele aufgrund dieser überwiegend epischen Prägung für Aristoteles als fremdartig zu gelten.

a10 „abgewetzt (τεθηγμένον)": Wie die zuvor genannten Ausdrücke ist auch das Verb „θήγω" überwiegend aus dem Epos bekannt.

1406a10–1406a32 Die abschreckende Wirkung, die durch den Gebrauch von Beiwörtern (ἐπίθετα) zustande kommt.

a11 „in den Beiwörtern": Vgl. zu diesem Begriff die Anm. (1.) zu 1404b5–10.

a12 „weiße Milch": Vgl. Homer, *Ilias* IV 434 und V 902.

a14 „überführt es (ἐξελέγχει) ... und (καὶ) ...": „Überführt" wird der artifizielle Charakter der Redeweise und somit die Absicht des Redners. Deshalb heißt es im Text anschließend „... es macht offensichtlich, dass es sich um Dichtung handelt"; weil sich erst mit dieser Nachbemerkung der Sinn von „ἐξελέγχει", das eigentlich ein Objekt erwarten lässt, erschließt, ist die Konjunktion „... und (καὶ)" hier am ehesten explikativ zu lesen. Zum Gebot, die sprachliche Gestaltung zu verbergen, vgl. 1404b18–26 sowie die Anm. (1.) zum selben Abschnitt.

a18–32 „die (Formulierungen) des Alkidamas": Vgl. Alkidamas, Fragment 15–25 (Sauppe). Zu Alkidamas vgl. die Anm. zu 1373b18.

a24–25 „nachdem er den Musentempel der Natur übernommen hat (τὸ τῆς φύσεως παραλαβὼν μουσεῖον)": Die vorliegende Stelle ist unsicher überliefert und auch der Sinn, der sich aus den verschiedenen Varianten ergibt, ist nicht gerade klar; **β** liest „παραλαβὼν", **A** „περιλαβὼν". Die Übersetzung folgt hier der Erklärung von Petrus Victorius: „cum naturae museum accepisset". Erwägenswert ist der Vorschlag von Vahlen (1911, 120ff.), der einen Zusammenhang zum vorgehenden Beispiel herstellt: „δρομαίᾳ τῇ τῆς ψύχης ὁρμῇ τὸ τῆς φύσεως παραλαβὼν μουσεῖον", was er selbst übersetzt als „mit der Seele Sturmesdrang den Wissensschatz der Natur umfassend". Das Beiwort, um dessentwillen die Formulierung angeführt wird, scheint in jedem Fall „der Natur (τῆς φύσεως)" zu sein.

a26 „Urheber der das ganze Volk umfassenden Gunst (πανδήμου χάριτος δημιουργός)": Das Beiwort ist hier „das ganze Volk umfassend (πανδήμου)".

a27 „der Lust der Zuhörer (τῆς τῶν ἀκουόντων ἡδονῆς)": Roemer (183) meint, diese Worte müssten getilgt werden.

a29 „gegennachahmend (ἀντίμιμον)": Das Wort „ἀντίμιμον" findet sich bei Anonymos und Stephanos, nach **ω** wäre „τίμιον" zu lesen.

a31 „überspannt (ἔξεδρον)": So liest Anonymos, **ω** enthält dagegen ἐξεῦρον.

1406a32–1406b4 Resümee zum Gebrauch des Dichtungsstils in der Rede; wozu nicht nur das zuletzt erörterte Stilmittel der Beiwörter, sondern vor allem auch der Gebrauch zusammengesetzter und fremdartiger Ausdrücke zählt.

Bei allen bisher genannten Merkmalen, die auf den Hörer abschreckend wirken, handelt es sich um Ausdrucksmittel der Dichtung, innerhalb der sie grundsätzlich nicht anstößig wären.

a34 „durch die Geschwätzigkeit (διὰ τὴν ἀδολεσχίαν)": Aristoteles verwendet den Ausdruck in der *Rhetorik* immer, wenn es darum geht, dass der Redner mehr sagt oder mehr Worte verwendet als erforderlich. In II 22, 1395b26 wendet er den Begriff auf die bekannte Frage nach der Anzahl der Prämissen im Enthymem an.

In III 12, 1414a24 stellt er wie an der vorliegenden Stelle die Unklarheit als Wirkung dieser Art des Zuvielsagens heraus.

a36 „wenn es für etwas keine Bezeichnung gibt“: Vgl. die Anm. zu 1405a35–b6.

a36 „der zusammengesetzte Ausdruck (ὁ λόγος)“: „Λόγος“ wird hier in der elementaren Bedeutung gebraucht, die in Aristoteles' philosophischen Schriften immer wieder bestimmt und gebraucht wird, nämlich die eines sprachlichen Ausdrucks, der aus mehreren semantisch selbstständigen Teilen zusammengesetzt ist; vgl. dazu die Definition von „λόγος“ in *Int.* 4, 16b26–28: „Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις (*logos* aber ist eine (etwas) bezeichnende stimmliche Äußerung, deren Teile getrennt etwas bezeichnen, jedoch als Sprechen, nicht als Zusprechen)“.

a37 „Zeit-vergeuden“: χρονοτριβεῖν.

b3–4 „[Die Metapher aber ... gebraucht.]“: Von Kassel als Einfügung durch fremde Hand eingeklammert. Schon Roemer (LXXXI) äußert Zweifel. Unter anderem verweist er auf den Widerspruch zwischen dieser Aussage und Aristoteles' Bemerkung zum epischen Gebrauch von fremdartigen Ausdrücken und Metaphern in *Poet.* 24, 1459b35. Tatsächlich verlangt der in diesem Abschnitt gegebene Rückblick auf die spezifisch poetischen Ausdrucksformen kein Eingehen auf die Metapher; es scheint daher, als habe jemand, der sich über den Zweck des Abschnitts und der betreffenden Bemerkungen im Unklaren war, entweder eine Vervollständigung oder einen Übergang zum nächsten Thema geben wollen.

1406b4–1406b19 Der vierte Grund für den abschreckenden Stil liegt im Gebrauch unpassender Metaphern.

b5 „in den Metaphern: Vgl. zur Metapher Anm. (1.) zu 1404b5–10 und ausführlicher die Anmerkungen zu Kapitel III 10.

b8–10 „Wie zum Beispiel Gorgias ...“: Vgl. Gorgias, 82 B 16 (Diels/Kranz). Zu Gorgias als Lehrer der Rhetorik vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, I 47–91).

b11–12 „ein Bollwerk der Gesetze“: Vgl. Alkidamas, Fragment 26 (Sauppe).

b12–13 „einen schönen Spiegel des menschlichen Lebens“: Vgl. Alkidamas, Fragment 27 (Sauppe).

b13–14 „nicht ein solches Spielzeug in die Dichtung bringend“: Vgl. Alkidamas, Fragment 28 (Sauppe).

b15–19 „Der (Ausspruch) des Gorgias ...“: Vgl. Gorgias, 82 A 23 (Diels/Kranz). Philomele wurde auf der Flucht vor Tereus, dem Gatten ihrer Schwester, in eine Schwalbe, ihre Schwester in eine Nachtigall verwandelt; vgl. Ovid, *Metamorphosen* VI 424–674.

b16 „nach bester Art der Tragiker (ἄριστα τῶν τραγικῶν): Das ist der Text nach **ω**, der nach Marx (1900, 309) zu „ἄριστα ⟨διὰ⟩ τὸ τραγικόν“ abgeändert werden sollte.

Kapitel 4

Das vierte Kapitel des dritten Buches behandelt das Gleichnis (ἡ εἰκών) anhand der schon im zweiten Kapitel eingeführten Metapher. Das Kapitel besteht überwiegend in einer Auflistung von Beispielen gelungener Gleichnisse.

Inhalt: Das Gleichnis ist eine Metapher, also eine Übertragung von einem Bereich auf einen anderen; nur enthält es anders als die Metapher ein Vergleichswort wie „wie" (1406b20–24). Das Gleichnis ist auch in der Rede nützlich (1406b24–26). Beispiele gelungener Gleichnisse und Resümee (1406b26–1407a14). Bei Metaphern, die nach der Analogie gebildet sind, ergibt sich eine entsprechende Metapher für den jeweiligen Analogiebereich (1407a14–18).

Anmerkungen

1406b20–1406b24 Definition des Gleichnisses. Unterschied zur Metapher. Fügt man in eine Metapher ein Vergleichswort wie ‚wie' ein, wird sie zum Gleichnis.

(1.) Der Unterschied zwischen Gleichnis/Vergleich und Metapher hängt natürlich nicht von dem Wort „wie (ὡς)" ab, wie es das angeführte Beispiel nahe legen könnte. Die in Abschnitt 1406b24–1407a10 genannten Beispiele enthalten unterschiedliche Vergleichswörter wie zum Beispiel „ähnelt", „gleicht", „vergleicht mit ..." usw.

(2.) Vgl. zur Bestimmung des Gleichnisses auch III 10, 1410b15–19 und die Anm. dazu sowie unten, die Anm. zu 1407a10–14.

b21 „[zu Achill (τὸν ᾿Αχιλλέα)]": Die Worte entsprechen dem überlieferten Text, wurden aber von Ross als fremder Zusatz eingeklammert.

b21 „wie ein Löwe ...": Vgl. Homer, *Ilias* IV 471 f.; V 161; XI 129; XV 579; XX 164.

1406b24–1406b26 Ein Nutzen des Gleichnisses in der Rede besteht nur bei wenigen Gelegenheiten. Es muss wie die Metapher eingebracht werden.

1406b26–1407a10 Beispiele

b27–29 „welches Androtion ...": Vgl. Androtion, XXVII (Sauppe). Androtion war einer der älteren Schüler des Isokrates; zu dessen Betätigung als Rhetor vgl. Blass (ND 1979, II 19–21).

b32–34 „was Platon in *Politeia* ...": Vgl. Platon, *Politeia* V 469d-e.

b34–36 „Auch das (Gleichnis) auf das Volk ...": Vgl. Platon, *Politeia* VI 488a.

b36–a1 „Auch das auf die metrisch gebundenen (Verse) der Dichter ...": Vgl. Platon, *Politeia* X 601b.

a3–4 „denn die Eichen werden durch Eichen gefällt": Zwei Erklärungen sind im Umlauf. Die näher liegende ist die, dass sich die Eichen im Sturm gegenseitig beim

Umstürzen fällen. Die andere besagt, dass Eichen durch Werkzeuge gefällt werden, die aus Eichenholz gemacht sind.

a5–6 „Auch was Demosthenes über das Volk ...": Vgl. Demosthenes, Fragment 30 (Sauppe). Seit Petrus Victorius sprechen sich die Kommentatoren dafür aus, dass es sich hierbei um den Feldherrn und nicht um den Redner Demosthenes handelt; vgl. Spengel (375).

a6–8 „Auch wie Demokrates ...": Vgl. Demokrates, Fragment 1 (Sauppe). Demokrates war ein makedonenfreundlicher Redner in Athen.

a9–10 „Auch wie Antisthenes ...": Vgl. Antisthenes, Fragment 157 (Decleva Caizzi). Antisthenes (ca. 455–365 v. Chr.) war erst Schüler des Gorgias, schloss sich dann aber Sokrates an und war bei dessen Tod anwesend (Platon, *Phaidon* 59b). Bei seiner rhetorischen und schriftstellerischen Betätigung (vgl. dazu Blass (ND 1979, II 332–344)) erwies er sich auch als Kritiker des Isokrates. Vgl. auch H. D. Rankin, Antisthenes Sokratikos, Amsterdam 1986, sowie Döring (1998, 268–280).

1407a10–1407a14 Resümee über die Verwendung poetischer Ausdrucksformen, vor allem über die Verwendung zusammengesetzter Ausdrücke, in der Rede.

Der Unterschied zwischen Gleichnis und Metapher wird hier etwas anders gefasst als zu Beginn des Kapitels. War es dort nur das Vergleichswort, das beim Gleichnis hinzukommt, wird hier auf den fehlenden λόγος, womit nach Ansicht der meisten Kommentatoren und Übersetzer an dieser Stelle „Erklärung" gemeint sein muss, verwiesen; dagegen übersetzt Stahr (245): „Metaphern ..., die eben nur einer geänderten sprachlichen Wendung bedürfen"; McCall (1968) diskutiert Interpretationen mit ‚explanation' und ‚development' und befindet nach Ablehnung beider Alternativen den überlieferten Text für unbefriedigend. Die zuvor gegebenen Beispiele machen klar, was hier mit einer Erklärung gemeint sein dürfte: nämlich die Nennung der jeweils einschlägigen Gemeinsamkeit. Zum Beispiel werden die Böotier mit Eichen verglichen und dann wird als Vergleichshinsicht die Gemeinsamkeit entwickelt, dass die Eichen sich gegenseitig fällen und die Böotier sich gegenseitig bekämpfen, wobei es nahe liegt, diese Erklärung als den λόγος zu verstehen, von dem Aristoteles hier spricht (allerdings bleibt offen, ob Aristoteles diese weil-Sätze als etwas ansieht, was seine Erklärung des jeweiligen Gleichnisses ist, oder eine Erklärung, die zusammen mit dem Gleichnis vorgebracht wird). Cope (1867, 290) scheint trotz einer durchaus mehrdeutigen Beschreibung im Prinzip die richtige Interpretation zu geben: „... and similes ... can be employed as metaphors, with the explanation or details omitted, (λόγου δεόμεναι): a simile is a metaphor ‚writ large' with the details filled in; this is λόγος". Es geht nicht darum, dass Gleichnisse diejenigen Metaphern sind, denen – λόγου δεόμεναι – eine Erklärung fehlt. Der Punkt ist vielmehr, dass Gleichnisse als Metaphern formuliert werden können, wenn man die nötige Erklärung (und das Vergleichswort „wie" o.ä.) weglässt. Schließlich mag es nicht ganz unerheblich sein, dass Aristoteles genau genommen nur von denjenigen Metaphern spricht, „die gut ankommen", also nur von den erfolgreichen Metaphern: der Zusammenhang mag der sein, dass bei den guten und erfolgreichen Metaphern eine gemeinsame Hinsicht gegeben ist,

welche in der Gleichnis-Form der entsprechenden Metapher als die geforderte Erklärung dienen kann.

Nach dieser Stelle unterscheiden sich Gleichnisse von Metaphern also auch dadurch, dass sie eine Erklärung geben, d.h. dass sie eine Vergleichshinsicht ausdrücklich einführen oder entwickeln. Das scheint jedoch kein notwendiges Merkmal des Gleichnisses zu sein, denn Aristoteles selbst führt im vorliegenden Kapitel Beispiele an, in denen eine solche Vergleichshinsicht nicht ausdrücklich entwickelt wird. Dagegen ist es für das Vorliegen einer Metapher notwendige Bedingung, dass solche Hinsichten nicht entwickelt werden.

1407a14–1407a18 Hinweis für die aus der Analogie gebildeten Metaphern. Diese sind immer ‚konvertibel', d.h., wenn die Schale der Schild des Dionysos ist, dann ist auch der Schild die Schale des Ares. Vgl. zu den nach der Analogie gebildeten Metaphern Anm. (2.) zu 1410b36–1411b21.

a15 „auf die andere Art derselben Gattung (ἐπὶ θάτερα [καὶ ἐπὶ (und das)] τῶν ὁμογενῶν)": Kassel kennzeichnet Bernays (1880, 177) folgend „καὶ ἐπὶ (und das)" als fremde Einfügung – und das zu Recht, denn der Urheber dieses Einschubs hat offenbar die Wendung „ἐπὶ θάτερα τῶν ὁμογενῶν" nicht erkannt. Tatsächlich scheint Aristoteles hier aber genau davon sprechen zu wollen, dass es innerhalb der gemeinsamen Gattung, die die in analogem Verhältnis konstruierte Metapher ermöglicht, verschiedene Arten gibt, und jede der so gebildeten Metaphern eine entsprechende Metapher in der jeweils anderen Art ermöglicht.

a16–17 „wie ... wenn die Trinkschale": Vgl. Timotheos, Fragment 21 (Page); vgl. außerdem *Rhet.* III 11, 1412b35. Timotheos aus Milet (ca. 450–360 v.Chr.) ist der Dichter, den Aristoteles auch in *Met.* II 1, 993b15 rühmt.

Kapitel 5

Aristoteles führt in diesem Kapitel den fehlerfreien Gebrauch des Griechischen (ἑλληνίζειν) als Grundlage für die Behandlung der sprachlichen Form ein.

Inhalt: Korrespondierende Konjunktionen (1407a19–30). Verwendung von eigentümlichen Bezeichnungen (1407a30–31). Vermeidung von doppeldeutigen Ausdrücken (1407a31–b6). Grammatisches Genus (1407b6–9). Grammatischer Numerus (1407b9–11). Leichte Lesbarkeit und Interpungierung von geschriebenen Reden (1407b11–18). Zwei weitere Fehlerquellen (1407b18–25).

Anmerkungen

1407a19–1407a30 Erster Faktor für korrektes Griechisch: Richtiger Gebrauch der Konjunktionen (σύνδεσμοι). Ausdrücklich behandelt werden nur die korrespondierenden Konjunktionen wie „zwar – aber". Man muss solche Konjunktionen erstens in der richtigen Reihenfolge verwenden, zweitens muss man, wenn die eine von zwei korrespondierenden Konjunktionen eingebracht wurde, auch die zweite (und keine andere) verwenden, und drittens darf man den Zwischenraum zwischen erster und zweiter Konjunktion nicht zu groß werden lassen. Letzteres erzeugt Unklarheit.

a20 „in fünf Faktoren": Damit ist das Programm und die Untergliederung für die Abschnitte 1407a19–30, 1407a30f., 1407a31–b6, 1407b6–9 und 1407b9–11 gegeben. Das Kapitel ist nach diesen fünf Abschnitten jedoch noch nicht zu Ende; einer der folgenden Abschnitte scheint daher nicht unmittelbar unter den Titel des korrekten Gebrauchs des Griechischen zu fallen, zwei weitere Abschnitte könnten später ergänzte Faktoren für das Thema der sprachlichen Richtigkeit darstellen.

a29 „Wenn aber das, was dazwischen kommt, viel ist ... (ἐὰν δὲ πολὺ τὸ μεταξὺ γένηται [τοῦ ἐπορευόμην (das „machte mich auf den Weg")])": Der überlieferte Text enthält hier einen Hinweis auf das im vorausgegangenen Beispielsatz so weit zurückgestellte Prädikat „τοῦ ἐπορευόμην". Dieser Hinweis war offenbar als Lesehilfe gedacht, jedoch scheint Aristoteles hier wieder allgemein und nicht zur Erläuterung des Beispielsatzes sprechen zu wollen. Gemeint ist allgemein das, was zwischen korrespondierenden Konjunktionen steht. Kassel kennzeichnet den Hinweis als fremden Zusatz; so schon Diels (1886, 5 [7], Anm. 1).

1407a30–1407a31 Zweiter Faktor für korrektes Griechisch: Man muss die der bezeichneten Sache eigentümlichen Ausdrücke (ἴδια) gebrauchen und keine vagen Ausdrücke, die viele verschiedene Dinge umfassen (περιέχουσιν).

Der Ausdruck „ἴδια" ist hier ganz passend gebraucht, weil es um die Abgrenzung zu vagen Ausdrücken geht, welche verschiedenartige Dinge umfassen. Somit ist hier klar, in welchem Sinn man von „eigentümlichen" Ausdrücken sprechen kann, ohne damit den Bezug von „κύριον (üblich, hauptsächlich)" auf die Spre-

chergemeinschaft und nicht auf die Sache in Frage zu ziehen. Zur Tragweite dieser Frage vgl. die Anm. zu 1404b31–32.b35.

1407a31–1407b6 Dritter Faktor für korrektes Griechisch: Vermeidung von doppeldeutigen Ausdrücken (ἀμφιβολίαι).

a35 „wie zum Beispiel Empedokles“: Vgl. Empedokles, 31 A 25 (Diels/Kranz). Zur Aristotelischen Kritik an Empedokles’ poetischem Wortgebrauch vgl. auch *Meteorologie* II 3, 357a24–28, wo Aristoteles insbesondere Empedokles’ Verwendung von Metaphern (dieser nenne das Meer „Schweiß der Erde“) in naturphilosophischen Zusammenhängen tadelt. Vgl. zu diesem Thema auch die Nachbem. zu Kap. I 10–11, Abschnitt 1: „Metaphernverbot und rhetorische Hochschätzung der Metapher“).

a35–36 „wenn man viel darum herum redet“: Freie Wiedergabe von: „τὸ κύκλῳ πολὺ ὄν“. Wörtlich übersetzt Kennedy „when there is much going around in a circle“; dagegen Roberts: „by his long circumlocutions“ und Dufour/Wartelle: „cette longue circonlocution“. Die Vorstellung des Im-Kreis-herum-Redens geht verloren bei Sievekes „das in wortreicher Periode Vorgetragene“.

a38 „Wenn er den Halys überschritten hat, ...“: Vgl. Orakel 53 (Parke/Wormell). Die Doppeldeutigkeit dieses berühmten Orakelspruches besteht darin, dass Kroisos meinte, das erwähnte „große Reich“ sei das des Perserkönigs Kyros, gemeint war aber – wie sich für Kroisos zu spät herausstellte – sein eigenes; vgl. Herodot, *Historiae* I 53 und 91.

b1–2 „durch die Gattungsbegriffe der Sache (διὰ τῶν γενῶν τοῦ πράγματος)“: Möglich, hier aber eher unwahrscheinlich ist, dass es sich bei „τοῦ πράγματος“ um einen Genitivus comparationis handelt, wie in der Übersetzung von Lawson-Tancred (1991) unterstellt: „in generalities than in the matter itself“.

b3 „Gerade-Ungerade-Spiel“: Spiel mit Würfeln oder Knöcheln; vgl. dazu auch Platon, *Lysis* 206e.

b5 „⟨das⟩ Wann (⟨τὸ⟩ πότε)“: Der Artikel wird bei Anonymos gelesen, fehlt aber in **ω**.

1407b6–1407b9 Vierter Faktor für korrektes Griechisch: Kongruenz des grammatischen Geschlechts (Maskulinum, Femininum, Neutrum).

b7 „Protagoras’ Unterteilung“: Protagoras, Fragment 80 A 27 (Diels/Kranz). Protagoras war eine der führenden Figuren der sophistischen Bewegung; vgl. zu dieser in der Einleitung Kap. II, Abs. 3; zu Protagoras vgl. Kerferd/Flashar (1998, 30–43).

b9 „Nachdem sie gekommen war (ἐλθοῦσα) und geredet hatte (διαλεχθεῖσα), ging sie“: Die Pointe dieses Beispiels – die erforderliche Übereinstimmung zwischen dem grammatischen Geschlecht des Subjekts und dem grammatischen Geschlecht der beiden Partizipien – geht bei der Übersetzung natürlich verloren.

1407b9–1407b11 Fünfter Faktor für korrektes Griechisch: Kongruenz der grammatischen Anzahl (Singular, Plural).

b9–10 „der Mehrzahl und der Einzahl (τὰ πολλὰ [καὶ ὀλίγα] καὶ ν)“: Kassel athetiert das in ω enthaltene „καὶ ὀλίγα (und weniges)“; das ist ganz folgerichtig, denn entweder müsste hier die außergrammatikalische Reihe „vieles – weniges – eines“ vorliegen (was auszuschließen ist, denn wie im vorigen Abschnitt von der Kongruenz des Genus, so ist hier von der Kongruenz des Numerus die Rede) oder man müsste „weniges“ als Hinweis auf einen grammatischen Dualis lesen; vgl. Kassel (1971, 144): „Da es niemandem gelingen wird je plausibel zu machen, dass hier ὀλίγα sich auf den Dual bezieht, bleibt καὶ ὀλίγα ein Fremdkörper ...“

b10–11 „Nachdem *sie* gekommen waren, *schlugen* sie mich (οἱ δ' ἐλθόντες ἔτυπτόν με)“: Das Beispiel illustriert die Übereinstimmung im grammatischen Numerus des Subjekts (οἱ δ'), des Partizips (ἐλθόντες) und des Prädikats (ἔτυπτον).

1407b11–1407b18 Geschriebene Reden müssen leicht zu lesen oder leicht auszusprechen sein. Das ist nicht der Fall bei der gehäuften Verwendung von Konjunktionen und bei Texten, die schwer (durch Satzzeichen) zu untergliedern sind.

Nachdem die zu Beginn des Kapitels angekündigten fünf Faktoren für korrektes Griechisch schon genannt sind, ist der Status dieses Abschnitts (und der folgenden Abschnitte) unklar. Der Ausdruck „überhaupt (ὅλως)“ macht klar, dass die vorausgegangene Aufzählung zu Ende ist, und lässt eigentlich eine verallgemeinernde Zusammenfassung erwarten. Eine solche wird aber nicht gegeben, abgesehen davon, dass das Stichwort der Konjunktionen nochmals aufgenommen wird. Eher handelt es sich beim Thema des Abschnitts um einen allgemeinen Gesichtspunkt, der mit dem Thema der Sprachrichtigkeit im weiteren Sinn verwandt ist.

b16–17 „Obwohl die hier gegebene Erklärung wahr ist – immer – sind die Menschen unverständig (τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται·)“: Zitat aus Heraklit, Fragment 22 B 1 (Diels/Kranz). Die im Deutschen nur schwer zu imitierende Stellung von „αἰεί (immer)“ lässt offen, ob damit das davor stehende Partizip „ἐόντος“ oder das nachfolgende Adjektiv „ἀξύνετοι“ qualifiziert werden soll. Im ersten Fall wäre zu übersetzen: „Obwohl die hier gegebene Erklärung *immer* ist (d. h. immer existiert/immer wahr ist/immer wirklich ist), ...“, im zweiten Fall „Obwohl die hier gegebene Erklärung wahr ist, sind die Menschen *immer* unverständig“. Die hier von Aristoteles angeschnittene Frage ist auch in der modernen Heraklit-Interpretation noch umstritten. Gut möglich ist auch, dass der Ausdruck „αἰεί (immer)“ sowohl auf das Vorausgehende als auch auf das Nachfolgende zu beziehen ist (so etwa: Ch. H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979, 97). Mit Blick auf die Heraklit-Rezeption seiner Zeit ist Aristoteles' Bemerkung aufschlussreich, weil erstens durchscheint, dass bereits für ihn der Sinn der Heraklitischen Aussprüche durchaus rätselhaft war, und weil er zweitens andeutet, dass es schon philologische Fragen, wie die hier genannte, sind, von denen (auch schon bei einem Griechen des vierten Jahrhunderts) das Verständnis der Heraklitischen Schrift abhängt.

b18 „zu welcher Seite hin … (πρὸς ποτέρῳ [διαστίξαι])“: Die Handschriften überliefern hier das Verb „διαστίξαι“. Schon Diels äußert in seiner Vorsokratiker-Edition Zweifel („Aristotelischer klänge πρὸς ποτέρωι ohne Verbum“: Anmerkung zu 22 A 4), und Kassel klammert es als fremden Zusatz ein (vgl. Kassel (1971, 145)). Der Urheber dieser Einfügung muss übersehen haben, dass sich Aristoteles diese brachylogische Ausdrucksweise aufgrund der in b15 vorausgegangenen Formulierung „ποτέρῳ πρόσκειται (worauf (etwas) bezogen ist)“ erlauben kann, so dass der Satz im Griechischen gar nicht, im Deutschen durch „(bezogen ist)“ ergänzt werden muss.

1407b18–1407b21 In diesem und im folgenden Abschnitt werden zwei weitere Quellen für Fehler beim Gebrauch des Griechischen genannt. Die erste Fehlerquelle liegt darin, dass man zwei Begriffe wie „Ton“ und „Farbe“ durch einen dritten wie „sehend“ „zusammenklammert“, wobei sich dieser dritte aber nur auf „Farbe“ und nicht auf „Ton“ beziehen lässt.

(1.) Nachdem die zu Beginn des Kapitels genannten fünf Faktoren schon behandelt wurden und die vorausgegangene Bemerkung zur Lesbarkeit und Interpungierung vom Thema der Sprachrichtigkeit eher wegführten, wirkt das Ganze wie eine spätere Ergänzung.

(2.) Aristoteles beschreibt mit dem Ausdruck „ἐπιζεύγνυμι“ (wörtl.: unter ein Joch spannen) das grammatikalische Phänomen, dass zwei syntaktisch gleichgestellte Begriffe oder Satzteile auf einen dritten Satzteil bezogen und durch diesen Bezug „zusammengeklammert“ werden, wie zum Beispiel (im vorliegenden Fall) zwei Objekte durch *ein* Prädikat oder (vgl. unten III 6, 1407b35) zwei Nomen durch *einen* Artikel. Ein sprachlicher Fehler entsteht dann, wenn der dritte „zusammenklammernde“ Satzteil einer ist, der sich nur auf einen der beiden „zusammengeklammerten“ Teile korrekt beziehen lässt, nicht aber auf den anderen.

b18–19 „Sprachfehler (σολοικίζειν)“: „Σολοικισμός“, oft wiedergegeben als „Solözismus“, ist bei Aristoteles ein stehender Terminus für einen sprachlichen Fehler (bzw. „σολοικίζειν“ für „einen Sprachfehler begehen“), genauer für einen Verstoß gegen das richtige Griechisch. Somit ist das σολοικίζειν dem Titelbegriff des vorliegenden Kapitels, dem ἑλληνίζειν, also dem korrekten Gebrauch des Griechischen entgegengesetzt. In *Sophistische Widerlegungen* widmet Aristoteles dem Sprachfehler in der eristischen Disputation ein ganzes Kapitel (Kap. 32). In derselben Schrift definiert er auch den Sprachfehler als „τῇ λέξει βαρβαρίζειν“ (3, 165b21), also gewissermaßen als „nicht-griechischer Gebrauch der sprachlichen Form“. Der Ausdruck „σολοικίζειν“ ist vom Namen der Stadt Soloi in Kilikien abgeleitet, unter deren Einwohnern ein eigenwilliger Gebrauch der griechischen Grammatik üblich gewesen sein soll.

b19 „wenn man (zwei Wörter) zusammenklammert (ἐὰν [μὴ] ἐπιζευγνύῃς)“: Das von den Handschriften überlieferte „μὴ“ ist eine offenkundig fremde und unangebrachte Einfügung, die auf einem Missverständnis hinsichtlich des Verbs „ἐπιζεύγνυμι“ beruht. Der Urheber dieses Einfügung muss angenommen haben, dass der hier beschriebene Sprachfehler auf dem Versäumnis beruht, zwei Begriffe

durch einen dritten zu verbinden. Das ist aber nicht genau der Punkt (wie die oben gegebene Beschreibung zeigt).

1407b21–1407b25 Eine weitere Fehlerquelle: Man stellt die für die Aussage wesentlichen Bestandteile nicht zusammen an den Anfang eines Redeabschnitts, sondern versucht möglichst viele Ergänzungen und Informationen zwischen diesen wesentlichen Bestandteilen unterzubringen; dadurch erzeugt man Unklarheit.

Kapitel 6

Das Kapitel nennt sieben Mittel, um der sprachlichen Form Breite und Bedeutsamkeit zu verleihen (ὄγκος); daraus ergeben sich auch verschiedene Hinweise auf das stilistische Gegenstück, die Kürze (συντομία).

Inhalt: Die Verwendung von Definitionen (1407b26–29). Wechsel zwischen Definition und Nennwort bei unangebrachten Ausdrücken (1407b29–31). Metaphern und Beiwörter (1407b31–32). Plural statt Singular (1407b32–35). Keine „Zusammenklammerung" durch Artikel (1407b35–37). Konjunktionen (1407b37–1408a1). Behandlung nicht vorhandener Merkmale (1408a1–9).

Anmerkungen

1407b26–1407b29 Die folgenden Mittel tragen zur Erzeugung der Breite und Bedeutsamkeit (ὄγκος) der sprachlichen Form bei. Erstens: Gebrauch der Definition anstelle des einfachen Nennworts. Zur sprachlichen Kürze (συντομία) trägt das umgekehrte Verfahren bei.

Der Ausdruck „ὄγκος", der als Titel für das hier behandelte Stilmerkmal gebraucht wird, meint „Würde, Ansehen, Erhabenheit", aber auch einfach „Masse, Gewicht, Umfang, Breite". Der Eindruck der Würde und der Gewichtigkeit des Gesagten ist einer der Effekte, der mit den hier genannten Mitteln erreicht werden kann (es geht – kurz gesagt – um das Stilmerkmal, das man im pejorativen Sinn als einen „gestelzten" oder „aufgeblasenen" Sprachgebrauch bezeichnet), die dafür eingesetzten Mittel grenzen aber – mit einer Ausnahme (vgl. Abschnitt 147b29–31) – nicht das Würdevolle, Erhabene als solches ein, sondern sind darauf beschränkt, Breite und Wortreichtum („Makrologie") zu erzeugen und komplexere anstelle von einfacheren Formulierungen zu finden (vgl. auch Taylor (1811, 181): „amplitude of diction"). Die Ausnahme ist das zweite Mittel, das auf die Vermeidung unangebrachter Ausdrücke abzielt. Das ändert jedoch nichts daran, dass das Ziel der in diesem Kapitel genannten Mittel die Erzeugung einer gewissen Breite ist – wenn auch nicht um der Breite als solcher willen, sondern um des Eindrucks der Bedeutsamkeit und Würde willen, wofür natürlich Würdeloses auszuschließen ist (außerdem ist das zweite Mittel ohnehin eher eine Differenzierung des erst genannten Instruments als ein eigenständiges Instrument). Würde man „ὄγκος" in diesem Zusammenhang mit „Würde, Erhabenheit" übersetzen, bekäme man Schwierigkeiten mit dem stilistischen Gegenstück, der „συντομία", bei der es sich sicherlich nicht um die Würdelosigkeit oder Banalität, sondern einfach um die Prägnanz und Kürze der Formulierung handelt.

Dass bei Aristoteles die Verbindung von „ὄγκος" mit dem von ihm selbst auch als „σεμνόν/σεμνότης (würdig, erhaben/Würde, Erhabenheit)" bezeichneten Merkmal noch nicht fest ist, und „ὄγκος" tatsächlich nicht mehr als die Breite meint, lässt sich mit *Top.* VIII 1 nachweisen: Dort werden zu Beginn des Kapitels vier Arten von zu behandelnden Sätzen angekündigt, darunter eine Art, die „εἰς ὄγκον τοῦ λόγου" beitrage. Am Ende des Kapitels werden drei Arten tatsächlich

behandelt, nur das Stichwort „ὄγκος" taucht nicht mehr auf; an seiner Stelle heißt es aber jetzt: „Ferner (ist es nützlich), sich weitschweifig auszudrücken (μηκύνειν) und Dinge einzubauen, die für das Argument völlig nutzlos sind ..." (157a1 f.).

b28 „Zur Kürze (εἰς δὲ συντομίαν)": Die Kürze ist ein schon unter den frühen Rhetoriklehrern wie Gorgias bekanntes Stilmerkmal (vgl. Platons *Gorgias* 449c bzw. Gorgias 82 A 20 (Diels/Kranz)). Der für diese Qualität später terminologische Ausdruck „βραχυλογία" findet sich in Aristoteles' *Rhetorik* jedoch nicht.

1407b29–1407b31 Zweitens: Der Gebrauch der Definition anstelle des Nennworts, wenn das Nennwort etwas Schändliches oder Unangemessenes an sich hat; das Umgekehrte gilt, wenn die Definition diese Eigenschaft hat.

1407b31–1407b32 Drittens: Der Gebrauch von Metaphern und schmückenden Beiwörtern (ἐπίθετα).

1407b32–1407b35 Viertens: Der Gebrauch des Plurals anstelle des Singulars, wie er in der Dichtung – vor allem im Epos – üblich ist.

b34 „in die Achaischen Häfen": Vgl. Adespota Trag., Fragment 83 (Nauck/Snell).

b34–35 „dies sind der Schreibtafel ...": Vgl. Euripides, *Iphigenie auf Tauris* 727.

1407b35–1407b37 Fünftens: Der Gebrauch eines eigenen Artikels für jedes Nomen, anstelle der „Zusammenklammerung" mehrerer Nomen durch einen einzigen Artikel.

Zu der Vorstellung, die dem Begriff des Zusammenklammerns (ἐπιζεύγνυμι) zugrunde liegt, vgl. die Anmerkung zu 1407b18–21.

b36 „der Frau, der unsrigen (τῆς γυναικὸς τῆς ἡμετέρας)": Der doppelte Gebrauch des Artikels in einer solchen Verbindung gibt dem Possessivpronomen zwar eine gewisse Emphase, erscheint aber im Griechischen nicht so artifiziell wie in der Übersetzung.

1407b37–1408a1 Sechstens: Der Gebrauch von Konjunktionen. Der Verzicht auf Konjunktionen bewirkt hingegen Kürze, wobei ohne Konjunktionen zu reden nicht bedeuten muss, dass man unverbunden (ἀσύνδετα) redet. Aristoteles meint hier den Unterschied zwischen einer durch Konjunktion verknüpfenden Formulierung („gegangen und sich unterhalten habend") zu einer konjunktionslosen, aber grammatisch – etwa durch ein Partizip – unterordnenden Formulierung („nachdem ich gegangen bin, habe ich mich unterhalten").

Vgl. zum Gebrauch von Konjunktionen III 12, 1413b29–1414a7 mit Anm.

1408a1–1408a9 Siebtens: Die Erwähnung von Merkmalen, die der beschriebenen Sache *nicht* zukommen.

Offenbar geht es bei dieser Technik nicht allein (wenn überhaupt) darum, Eigenschaften, die sich kurz beschreiben lassen, durch die Verneinung des Gegenteils breiter darzulegen, wie etwa ‚nicht unnützlich' für ‚nützlich' oder ‚nicht sterblich' für ‚ewig' usw. Vielmehr scheint Aristoteles zu meinen, dass die Erwähnung der-

jenigen Eigenschaften, die einer Sache nicht zukommen, eine unerschöpfliche Quelle darstellen, um diese Sache in breiterer Form darzustellen.

Wenn dies letztere Verfahren gemeint ist, dann wirft das die Frage auf, ob es sich überhaupt noch um ein Mittel handelt, das zu Recht unter dem Titel der sprachlichen Form abgehandelt wird; denn es geht nicht darum, bei gegebenem ‚Was' das ‚Wie' der Formulierung zu bestimmen, sondern schon darum, den Bereich des ‚Was' zu erweitern: der Redner akquiriert durch diese Technik zusätzliche Aspekte, über die er reden kann. So besehen geht es offensichtlich nicht mehr nur um die sprachliche Form. Das scheint nun Aristoteles nicht weiter zu bekümmern, obwohl er an anderer Stelle der λέξις-Abhandlung (nämlich in III 10, 1410b27f.) durchaus deutlich macht, dass er auf Aspekte des Gedankens zurückgreift. Nun könnte er für diese Unbekümmertheit gute Gründe haben: Er ist sich selbstverständlich darüber im Klaren, dass diese Technik keine zusätzlichen (überzeugungskräftigen) Eigenschaften des behandelten Gegenstandes zu Tage befördert, sondern letztlich nur die Zahl der Worte, die man über die Sache verliert, vermehrt (der von Aristoteles an anderen Stellen, z.B. II 19, 1393a17, verwendete Ausdruck „κενολογεῖν" gibt diesen Effekt treffend wieder). Wenn ihm das Grund genug ist, nicht an der Einordnung dieser Technik in den Bereich der sprachlichen Form zu zweifeln, dann wirft das ein interessantes Licht auf die Unterscheidung von Gedanke und sprachlicher Form: Letztere würde demnach nicht nur die Wahl des Wie bei feststehendem Was, sondern in Grenzfällen wie diesem auch die Auswahl des Was, sofern diesem kein wirklicher Unterschied in der Sache entspricht, umfassen.

a3 „Es gibt da einen windigen kleinen Hügel": Vgl. Antimachos, Fragment 2 (Wyss). Zitat aus einem epischen Werk über den Sagenkreis zu den „Sieben gegen Theben", der *Thebais*. Offenbar handelt es sich um den Beginn eines Enkomions auf das Dorf Teumessos oder den gleichnamigen Hügel, auf dem es lag. Die zitierten Worte selbst illustrieren die hier beschriebene Technik natürlich nicht, Kennedy (234) dürfte daher richtig liegen, wenn er ergänzt: „he applies it to Teumessos [in the passage beginning] ‚There is a windy little hill ...'". Cope/Sandys (III 68) verweisen auf Strabons Zitat derselben Stelle, die er mit dem Hinweis abbricht, die Worte seien ja allgemein bekannt. Der um 400 v. Chr. geborene Ependichter Antimachos ist außerdem der Autor der Elegie *Lyde*.

a6–7 „das ‚saitenlose' und das ‚leierlose' Lied": Vgl. Adespota Trag., Fragment 83a (Nauck/Snell).

Kapitel 7

Das Angemessene (τὸ πρέπον). Während in der Wirkungsgeschichte der Aristotelischen *Poetik* und *Rhetorik* die Angemessenheit zeitweise zur Zentralkategorie avanciert (dies vor allem aufgrund der Vermittlung durch Horaz bzw. durch die römische Rhetoriktheorie), führt der Begriff in der Aristotelischen *Rhetorik* selbst eher ein Schattendasein. Eine Form der Angemessenheit, nämlich die der Ausdrucksweise im Verhältnis zur Person des Redners, wie sie Aristoteles hinsichtlich des Gebrauchs von Sentenzen (II 21) beschreibt, wird im vorliegenden Kapitel nur am Rande berührt. Überhaupt ist das Kapitel eher eine Sammlung verschiedener Zusammenhänge, in denen die Vorstellung von Angemessenheit auftritt, und es ist außerdem von einer gravierenden Mehrdeutigkeit durchzogen.

Inhalt: Definition des Angemessenen (1408a10–11). Bestimmung des Begriffs ‚entsprechend' (1408a11–16). Die angemessene emotionale Form (1408a16–19). Der Fehlschluss bei der Verwendung einer emotionalen Form (1408a19–25). Jede Gattung und jede Charaktereigenschaft haben eine angemessene sprachliche Form (1408a25–32). Wirkungsvolle Formeln der Redenschreiber (1408a32–36). Der richtige Zeitpunkt (1408a36–b1). Vorwegnahme von Einwänden gegen sich selbst (1408b1–4). Man darf nicht alles, was dem Gegenstand entsprechend ist, zugleich gebrauchen (1408b4–10). Dichterische Ausdrücke bei emotionaler Rede (1408b10–20).

Anmerkungen

1408a10–1408a11 Definition des Angemessenen in der Rede: Die sprachliche Form der Rede ist angemessen, wenn sie emotional (παθητική) und charaktervoll (ἠθική) und dem zugrunde liegenden Gegenstand entsprechend (ἀνάλογον) ist.

Diese Bestimmung der Angemessenheit ist ziemlich sorglos formuliert: Natürlich liegt die Angemessenheit nicht schon dann vor, wenn die sprachliche Form ‚emotional' oder ‚charaktervoll' ist; also wird man den letzten Teil des Definiens „dem zugrunde liegenden Gegenstand entsprechend" auf die Merkmale ‚emotional' und ‚charaktervoll' zurückbeziehen müssen, so dass die Behauptung wäre: Die sprachliche Form muss dem jeweiligen Gegenstand entsprechend emotional oder charaktervoll sein. Darunter kann man sich das vorstellen, was Aristoteles in Abschnitt 1408a16–19 ausführt. Störend bleibt dabei jedoch, dass die Erläuterung des Ausdrucks „entsprechend" im nächsten Abschnitt zugleich eine neue Art von Beispiel einführt, das nicht unter ‚angemessen emotional' und ‚angemessen charaktervoll' subsumiert werden kann.

1408a11–1408a16 Der in der Definition des Angemessenen verwendete Begriff ‚entsprechend (ἀνάλογον)' meint – an einem Beispiel erläutert –, dass man weder über gewichtige Dinge sorglos (αὐτοκαβδάλως) noch über geringfügige Dinge erhaben (σεμνῶς) spricht.

Wie schon zum vorigen Abschnitt bemerkt, erweitert diese Erläuterung den Be-

griff der angemessenen sprachlichen Form, insofern demnach die Form nicht nur der Sache angemessen *emotional* oder der Sache angemessen *charaktervoll*, sondern etwa auch der Sache angemessen *erhaben* oder *sorglos* sein kann. Was Aristoteles damit meint, ist im Großen und Ganzen klar; allerdings gibt er nirgendwo an, auf welche Merkmale der sprachlichen Form die Überprüfung der Angemessenheit eingeschränkt werden soll. Erstreckt sich die Angemessenheit etwa nur auf die Merkmale ‚erhaben' und ‚sorglos' oder kann die Rede auch angemessen ‚lang', ‚kurz', ‚facettenreich', ‚erzählend' o.ä. sein? – Zur generellen Ergänzungsbedürftigkeit des Attributs ‚angemessen' vgl. die Anm. (1.2) zu 1404b1–5.

a14–16 „wie … Kleophon …": Vgl. Kleophon, 77 T 4 (Snell). Der Tragiker Kleophon wird von Aristoteles außerdem in *Poet.* 1448a12, 1458a20, *Soph. el.* 174b27 zitiert und in *Rhet.* 1375b32 erwähnt.

1408a16–1408a19 Angemessen emotional ist die sprachliche Form, wenn sie bei übermütigen Handlungen erzürnt, bei Gottlosem und Schändlichem empört usw. ist. Allgemein gesagt, trifft dies also immer dann zu, wenn sie diejenige Emotion zum Ausdruck bringt, die dem behandelten Gegenstand entspricht.

Die hier gegebene Beschreibung illustriert die Ausgangsdefinition des Kapitels, wenn man diese so versteht, wie in der Anmerkung zu 1408a10f. beschrieben. – Zu beachten ist der normative Sinn der Angemessenheit: es geht nicht darum, dass jemand so spricht, wie es für die Umstände (der Sache, des Redners) üblich ist (Beispiel: Ältere Menschen pflegen über Vergangenes zu sprechen, also spricht der ältere Redner angemessen, wenn er über Vergangenes spricht), sondern um die gebührende emotionale Reaktion (um die es auch bei der Bestimmung der Tugend in der Aristotelischen Ethik geht) bzw. deren sprachlichen Ausdruck.

1408a19–1408a25 Die jeweils eigentümliche sprachliche Form, wie sie im vorigen Abschnitt bestimmt wurde, macht die Sache durch einen beim Hörer ausgelösten Fehlschluss überzeugend: Weil der auf diese Weise ausgelöste emotionale Zustand sich typischerweise bei einem bestimmten Sachverhalt einstellt, schließt die Seele des Hörers, dass, weil der emotionale Zustand gegeben ist, auch der betreffende Sachverhalt vorliegen muss.

(1.) In diesem Abschnitt wird unvermittelt eine andersartige Verwendungsweise der emotionalen Form eingeführt. Bisher ging es in diesem Kapitel darum, dass man von einem geringfügigen Gegenstand nicht erhaben, von einem zornerregenden Gegenstand nicht empört usw. reden *darf*, weil es nicht passt und einen unerwünschten Effekt hat. Jetzt geht es hingegen darum, dass man die einer bestimmten Emotion entsprechende Ausdrucksweise wählt, um den Eindruck zu erwecken, es läge ein Gegenstand vor, der zu dieser Art der Ausdrucksweise Anlass gibt. Hierbei wird nicht die im normativen Sinn angemessene Form gewählt (vgl. oben, die Anm. zu 1408a16–19), sondern die einer bestimmten Emotion und Sache eigentümliche Form wird benutzt, auch wenn der entsprechende Sachverhalt gar nicht vorliegt. Hier erfolgt ein Übergang vom Begriff der *gebotenen* Form zu einer bestimmten Verwendung der *eigentümlichen* Form.

(2.) *Die musikalisch-sympathetische Wirkung der emotionalen Rede:* In diesem Abschnitt lenkt Aristoteles zu einer Wirkung der emotionalen Rede über, die

mit der Wirkweise der kunstgemäßen Emotionserregung, wie sie in den Kapiteln II 1–11 ausgeführt wurde, nichts zu tun hat. Diese neue Wirkweise wird mit der Bemerkung „... und der Zuhörer befindet sich immer in einem ähnlichen emotionalen Zustand wie der emotional sprechende Redner“ beschrieben. Ein ähnlicher Effekt ist von den verschiedenen Tonarten bekannt, insofern sich die emotionale Lage des Hörers dem Charakter der jeweiligen Tonart anpasst (vgl. *Pol.* VIII 5, 1340a38–b10). Anders als bei der kunstgemäßen Emotionserregung, die zeigen muss, dass der Grund für eine bestimmte Emotion gegenüber geeigneten Zielpersonen vorliegt, braucht diese Form der quasimusikalischen oder sympathetischen Emotionserregung keine Rücksicht auf das Wesen der jeweiligen Emotion zu nehmen; damit ist auch klar, dass es hier anders als bei der in Buch II beschriebenen Emotionserregung zumindest nicht ausschließlich um das geht, *was* man sagt, so dass die hier beschriebene Wirkung auch nicht dem Bereich des Gedankens (διάνοια) zugerechnet werden kann.

Für einen verwandten Effekt verweisen manche Interpreten auf *Poet.* 17, 1455a31 ff; ob tatsächlich eine Parallele vorliegt, hängt jedoch von der näheren Interpretation der *Poet.*-Stelle ab; vgl. die Diskussion bei Else (1957, 486 ff.).

(3.) „indem sie bloß Lärm machen“: Von der Lautstärke der Stimme mit Blick auf unterschiedliche Emotionen war ausdrücklich in Abschnitt III 1, 1403b27, als einem Moment des mündlichen Vortrags die Rede (auf die Wirkung einer lauten Stimme wird noch einmal in III 12, 1414a15–17, hingewiesen). Dieser Hinweis auf ein Moment des mündlichen Vortrags heißt aber weder, dass die bisherigen Ausführungen dieses Abschnitts schon dem Aspekt des mündlichen Vortrags gegolten hätten, noch, dass die von Aristoteles in Kap. III 1 erwähnten, dann aber nicht zur Behandlung vorgesehenen Aspekte des mündlichen Vortrags nun doch noch behandelt würden. Vielmehr stellt das ‚bloße Lärmen‘ gewissermaßen die Eskalation der in diesem Abschnitt umrissenen Tendenz dar, dass man ohne etwas zu sagen, die Emotionen des Zuhörers erregt. Damit wiederum wird die Einschätzung des mündlichen Vortrags aus Kap. III 1 bestätigt, nämlich dass die Ausgestaltung durch Lautstärke, Stimmhöhe usw. vor allem mit Blick auf ‚die Menge‘ erforderlich ist; derselbe Zusammenhang wird nochmals in III 12, 1414a8–17, hergestellt.

1408a25–1408a32 Die im vorigen Abschnitt beschriebene Art des Schlusses (hier nicht als ‚Fehl-‘, sondern als ‚Zeichenschluss‘ beschrieben) trägt auch dazu bei, die Rede der sprachlichen Form nach ‚charaktervoll‘ zu machen. Denn mit jeder Gattung (so wie Jüngling, Greis, Mann, Frau usw.) und jeder Charaktereigenschaft ist eine eigentümliche sprachliche Form verbunden, so dass der Zuhörer, wenn man die einer Charaktereigenschaft entsprechende Form benutzt, den Schluss zieht, es liege auch die entsprechende Eigenschaft vor.

(1.) Wird hier *allgemein* die Funktionsweise der charaktervollen Rede beschrieben? Offenbar kann der ‚Charakter‘ in der Rede einmal eine Frage des Gedankens und das andere Mal eine Frage der sprachlichen Form sein. Bei der Aristotelischen Formulierung ‚die Rede charaktervoll machen‘ ist ungewiss, ob allemal die Charakterdarstellung im Sinne des kunstgemäßen Überzeugungsmittels gemeint ist oder ob es sich um eine Methode handelt, die eher in den Bereich der sprachlichen Form gehört. Wenn man davon ausgeht, dass der Gebrauch von Sen-

tenzen, mit dem man die Rede ebenfalls ‚charaktervoll' macht, eine Frage des Gedankens ist, dann wäre das ‚Charaktervoll-Machen der Rede' immerhin noch zu einem Teil Sache der sprachlichen Form. Nun scheint es, weil sich eine andersartige Beschreibung nirgendwo abzeichnet, dass wenigstens dieser Teil seine Wirkung *allgemein* nach dem hier beschriebenen Fehlschluss ausführt.

(2.) In diesem Abschnitt ist die einzige Andeutung des Kapitels über die Angemessenheit zwischen der sprachlichen Form der Rede und der Person, die sie ausspricht, enthalten: den jungen Menschen ist eine andere Ausdrucksweise angemessen als den Älteren usw. Die Einführung dieses Sinns von Angemessenheit erfolgt unter merkwürdigen Umständen, insofern sie analog zur Angemessenheit hinsichtlich verschiedener Charaktereigenschaften eingeführt wird. Wie bei den Emotionen, so kann man auch bei den Charaktereigenschaften durch die Verwendung der einer Charaktereigenschaft eigentümlichen Form einen entsprechenden Charakter darstellen, ohne dass man tatsächlich entsprechende Charaktereigenschaften hat. Das ist natürlich etwas ganz anderes als die Forderung, man müsse die angemessene Form gebrauchen. In gewissem Sinn schließen sich beide Betrachtungsweisen sogar aus: Wenn sich der Redner dazu entschließt, durch die sprachliche Form eine Charaktereigenschaft darzustellen, die er nicht hat, dann sollte er nicht gleichzeitig versuchen, die seinem (wirklichen) Charakter angemessene Form zu treffen. Hinsichtlich der hier so genannten Gattungen Alter, Geschlecht, Herkunft dagegen wäre es abwegig zu sagen, der Redner solle durch die Wahl einer sprachlichen Form den Hörer zu einem Fehlschluss veranlassen: Ein älterer Redner wird durch jugendlichen Stil nicht jünger, und ein männlicher Redner durch weiblichen Stil nicht als Frau erscheinen. Im Gegenteil besagt das Angemessenheitsgebot, dass man so etwas nicht tun soll. Auf diese Weise gehen in diesem Abschnitt zwei ganz verschiedenartige Anweisungen durcheinander, und die in späterer Zeit viel behandelte Angemessenheit des Stils mit Blick auf die Person des Redners, bildet von diesem Durcheinander gewissermaßen die Hälfte.

(3.) Eine gewisse Verwandtschaft zu der hier beschriebenen Verwendung der sprachlichen Form weist die enigmatische Äußerung aus II 13, 1390a24–28, auf, alle würden solche Reden aufnehmen, die ihrem Charakter ähnlich sind. Mit dieser Aussage im Hintergrund könnte man die Lehre des vorliegenden Abschnitts dahingehend entwickeln, dass man die Charaktereigenschaften der Zuhörer (nicht des Redners) zu treffen versucht. Zu Schwierigkeiten dieser Lehre vgl. die Anm. zu 1390a24–28.

1408a32–1408a36 Formeln, die beim Zuhörer Eindruck machen.

Aristoteles führt hier Formeln an, die den Zuhörer fürchten lassen, etwas allgemein Bekanntes nicht zu kennen; ähnlich schon der Fehlschluss, der erzeugt wird, wenn man etwas Strittiges so darstellt, als sei es selbstverständlich (implizit in II 24, 1401b3–9). Der Zusammenhang zum Thema der Angemessenheit ist jedoch unklar.

1408a36–1408b1 Die Frage des richtigen und des falschen Zeitpunkts ist allen Gattungen gemeinsam.

(1.) Dass die Bestimmung des richtigen Zeitpunkts in gewisser Weise zur Frage der Angemessenheit gehört, leuchtet ein (wie etwa auch zur spezifischen

Angemessenheit der tugendhaften Handlung die Richtigkeit des Zeitpunktes gehört; vgl. z.B. *EN* 1104b22); allerdings ist der Hinweis an dieser Stelle auf geradezu groteske Weise isoliert. Man könnte diese Bemerkung, wie in Else (1957, 498) impliziert, als allgemeine Überschrift zu den nächsten Abschnitten lesen: Das wäre mit Blick auf den Inhalt von 1408b4–10 und 1408b10–20 nicht ganz abwegig, beim Thema des Abschnitts 1408b1–4 ist jedoch kein Zusammenhang zur Frage des richtigen Zeitpunkts zu sehen.

(2.) Offenbar greift Aristoteles mit dem Stichwort des richtigen Zeitpunkts (καιρός) ein älteres Theoriemoment auf: Schon Gorgias wird eine Lehre vom richtigen Zeitpunkt zugeschrieben (vgl. Dionysios Halikarnassos, De compositione verborum 12 bzw. Gorgias 82 B 13 (Diels/Kranz)). Zahlreiche Belege für die Auseinandersetzung mit diesem Begriff finden sich bei Isokrates. In *Gegen die Sophisten* (or. XIII 13) betont er, eine Rede könne nur dann gut werden, wenn sie den καιρός beachte. – Dass Aristoteles versucht, das geläufige technische Vokabular der zeitgenössischen Rhetorik in seine Lehre einzubauen, ist ein durchgehender Zug der Aristotelischen *Rhetorik*; nur ist dies im vorliegenden Fall so flüchtig ausgefallen, dass man nicht von einer Integration in das eigene System sprechen kann.

1408b1–1408b4 Das Gesagte scheint wahr zu sein, wenn der Redner mögliche Einwände gegen das, was er sagt, selbst vorwegnimmt.

Inwiefern ist es sich um ein Mittel gegen „Übertreibung (ὑπερβολή)“ handelt, bleibt ebenso wie der allgemeine Bezug zur Angemessenheit unklar.

1408b4–1408b10 Wenn dem Gegenstand der Rede sowohl der sprachliche Ausdruck als auch die Stimmmodulation als auch der Gesichtsausdruck angemessen oder unangemessen sein kann, dann darf man nicht versuchen, in jeder dieser Hinsichten zugleich Angemessenheit zu erreichen, weil sonst die Absicht offenkundig wird.

(1.) Vgl. zu der Anweisung, die Anwendung rhetorischer Methoden verborgen zu halten, damit die Absicht keinen Anstoß erregt, III 2, 1404b18–24.

(2.) Auch in diesem Abschnitt stößt man auf die Mehrdeutigkeit, die Aristoteles’ Behandlung des Angemessenen durchzieht: einerseits gibt es nämlich die Vorstellung, man müsse so reden, dass es sich gegenüber dem jeweiligen Gegenstand nicht unpassend verhält; in diesem Sinn wäre nichts daran zu beanstanden, wenn man zugleich die sprachliche Form, die Stimme, den Gesichtseindruck usw. auf den Gegenstand einstellt. Nun wird der gleichzeitige Einsatz aller dieser Mittel beanstandet, also ist hier wieder ein anderer Sinn im Spiel, nämlich der, dass man etwas darzustellen versucht, was vielleicht gar nicht so ist, was aber in jedem Fall dem Zuhörer nicht so präsent ist, dass er Anstoß nehmen würde, wenn irgendetwas in der Rede dazu nicht passte; dies letztere aber ist die Vorstellung, die den Anlass für den ersten Sinn von Angemessenheit gab.

b5 „So nämlich bleibt es verborgen (οὕτω γὰρ κέκλεπται [ὁ ἀκροατής])“: Kassel klammert das überlieferte „ὁ ἀκροατής (der Hörer)“ mit Verweis auf die entsprechenden Formulierungen in III 2, 1404b24 und 1405a31, als fremden Zusatz ein.

b7 „[καὶ τοῖς]“: Die Worte sind nach dem überlieferten Text nach „Gesichtsausdruck“ zu lesen.

b7–8 „[ἕκαστον ὅ ἐστιν]“: Die Worte sind nach A und F im Anschluss an „offenkundig“ zu lesen.

1408b10–1408b20 Zusammengesetzte Nomen, gehäufte Verwendung von Beiwörtern und fremdartige Ausdrücke passen am ehesten zu dem, der sich in einem emotionalen Zustand befindet.

(1.) *Warum?* Die Übertreibungen des emotional Sprechenden werden nicht als Teil eines absichtsvollen Vorgehens (vgl. III 2, 1404b18–24) gewertet und finden sogar Verzeihung (1408b12), wie man sich auch denen gegenüber eher besänftigen lässt, die einen etwa aufgrund von Zorn herabsetzend behandelt haben (1380a34–b1). Aber warum äußert sich die Übertreibung des emotional Sprechenden gerade im Gebrauch von doppelten Namen, Beiwörtern usw.? Weil es sich dabei um die dem Bereich der sprachlichen Form eigentümliche Art der Übertreibung handelt? Auffallend ist jedoch, dass es sich hierbei gerade um Ausdrucksformen handelt, die in III 2, 1404b5–10 zu den dichterischen Mitteln gerechnet werden. Insofern scheint eine Erklärung erst im zweiten Teil des Abschnitts gegeben zu sein, wo die – aus Platons *Phaidros* (siehe Anm. zu 1408b20) bekannte – Vorstellung von der dichterischen Begeisterung, dem so genannten ‚Enthusiasmus‘, herangezogen wird. Die besondere Pointe läge dann darin, dass die emotionalen Zustände, von denen am Anfang des Kapitels die Rede war, mit dem Begeisterungszustand der Dichter in Verbindung gebracht würde.

(2.) Durch die in Anm. (1.) genannte Wendung ist der Abschnitt von gewisser Bedeutung für die Interpretation der oft zitierten Stelle *Poet.* 17, 1455a33 f., wo ebenfalls auf den Zustand des ‚ekstatisch‘, ‚manisch‘ Begeisterten im Zusammenhang mit der Dichtung verwiesen wird. Zumindest nach Halliwell (1987, 145 f.) wird aber dort der ekstatische Zustand nicht zum Merkmal des besonders guten Dichters gemacht (was zur rationalen *Poetik* des Aristoteles kaum passen dürfte), sondern von der eigentlichen Befähigung des guten Dichters sogar unterschieden. Die vorliegende Rhetorik-Passage hebt nun zwar die Vorstellung der dichterischen Begeisterung hervor, impliziert aber keineswegs, dass es sich dabei um ein Merkmal des Dichters handelt. Auch genügt für den ganzen Abschnitt die Unterstellung, dass die Zuhörer diese dichterische Ausdrucksweise einem Zustand des Entrücktseins zuschreiben und auch andere emotionale Erregungen damit in Verbindung bringen.

b15–16 „Ruhm und Erinnerung (φήμη δὲ καὶ μνήμη) ... die es ertrugen (οἵτινες ἔτλησαν)“: Vgl. Isokrates, oratio 4 (= *Panegyrikos*), 96 und 186. In den Handschriften überliefert ist „φήμη δὲ καὶ γνώμη“, während die Isokrates-Rede tatsächlich „die es ertrugen (οἵτινες ἔτλησαν)“ und „φήμη δὲ καὶ μνήμη“ enthält. Aufgrund Aristoteles’ – bekanntermaßen – sorglosem Umgang mit Zitaten fällt die Abweichung nicht weiter ins Gewicht; erstaunlicher ist eher, dass hiermit keine der zuvor ausdrücklich erwähnten Stilfiguren (zusammengesetzte Wörter, Beiwörter, fremdartige Ausdrücke), sondern offenbar das so genannte „Homoioteleuton“, die gleichlautende Endung, exemplifiziert wird. Anscheinend will Aristote-

les hier bereits den „dichterisch, enthusiasmierten" Stil im Allgemeinen illustrieren. Das zweite Beispiel („die es ertrugen") scheint ein Beispiel für einen fremdartigen Ausdruck, insofern das Wort „ἔτλησαν" für die attische Prosa ungewöhnlich ist.

b17–18 „und die Zuhörer nehmen es offensichtlich auf, weil sie sich in einem ähnlichen Zustand befinden: Vgl. II 13, 1390a24–28.

b20 „wie es Gorgias tat": Ein Beispiel für Gorgias' Ironie führt Aristoteles in *Politik* III 2, 1275b26–30 (= Gorgias, Fragment 82 A 19 (Diels/Kranz)) an: „Gorgias aus Leontinoi sagte, teils, weil er darin ein Problem sah, teils aus Ironie, so wie Mörser die Produkte von Mörsermeistern seien, so seien auch die Larisaier die Produkte von Bürger-Meistern (δημιουργοί); es gäbe nämlich Meister, die Larisaier produzierten." Aristoteles zitiert diesen Ausspruch im Zusammenhang mit der Frage, ob das Recht, Bürger einer Stadt zu sein, (ausschließlich) von den Vorfahren ererbt wird. Hierbei ergibt sich ein Problem für die ersten Bürger einer Stadt. Gorgias spielte damit auf die nach 404 v. Chr. im thessalischen Larisa eingetretene politische Situation an, bei der im Zuge einer Demokratisierung das Bürgerrecht von Beamten (δημιουργοί) großzügig vergeben wurde (vgl. Schütrumpf 1991, II 398 f.). Ein weiteres Beispiel für die Ironie des Sophisten führt Aristoteles in *Rhet.* III 3, 1406b14–19 an. Vgl. außerdem III 18, 1419b7. Zu Gorgias als Lehrer der Rhetorik vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, I 47–91).

b20 „wie im *Phaidros*": Vgl. Platon, *Phaidros* 238d: „... wenn ich also im Verlauf der Rede mehrmals von Nymphen ergriffen werde, wundere dich nicht; denn schon jetzt bin ich nicht mehr weit davon entfernt, in Dithyramben zu sprechen". Hier spielt die Dialogfigur Sokrates – offenbar in ironischer Absicht – auf den „Enthusiasmus" der Dichtung an, von dem Aristoteles im vorliegenden Abschnitt gesprochen hatte. Vgl. außerdem 241e: „Hast du denn nicht bemerkt, du Glücklicher, dass ich schon in epischen Versen und nicht mehr nur in Dithyramben spreche ... Weißt du wohl, dass ich von den Nymphen ... gänzlich begeistert werde".

Kapitel 8

In diesem und im folgenden Kapitel behandelt Aristoteles zwei Weisen, in der die Rede durch die sprachliche Form untergliedert wird, nämlich den Rhythmus und die Periodenbildung. Weil beide Themen durch den genannten Oberbegriff der ‚Untergliederung' eng miteinander verwandt scheinen, wurde in der Forschungsliteratur häufig die Frage diskutiert, ob die beiden Kapitel für sich genommen jeweils unvollständig bleiben, etwa in der Art, dass der Rhythmus keine autonome Art der Untergliederung darstellt, sondern auf ein Untergliederungsprinzip zurückgreift, das mit dem als ‚Periode' definierten Phänomen zu tun hat, oder dass umgekehrt die Grenzen einer Periode nur mit Hilfe des Rhythmus bestimmt werden können.

Inhalt: Die Rede soll weder metrisch gebunden noch arhythmisch sein (1408b21–32). Die Versmaße der Dichtung kommen für die Rede nicht in Frage (1408b32–1409a6). Arten des Paians, rhythmische Gestaltung des Anfangs und des Endes (1409a6–21). Schlussbemerkung (1409a21–23).

Anmerkungen

1408b21–1408b32 Das Thema ‚Rhythmus in der Prosarede' wird nicht weiter eingeführt, sondern gleich mit der Kernforderung an diesen Gegenstand eröffnet: Die äußere Gestalt (σχῆμα τῆς λέξεως) darf weder metrisch gebunden noch arhythmisch sein. Die metrisch gebundene Form gehört der Dichtung an und ist für die Prosarede aus zwei Gründen ungeeignet: Erstens wirkt sie gekünstelt und ist daher (wohl aufgrund des in III 2, 1404b18–26 ausgeführten Zusammenhangs) unüberzeugend, und zweitens lenkt sie die Aufmerksamkeit von der Sache auf die Wiederkehr des gleichen Versmaßes ab. Arhythmisch darf die Gestalt hingegen deswegen nicht sein, weil das Arhythmische unbegrenzt ist. Schließlich muss die Prosarede nicht nur ohne Versmaß rhythmisch sein, sondern es darf auch der Rhythmus nicht vollständig durchgeführt sein.

(1.) Der Abschnitt hat das Ziel, den Prosarhythmus gegenüber der dichterischen Metrik und der arhythmischen Sprache abzugrenzen. Dies bliebe relativ trivial, wenn er dabei nur auf eine Mitte zwischen der Umgangssprache und der Dichtung verweisen könnte. Geht seine Begründung darüber hinaus? Die Ablehnung der dichterischen Metrik stimmt völlig mit der Bestimmung der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form und der darin enthaltenen Einschränkung für fremdartige Ausdrücke überein. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang eher ankommt, ist die Begründung für die Forderung nach einer eingeschränkten Rhythmisierung. Der einzige Hinweis auf eine entsprechende Begründung findet sich in der Forderung nach einer ‚Begrenzung'. Diese Forderung allein wäre als Rechtfertigung für die rhythmische Sprachgestalt nicht sonderlich hilfreich, wenn sich in der Rhetorik nicht zugleich Stellen fänden, die das Merkmal der Begrenzung in einen weiteren Kontext stellen würden: In III 9, 1409a31–34 heißt es etwa: „Sie (die fortlaufende Form; d. Verf.) ist aber dadurch, dass sie unbegrenzt ist, nicht

angenehm; alle wollen nämlich das Ende sehen. Deswegen schnappt man an den Wendemarken nach Luft und ist ermattet; wenn man nämlich das Ziel vor Augen hat, ermattet man nicht vorher." Obwohl die Bemerkung aus dem Kontext der Periodenlehre stammt, ist ihre Bedeutung offensichtlich nicht auf diese eingeschränkt. Allgemein gilt demnach, dass es erreichbare Begrenzungen und Ziele geben muss, ohne die man aufgeben würde oder „ermattet". Bezogen auf die sprachliche Form folgt daraus klarerweise, dass solche Teilziele markiert werden müssen, um der Verstehensbemühung des Zuhörers entgegenzukommen und seine Aufmerksamkeit nicht durch ‚Uferlosigkeit' zu verlieren. Schließlich heißt es in III 14, 1415a13 f. über das Unbestimmte (das ist eine mögliche Art der Unbegrenztheit), es lasse den Gedanken in der Luft hängen und führe in die Irre. Begrenzungen aller Art können daher verwendet werden, um eine gedankliche Strukturierung hervorzuheben. Diese wiederum kann in den Dienst der besseren Verständlichkeit gestellt werden, zumindest insofern, als die angenehmere, weil begrenzte, Sprachgestalt es dem Hörer angenehmer und dadurch leichter macht, die gedankliche Ordnung zu erfassen. – Somit scheint der (bedingten) Rhythmisierung der Prosarede eine Begründung zugrunde zu liegen, die über das banale Schema der Zwischenlösung zwischen erhaben und normal deutlich hinausgeht.

(2.) *Kein Versmaß (μέτρον) – aber ein Rhythmus:* Aristoteles versucht in diesem Kapitel den Rhythmus als den im Vergleich mit dem Versmaß weiteren Begriff zu etablieren: Versmaße sind ein Teil oder Teilbereich des Rhythmus (vgl. die Anm. zu 1408b29 f.). Zugleich ist darauf hinzuweisen, dass Aristoteles hierbei einen sehr engen Begriff von „μέτρα" verwendet, wie sich aus *Poet.* 1447b20–23 zusammen mit 1459b32–1460a2 zeigen lässt: Wenn er dort an der ersten Stelle von „allen Metren" spricht, nimmt sich das zuerst als Übertreibung aus, klärt sich aber mit der zweiten Stelle dahingehend auf, dass er genau drei Versmaße meint, den daktylischen Hexameter, den iambischen Trimeter und den trochäischen Tetrameter. Alle drei bilden auch im vorliegenden *Rhetorik*-Kapitel die Gesamtheit der auszuschließenden ‚dichterischen' Verse; vgl. dazu Else (1957, 56 f.); hier 57: „It is time that we recognize this limitation of the term μέτρα to three or four kinds of verse ... Μέτρα (plural) in Aristotle always has this concrete, specific, and limited meaning."

(2.1) *Vorläufige Erklärung:* Mit einem derart eingeschränkten Begriff des Versmaßes ist nun leicht zu sehen, wie die sprachliche Form rhythmisch sein kann, ohne in einem Versmaß gebunden zu sein: Das Vorliegen eines wiederkehrenden Rhythmus enthält keine Einschränkung hinsichtlich der Länge eines Verses bzw. der Anzahl der Versfüße; bei rhythmischer, aber nicht metrischer Sprache kommt kein Vers zustande. Kann eine rhythmische Rede dann überhaupt das Gebot der Begrenzung erfüllen (dieses Problem stellt sich Schmid (1959, 144 f.))? Es scheint ziemlich klar, dass Aristoteles damit nicht die Art von Begrenzung meinen kann, die ein bestimmtes Versmaß definiert (z. B. sechs Versfüße für den Hexameter, vier für den Tetrameter, usw.), folglich scheint auch nichts der Lösung im Weg zu stehen, dass Aristoteles die geforderte Begrenzung schon durch einen wiederkehrenden Rhythmus, möglicherweise durch den wiederkehrenden Rhythmus speziell am Anfang und am Ende (vgl. Anm. (1.) zu 1409a6–21), erfüllt sieht.

(2.2) *Komplikationen:* Obwohl die Frage, was es heißt, weder metrisch gebun-

den noch arhythmisch zu sein, auf diese Weise geradlinig beantwortet werden kann, bleiben noch zwei Punkte zu bedenken. Erstens: Formuliert der in den Zeilen 1408b31 f. gegebene Hinweis, der Rhythmus dürfe nicht vollständig durchgeführt sein, nur eine zusätzliche Bedingung für die (gute) Verwendung des Rhythmus oder handelt es sich um eine notwendige Bedingung dafür, dass der Rhythmus nicht als metrisch gebunden erscheint? Wäre letzteres der Fall, müsste die unvollständige Durchführung des Rhythmus zusätzlich zu der freien Anzahl der wiederkehrenden rhythmischen Elemente im Definiens der rhythmischen, aber ametrischen Form angeführt werden. Zweitens: Die beiden folgenden Abschnitte des Kapitels insistieren darauf, dass nur der Paian als Rhythmus für die Prosarede in Frage kommt, mit der Begründung, nur aus ihm ergebe sich kein Versmaß (zu den Schwierigkeiten dieser Behauptung vgl. Anm. (2.) zu 1409a6–21), so dass die beiden Merkmale (i.) freie Anzahl der wiederholten rhythmischen Elemente und (ii.) unvollständige Durchführung der Rhythmisierung allein für die Beschreibung des ametrischen Rhythmus noch nicht hinreichend sein können, sondern an einen bestimmten Grundrhythmus, den Paian, gebunden wären.

(2.3) *Differenzierte Erklärung:* Wenn man verhindern möchte, dass die Theorie des Prosarhythmus in zwei voneinander unabhängige Teile zerfällt, nämlich einen Teil, der allein auf die Besonderheit des Paians hinweist, und einen, der mit den beiden in Anm. (2.2) angeführten Merkmalen (i.) und (ii.) operiert, dann bräuchte man eine Eigenschaft des Paians, die einen Zusammenhang zu (i.) und (ii.) stiften würde; eine solche Eigenschaft könnte darin liegen (vgl. Anm. (2.) zu 1409a6–21), dass allein der Paian unbemerkt bleibt. Wenn man Aristoteles nun in einem weiteren Schritt die Auffassung unterstellen möchte, dass die sich bemerkbar machende Wiederholung ein und desselben rhythmischen Elements schon die Hauptsache dessen ausmacht, was wir als ‚metrisch gebunden' bezeichnen würden, dann ergibt sich ein geschlossenes Bild: Damit die sprachliche Gestalt, rhythmisch, aber metrisch ungebunden sein kann, müssen die rhythmischen Momente unbemerkt bleiben, und das tun sie nur, wenn alle bisher genannten Anforderungen gegeben sind: Es muss ein rhythmisches Element wie der Paian (bzw. *der* Paian) gegeben sein, das verborgen bleibt, die Anzahl der Wiederholungen, also das, was in der Dichtung einen Vers ergibt, muss frei bleiben, und die Anwendung desselben Elements muss ‚frei', also darf nicht konsequent erfolgen.

b23–24 „auf das Ähnliche, wann es wieder kommen wird“: D.h. auf die Wiederkehr des gleichen Versfußes.

b28 „Zahl“: Vgl. dazu auch die Unterscheidung von konkret gezählten und abstrakt zählenden Zahlen in *Physik* IV 11, 219b6 ff.

b29–30 „Rhythmus, von dem *** auch die Versmaße ein Teilbereich sind (ῥυθμός, … οὗ καὶ τὰ μέτρα τμητά)“: Vgl. *Poet.* 4, 1448b21 f.: „τὰ γὰρ μέτρα ὅτι μόρια τῶν ῥυθμῶν ἐστι, φανερόν.“

b31 „nicht durchgängig (μὴ ἀκριβῶς)“: Wörtlich: „nicht genau“; zu ergänzen ist aber „nicht genau durchgeführt“ und das meint: nicht vollständig oder durchgängig durchgeführt. Vgl. Cope/Sandys (III 86): „not be exactly and nicely finished“.

b31–32 „Der Rhythmus darf nicht ... wenn er nur bis zu gewissen Punkt durchgeführt ist“: Vgl. dazu Cicero, *De Oratore* III 184: „orationem, quae quidem sit polita atque facta quodammodo, non astride sed remissius numerosum esse oportere.“ In Ciceros „remissius numerosum“ sieht Primmer (1968, 37, Fußn. 50) die „selbstverständliche Bedeutung“ von „bis zu einem gewissen Punkt (μέχρι του)“. Der Satz als ganzer führe „sozusagen den Begriff des freien oder idealen Rhythmus ein, des ausgewogenen Ablaufs, welchen man auch dann noch als harmonisch empfindet, wenn die strenge Taktregelung aufgegeben ist“ (a.a.O., 37). Bezogen auf den Paian, dem Aristoteles von Abschnitt 1408b32–1409a6 an den Vorzug für die Prosarede einräumen wird, wird Demetrios diese Regel so verstehen, dass ein Satz zwar nicht durchgängig aus Paianen komponiert sein muss, aber dennoch einen insgesamt „paianischen“ Charakter behält (*De Elocutione* 41). Er demonstriert das an einem Beispiel Theophrasts: „τῶν μὲν περὶ τὰ μηδενὸς ἄξια φιλοσοφούντων“ (– — ^^^ — ^^ — ^^ ^^^ — –), in dem sich eigentlich nur zwei Paiane finden.

Warum eigentlich darf der Rhythmus nur bis zu einem gewissen Punkt durchgeführt sein? Wirkt es sonst gekünstelt (was einer der Einwände gegen die Verwendung von Versmaßen war)? Oder geht der konsequent durchgeführte Rhythmus – zumindest in einigen Formen desselben – automatisch in ein Versmaß über? Obwohl die erste Option die wahrscheinlichere scheint, ist die zweite nicht vollständig auszuschließen; und insoweit die zweite richtig ist, liegt hierin ein weiterer Ansatz, um zu begründen, was es heißt ‚nicht metrisch gebunden, aber auch nicht arhythmisch zu sein‘ (vgl. zur Integration dieser vermeintlichen disparaten Momente die Anm. (2.3) zu 1408b21–1408b32).

1408b32–1409a6 Der Abschnitt hat die Aufgabe, das heroische, das iambische und das trochäische Versmaß für die Rede auszuschließen und an ihrer Stelle den Paian zu etablieren. Der Paian ist nicht nur die aus sachlichen Gründen geeignete rhythmische Form, er ist zugleich derjenige Rhythmus, der von den Rednern bereits in der empfohlenen Weise benutzt wird (wie Aristoteles in diesem und im folgenden Abschnitt hervorhebt), jedoch ohne als solcher theoretisch erfasst worden zu sein.

(1.) Obwohl der nächste Abschnitt eine Begründung für die Eignung des Paians andeutet (vgl. Anm. (2.) zu 1409a6–21), wird hier schon eine Begründung für die Unangemessenheit der üblichen Metren versucht, die über die pauschale Aussage des letzten Abschnitts, dass metrische gebundene Verse immer (wie eigentümlich dichterische Momente überhaupt) für die Rede ungeeignet sind, hinausgeht. Interessanterweise wird der aus Buch III wohlbekannte Unterschied zwischen ‚zu erhaben‘ (hier: das heroische Versmaß) und dem gewöhnlichen Sprechen ‚zu ähnlich‘ (hier: der Iambus) erneut bemüht. Nun könnte der empfohlene Rhythmus seinen angestammten Platz in der Mitte zwischen beiden finden, jedoch leidet das bekannte Begründungsschema in diesem Zusammenhang unter zwei entscheidenden Unzulänglichkeiten: Erstens passt das dritte zu verwerfende Metrum, der Trochäus, nicht auch noch in dieses Schema und muss daher aus einem fremden Grund (‚wie der Kordaxtanz‘) verworfen werden. Zweitens ist an der erneuten Verwendung dieses Schemas kurios, dass der Iambus als ein Versmaß den allgemei-

nen Mangel der dichterischen Elemente mitbringt, gekünstelt zu wirken (und dies ist wiederum in vielen Passagen des Buches III gleichbedeutend mit ‚zu erhaben gemessen am Anlass'), nun wird er aber scheinbar mit dem Hinweis abgelehnt, die Rede müsse (bis zu einem gewissen Grad) erhaben sein. Eine Erklärung für diese vermeintliche Kuriosität wäre die: Weil schon der vorhergehende Abschnitt zum Schluss den Gedanken eines nur unvollständig durchgeführten (oder vielleicht sogar: eines nur angedeuteten) Rhythmus ins Spiel gebracht hatte, könnte Aristoteles in diesem Abschnitt bereits an eine Verwendung der verschiedenen Versfüße in einem solchen freien Rhythmus denken, und dann könnte er vom Iambus – ohne Widerspruch zur Stellungnahme des ersten Abschnitts, wo zunächst von vollständigen Versen die Rede war – in der Tat sagen, er gleiche zu sehr dem gewöhnlichen Sprechen, so dass bei der freien Durchführung eines Rhythmus (vgl. die Anm. zu 1408b31 f.) im Falle des Iambus der Unterschied zwischen rhythmisch und arhythmisch hinfällig würde.

(2.) Die Erklärung der verschiedenen Versmaße und Rhythmen in Zahlenverhältnissen, rechnet den zuerst genannten Daktylos dem Verhältnis 1:1 zu (eine Länge, zwei Kürzen; dasselbe Verhältnis wäre auf Spondëus und Anapest anzuwenden), den Iambus und den Trochäus dem Verhältnis von 2:1 (eine Länge, eine Kürze bzw. eine Kürze eine Länge) und den Paian dem Verhältnis 1:1½ (eine Länge, drei Kürzen, bzw. drei Kürzen eine Länge); weil Iambus und Trochäus für dasselbe Verhältnis stehen, wird der Paian auch als ‚dritter Rhythmus' bezeichnet.

b32 „das heroische Versmaß“: Das ist der Daktylos bzw. der daktylische Hexameter.

b32–33 „ist das heroische Versmaß erhaben, ist ⟨nicht⟩ zum gewöhnlichen Sprechen geeignet und ihm fehlt der (beim Sprechen gewöhnliche) Tonfall (ὁ μὲν ἡρῷος σεμνὸς καὶ ⟨οὐ⟩ λεκτικὸς καὶ ἁρμονίας δεόμενος)“: Das ist der überlieferte Wortlaut bis auf die Verneinung „οὐ“, die auf eine Konjektur des Petrus Victorius zurückgeht, er sie wiederum aus einer Zusammenfassung bei Demetrios (*De Elocutione* 42) erschließen zu können meint. Gegen diese Lesart wurde eingewandt, gerade dem Daktylos ermangele es nicht an Harmonie: vgl. Spengel (387), Cope/Sandys (III 86 f.); letztere verweisen auf Dionysios Halikarnassos, *De Compositione Verborum* 18, der gerade das Gegenteil behauptet: „εἰς κάλλος ἁρμονίας ἀξιολογώτατος“. Nun muss jedoch die vorliegende Aussage auch im Wortlaut keineswegs behaupten, dass der Daktylos unharmonisch sei; gemeint sein könnte auch, dass der Daktylos mit melodischem Tonfall vorgetragen werden muss (so versteht es offenbar auch Kennedy (238, Fußnote 89): „That is, it is chanted“) und dass er sich daher vom Tonfall des gewöhnlichen Sprechens entfernt; vgl. dazu *Poetik* 4, 1449a24–28, zitiert unten, in Anm. zu 1408b33–35. Das würde zu dem Vergleichsgesichtspunkt passen, wonach das heroische Versmaß sich von der gewöhnlichen Sprache mehr unterscheidet als die anderen erwähnten Metren und dass es daher am schlechtesten verborgen werden kann.

Wen diese Erklärung nicht überzeugt, wird eher der Konjektur Roemers „σεμνὸς ἀλλὰ λεκτικῆς ἁρμονίας δεόμενος (erhaben, jedoch ohne die Harmonie der gewöhnlichen Rede)“ folgen, wie unter anderen Freese: „… but lacking the harmony of ordinary conversation“ oder Dufour/Wartelle „… mais il lui manque

d' être *EN* accord avec la conversation". Ross dagegen: „σεμνῆς ἀλλ' οὐ λεκτικῆς ἁρμονίας".

b33–35 „das iambische Versmaß...": Vgl. *Poetik* 4, 1449a24–28: „Denn der Iambus ist unter allen Versen der zum Sprechen geeignetste. Ein Zeichen dafür aber ist, dass wir in der gewöhnlichen Sprache am häufigsten in Iamben miteinander reden, jedoch selten in Hexametern, und nur wenn wir uns vom Tonfall des üblichen Sprechens (λεκτικῆς ἁρμονίας) entfernen".

b36 „nach Art des Kordaxtanzes": Exaltierter, unanständiger Tanz; vor allem bei Schauspielern; vgl. H. Schnabel, Kordax – archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie, Dissertation, München 1910; G. Prudhommeau, La danse grecque antique, Paris 1965.

a1–2 „Es bleibt ...": Hier wird deutlich, dass Aristoteles in der Tat von einem Exklusionsverfahren Gebrauch macht, wie man es nur für eine abgeschlossene Liste heranziehen kann. Damit wird die in Anm. (2.) zu 1408b21–32 formulierte These bestätigt, dass Aristoteles hier mit einem extensional sehr begrenzten Begriff von Versmaß operiert, er denkt im engeren Sinn an den daktylischen Hexameter, an den iambischen Trimeter und den trochäischen Tetrameter, im weiteren Sinn von ametrischem Rhythmus kommt dann eben noch der Paian hinzu, womit dann aber alle Möglichkeiten als ausgeschöpft gelten.

a2 „Paian": Bei Cicero, Demetrios und Quintilian findet sich auch die Form „Paion" bzw. „Paeon".

a2 „beginnend mit Thrasymachos ...": Thrasymachos 85 A 11 (Diels/Kranz). Vgl. zu Thrasymachos auch die Anm. zu 1404a14f.

a3 „ist der dritte": Natürlich stellt der Paian den vierten genannten Rhythmus, jedoch erst das dritte mögliche Zahlenverhältnis dar; vgl. oben, Anm. (2.).

1409a6–1409a21 Dieser Abschnitt greift den Paian auf, der im Exklusionsverfahren des letzten Abschnittes als einziger übrig geblieben war. Es werden zwei Arten des Paians unterschieden: einer beginnt mit einer Länge und endet mit drei Kürzen, ein anderer beginnt mit den drei Kürzen und endet mit der Länge; ersterer ist für den Anfang – wovon, wird nicht gesagt –, letzterer für den Schluss geeignet, weil eine kurze Silbe am Schluss unvollständig wäre.

(1.) Die Empfehlung, die verschiedenen Formen des Paians an den Anfang und an den Schluss zu stellen, könnte von Bedeutung für das allgemeine Verständnis von einem nur „ideal" (d.h. frei) durchgeführten Rhythmus (vgl. oben die Anm. zu 1408b31f.) sein; so Primmer (1968, 39): „So haben wir uns also die Wirkweise des idealen Rhythmus vorzustellen: von den Randstellen aus, die dem Hörer besonders ins Ohr fallen, wird die dazwischen liegende Silbenfolge sozusagen rhythmisch aktiviert."

(2.) *Der Paian bildet als einziger kein Versmaß:* Warum oder inwiefern nicht? Für Aristoteles scheint die Antwort ganz selbstverständlich. Möglich ist, dass die Begründung in der knappen Bemerkung, der Paian bleibe am ehesten verborgen, steckt. Damit könnte einmal der allgemeine Grundsatz gemeint sein, die Kompo-

sition und somit die Absicht derselben müsse verborgen bleiben; vermutlich ist hier jedoch in einem spezifischeren Sinne gemeint (vgl. 1408b23f.), dass die Ähnlichkeit des sich wiederholenden Rhythmus in der zu Beginn des Kapitels erwähnten Weise, nämlich dass sie die Aufmerksamkeit auf sich zieht, ausbleibt. Wenn dies wiederum – wie in Anm. (2.3) zu Abschnitt 1408b21–1408b32 vermutet – der erste Schritt dazu ist, von einem metrisch gebundenen Vers zu sprechen, dann läge darin in der Tat eine stichhaltige Begründung.

Noch einfacher wäre die folgende Erklärung: Der Paian ist – abgesehen von wenigen Stellen in der Komödie (vgl. Dover (1997, 160ff.) – kein in der attischen Dichtung übliches Versmaß. (Das entspricht der Erklärung, die Metapher sei für die Prosarede geeignet, denn sie werde darin ja schon tatsächlich benutzt). Damit wird zwar kein qualitativer Unterschied zwischen dem Paian und den übrigen Metren begründet; jedoch wird daraus klar, dass für den gewöhnlichen Zuhörer der Paian keinen dichterischen Eindruck gemacht hat. Und dass die Rede rhythmisch werden soll, ohne dass dabei eine metrische Gestaltung dem Zuhörer auffällt, war eine mögliche Interpretation für die Zielsetzung des vorliegenden Kapitels.

(3.) *Anfang und Ende* wovon? Manche Kommentatoren bekümmert, dass Aristoteles nicht sagt, für den Anfang und das Ende *wovon* er die beiden Arten des Paians vorgesehen hat. Das Problem scheint besonders dringlich, weil der ametrische Rhythmus anders als der metrisch gebundene Vers kein (durch die Anzahl der Versfüße) festgelegtes Ende besitzt. Deswegen denkt man öfters daran, auf den Periodenbegriff des nächsten Kapitels zurückzugreifen und zu sagen, diese Rhythmen hätten die Aufgabe, Anfang und Ende einer Periode zu begrenzen. – Das ist im Prinzip nicht falsch, jedoch ist eben von ‚Perioden' in diesem Kapitel noch gar nicht die Rede. Die Antwort ist also: Gemeint ist jede Art von Anfang und Ende, die man mit Hilfe des geeigneten Rhythmus unterstreichen will; dies können gedankliche Einschnitte sein, im Besonderen scheint Aristoteles, wie seine Bemerkung zu den Satzzeichen zeigt, aber auch an syntaktische Einschnitte (die natürlich mit den gedanklichen nicht selten zusammenfallen) zu denken, die in der Schriftform auf andere Weise hervorgehoben werden. Die Beachtung des Rhythmus gibt dem Redner also die Möglichkeit, natürliche Einschnitte hervorzuheben.

a10 „(als auch am Ende (καὶ τελευτῶντες))": Vgl. dazu Spengel (390).

a14–17 „Δαλογενὲς εἴτε Λυκίαν ...": Adespota Lyr. 32 (Page).

1409a21–1409a23 Schlusswort zur Behandlung des Rhythmus.

Typische Abschlussformel für ein zu Ende gebrachtes Thema. Weil einige Interpreten jedoch die Periode durch den Rhythmus und das Moment der Begrenzung im Rhythmus durch die Periode erklären wollen, wird selbst dies bestritten (etwa von Schmid (1959, 113), der von einer „Teil-Abschlussformel" spricht). Schmid vertritt nämlich die Auffassung, das Rhythmuskapitel könne das Problem des geforderten Abschlusses bzw. der Begrenzung nicht selbst lösen, sondern verweise dazu auf das folgende Kapitel über die Periode, die erst einen Abschluss ermögliche; vgl. aber die Anm. (2.1) zu 1408b21–32.

Kapitel 9

Gliederung des Satzes in Perioden und Glieder (Kola). Die Behandlung dieses Themas weist zwar in der allgemeinen Absicht Parallelen zur Behandlung des Rhythmus auf, es scheint sich aber – entgegen der Ansicht einiger Autoren – um ein von der Behandlung des Rhythmus in Kapitel III 8 unabhängiges Thema zu handeln.

Inhalt: Fortlaufende und gegliederte Form (1409a24–27). Die Altertümlichkeit der fortlaufenden Form (1409a27–34). Definition der periodischen Form (1409a34–b8). Das Ende einer Periode (1409b8–12). Einfache und gegliederte Periode (1409b13–17). Länge der Kola und Perioden (1409b17–32). Einfache und entgegengesetzte Untergliederung (1409b32–1410a19). Die entgegengesetzte Anordnung (1410a19–22). Ausgeglichenheit und Gleichklang der Kola (1410a22–36). Kombination verschiedener Stilmittel (1410a36–b5).

Anmerkungen

1409a24–1409a27 Unterscheidung zwischen fortlaufender (εἰρομένη) und gegliederter (κατεστραμμένη) Form.

Die Unterscheidung von fortlaufender und gegliederter Form bildet den Auftakt zu einer Reihe von Dihairesen, welche zusammen genommen folgendes Bild ergeben:

- Die sprachliche Form ist entweder fortlaufend (εἰρομένη) oder gegliedert (κατεστραμμένη).
  - Die Periode der gegliederten bzw. periodischen Form ist entweder einfach oder aus Gliedern (Kola) zusammengesetzt. (1409b13–17)
    - Die Glieder einer Periode sind entweder einfach unterschieden oder antithetisch angeordnet. (1409b32–1410a19)
      - Antithetisch können die Glieder entweder dadurch sein, dass jedes Glied mit dem Gegensatz verknüpft wird, oder dadurch, dass die entgegensetzten Glieder durch ein und dasselbe Bezugswort zusammengeklammert werden.

Einzelheiten dieses Schemas, wie etwa die Unterscheidung von einfacher und gegliederter Periode, sind umstritten. Ein der hier gegebenen Unterteilung entsprechendes Schema findet sich auch bei Morpurgo-Tagliabue (1967, 228).

1409a27–1409a34 Die fortlaufende Form. Sie liegt dann vor, wenn die sprachliche Form an sich selbst keinerlei Ende aufweist. Der Gebrauch dieser Form gehört überwiegend der Vergangenheit an.

Während die fortlaufende Form selbst nur zur Einführung der periodisch gegliederten Form dient und daher bei Aristoteles keine weitere Aufmerksamkeit findet, ist die Begründung für den Nachteil dieser ungegliederten Form für das

Projekt des ganzen Kapitels von Bedeutung: Was wie die fortlaufende Form keine Begrenzung hat, ist unangenehm, weil es kein Ende oder Ziel in Aussicht stellt; dadurch ist es für den Zuhörer schwieriger und beschwerlicher, aufmerksam zu bleiben. Vgl. dazu die Anm. (1.) zu 1408b21–32, wo weitere Parallelen genannt werden. Derselbe Gedanke wird im nächsten Abschnitt aufgenommen, um positiv den Wert der periodischen Gliederung zu begründen.

a27–28 „[[„Dies ist die Darstellung der Nachforschung des Thouriers Herodot ... (Ἡροδότου Θουρίου ἥδ' ἱστορίης ἀπόδειξις)"]]": Zitiert werden soll offenbar Herodot, *Historiae* I 1; für Herodot ist aber der Wortlaut „Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε" überliefert. Abgesehen von der Umstellung von „ἥδε" und der ionischen Form zu „ἀπόδειξις" unterscheidet sich das Original dadurch, dass Halikarnassos als Herkunftsort angegeben wird; die abweichende Angabe bei Aristoteles spielt offenbar darauf an, dass Herodot das Bürgerrecht in Thourioi erhalten hatte.

Das ganze Zitat ist jedoch mit dem Kontext nicht weiter verbunden. Außerdem könnte der Stil Herodots zwar insgesamt die fortlaufende Form belegen, der angeführte Anfangssatz selbst ist jedoch kein Beispiel für diese Stilform. Kassel hat die Bemerkung mit Verweis auf Schöll (1855, 26) als spätere Einfügung durch Aristoteles eingeklammert.

1409a34–1409b8 Die gegliederte bzw. periodische Form. Definition der Periode.

(1.) *Periode und Rhythmus:* Eine beträchtliche Anzahl von Interpreten erklärt die Periode mit Hilfe des im vorigen Kapitel behandelten Rhythmus (vgl. unten, Anm. (2.); aufgrund der Dürftigkeit der definierenden Aussagen zu beiden Themen ist ein solcher Zusammenhang auch gar nicht grundsätzlich auszuschließen. Im Prinzip stehen folgende Optionen offen (vgl. Primmer (1968, 32)): (a) Die Kapitel 8 und 9 schildern unabhängige Mittel zur Gliederung der sprachlichen Form; (b) der Rhythmus bestimmt die Periode, d.h. insbesondere, dass es rhythmische Momente sind, die der Periode eine Begrenzung (τελευτή) geben; (c) die Periode bestimmt den Rhythmus. Vgl. die allgemeine Problembeschreibung in Primmer (a.a.O., 40): „ ... eine direkte Aussage des Aristoteles fehlt, die τελευτή muss nach den bloßen Worten des Textes nicht die eines Kolons, sie kann auch die einer Rhythmuszeile sein. Kapitel 3,8 ist einerseits zwar soweit in sich geschlossen, dass ein Übergreifen des Gedankengangs ins Periodenkapitel im Sinne Schmids (vgl. die Anm. zu 1409a21–23; d. Verf.) ausscheidet; eine vom Rhythmus bestimmte Periode anzunehmen ist von 3,8 aus nicht nötig. Andererseits wird der Primat der Periode über den Rhythmus nicht offen anerkannt."

(2.) *Der Aristotelische Perioden-Begriff in der Forschung:* In der Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts findet sich zum Perioden-Begriff des Aristoteles folgende Kontroverse: Die „rhythmische" Lösung versteht die Begrenzungen der Periode als durch rhythmische Einschnitte begrenzt (siehe oben, Anm. (1.)). Diese Vermutung wird dadurch motiviert, dass Aristoteles selbst zwar von einem Anfang und einem Ende der Periode spricht, jedoch nicht ausdrücklich erklärt, von welcher Art diese Begrenzungen sind, so dass der Rückgriff auf die gerade behandelten rhythmischen Aspekte nicht unplausibel wirkt. Außerdem meinen Vertreter dieser Lösung sich auf eine Aussage des vorliegenden Kapitels berufen zu kön-

nen, in der es heißt, die periodische Form verfüge über eine Anzahl (1409b5), denn Zahlenverhältniss spielten auch beim Rhythmus eine zentrale Rolle. Vertreter dieser Auffassung sind Zehetmeier (1930), Schmid (1959, 112ff.), Schenkeveld (1964, 23–50). Auch Adamik (1984) hält rhythmische Elemente bei der Begrenzung der Periode für erforderlich, kombiniert dies aber mit strukturellen Momenten. Die so genannte „logische" Lösung lehnt jeden rhythmischen Einfluss für die Begrenzung der Periode ab und lässt die Periode durch den Gedanken begrenzt sein. Die Vertreter dieser Auffassung können sich im Prinzip auf Abschnitt 1409b8–12 berufen, wo es heißt, die Periode müsse zusammen mit dem Gedanken enden. Vertreter dieser Lösung sind u.a. de Groot (1921), D.C. Innes, Introduction and Commentary on the *Peri Hermeneias* ascribed to Demetrius of Phaleron, Dissertation, Oxford 1967, 66ff., Fowler (1982); letzterer definiert (a.a.O., 89) die Periode als „a syntactic structure with an inner cohesion produced by the logical, preplanned arrangement of its parts according to the requirements of the whole." Schließlich hält Primmer (1968) weder die rhythmische noch die so genannte logische Lösung allein für richtig. Vielmehr werde die Periode formal bestimmt. ‚Formal' sind dabei Lautfiguren wie zum Beispiel die παρομοίωσις (Gleichklang), die in 1410a24 erwähnt wird.

(3.) *Das Wesen der Aristotelischen Periode:* Die rhythmische Bestimmung der Periode ist falsch. Die beiden Kapitel III 8 und 9 sind ausdrücklich als eigenständige Beiträge gekennzeichnet, und das Kapitel III 9 enthält keinen Bezug auf die vorausgegangene Behandlung des Rhythmus. Das Schlüsselargument der rhythmischen Lösung, die rhythmische Natur der Periode folge aus 1409b5 „ἀριθμὸν ἔχει" mit 1408b29 „ἀριθμός = ῥυθμός", ist nicht überzeugend (vgl. Primmer (1968, 47)), schon weil der Begriff der Anzahl im vorliegenden Kapitel eine ganz andere Rolle übernehmen kann (und plausiblerweise übernimmt) als im Rhythmus-Kapitel; so kann die ‚Anzahl' hier ohne weiteres verstanden werden als „the general principle of proportion and balance" (Fowler (1982, 92)). Außerdem wäre das fremde Moment des Rhythmus schwer mit der Definition „‚Periode' nenne ich die Form, die einen Anfang und selbst ein Ende *an sich* hat" zu vereinbaren (vgl. Fowler (1982, 90)).

Aufschlussreich ist eine weitere Stelle, auf die die Vertreter der rhythmischen Lösung hinweisen, nämlich: „Die Periode muss aber *auch* durch den Gedanken abgeschlossen werden" (1409b8). An dem „auch" sehe man, dass Aristoteles bei der vorausgegangenen Definition der Periode an etwas anderes als den Gedanken, nämlich den Rhythmus gedacht habe (vgl. Zehetmeier (1930, 263) und Primmer (1968, 47)). Die Betonung des „auch" ist wichtig, jedoch folgt daraus nicht die Angemessenheit der rhythmischen Deutung. Vielmehr wird daran deutlich, dass die – auch durch die Forschungskontroverse von rhythmischer und logisch-gedanklicher Interpretation in den Vordergrund gerückte – Alternative von ‚entweder rhythmisch oder gedanklich' irreführend ist. Wenn Vertreter der logisch-gedanklichen Lösung hierin ein echtes Problem anerkennen (vgl. Fowler (1982, 91f.), zeigt das, dass auch sie dieser irreführenden Alternative erlegen sind: Natürlich kann der Gedanke nicht das einzige Kriterium für die Begrenzung der Periode sein, die als ein Phänomen der Sprachgestaltung und somit gerade nicht des Gedankens behandelt wird (vgl. dazu unten, die Anm. zu 1409b8–12). Vielmehr soll die gelungene

Periode, nämlich die, deren Ende mit gedanklichen Einschnitten zusammenfällt, den Gedanken hervorzuheben helfen.

Die Periode, die einen Anfang und ein Ende an sich selbst haben soll, muss als eine Form der sprachlichen Gestaltung diese Begrenzungen durch sprachliche Merkmale bestimmen – das ist genau genommen das einzige, was wir über die Art der Begrenzung dem Text entnehmen können. Es ist nahe liegend, dabei als erstes an grammatische und syntaktische Einschnitte zu denken (gegen Primmers (1966, 74) ungerechtfertigtes: „dabei ist zu beachten, dass ... hier alle ... syntaktischen Momente fernzuhalten sind"), zu berücksichtigen sind aber auch Einschnitte, die sich etwa durch Homoioteleuta u.ä. ergeben. Das scheint von Vertretern der logischen Lösung wie Fowler durchaus gemeint, wenn sie die Periode als „syntaktische Struktur mit innerem Zusammenhang" definieren, wird aber verunklart, wenn dazu der Bereich des Gedanklichen als Hilfsmittel der Strukturierung herangezogen wird. Das Kriterium der Struktur muss (u.a. dem in 1409b10 gegebenen Beispiel „Dies Land ist Kalydon, von Pelops Gebiet" entsprechend) in einem weiten, alle ‚natürlichen' Gliederungsmöglichkeiten umfassenden Sinn genommen werden. Eine für diese Deutung bisher noch nicht in Anspruch genommene Hilfe gibt ein Abschnitt aus Kap. III 5, der auf das Fehlen eben solcher Gliederungsmöglichkeiten hinzuweisen scheint: „Überhaupt muss das Geschriebene leicht zu lesen und leicht auszusprechen sein; dies ist aber dasselbe. Diese Eigenschaft weist der Gebrauch zahlreicher Konjunktionen nicht auf, und auch nicht Schriften, die nicht leicht durch Satzzeichen zu gliedern sind, wie die des Heraklit. Die Schriften des Heraklit durch Satzzeichen zu untergliedern ist nämlich eine (schwierige) Aufgabe, weil nicht klar ist, worauf etwas bezogen ist, auf das Nachfolgende oder das Vorhergehende ..." (1407b11–15). Der Fehler Heraklits macht indirekt deutlich, worauf bei der periodisch gegliederten Rede zu achten ist und worin ihr Vorteil besteht. Die Satzzeichen können deshalb nur schwer in die Herakliteischen Texte eingefügt werden, weil sich in diesen die Worte in mehrdeutiger Stellung befinden, so dass nicht entschieden werden kann, zu welchem Gedankenteil ein Wort gehört. Nicht der Gedanke untergliedert also die Rede, sondern sprachliche Einschnitte der genannten Form müssen deutlich machen, wo gedankliche Einschnitte sind. Ist dies der Fall, lassen sich auch die Satzzeichen, die dann bloß noch die äußere Bestätigung für eine ohnehin vorgenommene Gliederung darstellen, einfügen.

b8 „als das Ungebundene (τῶν χύδην)": Wörtlich: „als das Ordnungslose, Hingeschüttete", gemeint ist natürlich die prosaische Rede.

1409b8–1409b12 Die Periode muss zusammen mit dem Gedanken enden.

Vgl. dazu Anm. (3.) zu 1409a34–1409b8: Genau genommen heißt es, dass die Periode *auch* durch den Gedanken abgeschlossen werden muss. Das heißt in jedem Fall, dass der Gedanke nicht das allein begrenzende Moment in der Periode ist. Vielmehr wird an dieser Regel klar, dass die Begrenzung der Perioden mit den gedanklichen Einschnitten zusammenfallen und so die sprachliche Form die gedankliche Gliederung zum Ziel der leichteren Verständlichkeit (1409b1 und 4) hervorheben soll. Außerdem ist zu beachten, dass die vorliegende Stelle mit einem Moment aus der Definition des fortlaufenden Stils in 1409a29–31 korrespondiert: „‚Fortlaufend' nenne ich die (sprachliche Form), die an sich selbst kein Ende hat,

wenn nicht die behandelte Sache zu einem Ende gebracht wird." Wenn das Ende der behandelten Sache (womit weniger das thematische Ende der Rede als vielmehr die durch den Gegenstand gegebenen gedanklichen Einschnitte gemeint zu sein scheinen) auch in der fortlaufenden Form einen Einschnitt markieren kann, dann kann umgekehrt nicht die periodisch gegliederte Form dadurch bestimmt werden, dass allein das Ende eines Gedankens die geforderten Einschnitte markiert. Dies letztere wäre auch nicht mit der Definition „‚Periode' nenne ich die Form, die einen Anfang und selbst ein Ende *an sich* hat" zu vereinbaren, weil der Gedanke nicht zum „an sich" einer sprachlichen Erscheinung gehören kann.

b9 „wie der iambische Vers [des Sophokles] (ὥσπερ τὰ [Σοφοκλέους] ἰαμβεῖα)": Der nachfolgend zitierte Vers ist nicht von Sophokles (siehe unten, Anm. zu b10–12); daher handelt es sich entweder um einen Fehler des Autors oder um einen fremden Einschub; vgl. Spengel (395).

b10–12 „Dies Land ist Kalydon ... (Καλυδὼν μὲν ἥδε γαῖα Πελοπίας χθονός)": Nach Anonymos (CAG 197, 4ff.) handelt es sich um ein Zitat aus Euripides' *Meleagros* (Fragment 515 (Nauck)). Demetrios führt auch den nachfolgenden Vers an (*De Elocutione* 58), woraus klar wird, wie der Genitiv „von Pelops Gebiet" tatsächlich zu beziehen ist: „... ἐν ἀντιπόρθμοις πεδί' ἔχουσ' εὐδαίμονα" (Anonymos: „... ἐν ἀντιπόρθμοις πάντ' ἔχουσιν εὐδαιμονίαν": CAG 197, 6). Bricht man, wie in Aristoteles' Zitat, nach „χθονός" ab, dann scheint die Aussage in der Tat die zu sein, dass Kalydon zur Peloponnes gehört. Tatsächlich heißt es aber: „Dies Land ist Kalydon, *gegenüber* von Pelops Land gelegen (d.h. auf der anderen Seite der Meerenge), mit den fruchtbaren Feldern". – Vgl. zu einer ausführlichen Diskussion dieses Beispiels auch Kappelmacher (1912).

1409b13–1409b17 Die Periode ist entweder einfach oder in Glieder (Kola, griech.: κῶλα) unterteilt.

Es gibt keine Ein-Kolon-Periode: Kennedy (1958, 283ff.), Primmer (1966, 73ff.), Primmer (1968, 46). Letzterer sagt, die μονόκωλος περίοδος in 1409b17 „müsse einer λέξις μονόκωλος Platz machen, die sachlich mit der εἰρομένη identisch ist, während die κατεστραμμένη mit anderem Namen auch λέξις ἐν κώλοις heißt (9b14.33)." Mit der Ein-Kolon-Periode falle die Hauptstütze der Rhythmusanhänger, die sagen (vgl. Zehetmeier (1930, 263f.), dass hier nur der Rhythmus eine Binnenstruktur ermöglicht. – Die Evidenz des vorliegenden Abschnitts macht es eigentlich schwer, die Existenz von einfachen, aus einem einzigen Kolon bestehenden Perioden zu leugnen. Der Widerstand gegen diese einfache Periode scheint daher zu rühren, dass das Kolon als Teil der Periode verstanden wird, und ein Teil, der mit dem Ganzen zusammenfällt, ein überflüssiger Begriff zu sein scheint. Man könnte die Sache aber auch so sehen, dass die Periode eine Einheit innerhalb größerer Textzusammenhänge betrifft, während das Kolon ein Merkmal der Binnenstruktur von Perioden darstellt. Dann aber ist es eine korrekte Dihairese zu sagen, dass diese Binnenstruktur entweder einfach oder untergliedert ist.

b13 „Periode (περίοδος)": Von ω sowie von Anonymos und Stephanos überliefert. Eher verzweifelt wirkt daher der Versuch von Primmer (1966, 75) im Zuge

seiner Argumentation gegen die Ein–Kolon-Periode das überlieferte „περίοδος“ durch „τῆς δὲ λέξεως“ zu ersetzen.

b15–16 „nicht durch Unterbrechung ... sondern als ganze genommen“: Vgl. dazu Freese (389, Fußnote c): „It does not consist in simply dividing off any words from the context as the speaker pleases ...“.

b15 „[wie die zitierte Periode (ὥσπερ καὶ ἡ εἰρημένη περίοδος)]“: Spengel hält die Formulierung für einen fremden Zusatz (395f.), worin ihm Kassel folgt. Außerdem übernimmt Kassel mit **A** und gegen **β** „εἰρημένη“ nicht in den Text.

b17 „die nur aus einem Glied besteht“: „τὴν μονόκωλον“.

1409b17–1409b32 Sowohl die Glieder als auch die Perioden dürfen weder zu kurz noch zu lang sein.

b26 „Ein Mann fügt sich selbst Schaden zu ...“: Zitiert wird Demokrit von Chios, der wiederum Hesiod, *Werke und Tage* (Ἔργα καὶ Ἡμέραι) 265–266 benutzt, jedoch den zweiten Vers (bei Hesiod: „der schlechte ist dem Ratgeber der größte Schaden“) parodiert.

1409b32–1410a19 Bei der in Glieder (Kola) unterteilten Form gibt es entweder eine einfache Untergliederung oder eine entgegengesetzte Anordnung (ἀντίθεσις).

b33–35 „Oftmals bewunderte ich die ...“: Wie bei den folgenden neun Beispielen handelt es sich um ein Zitat von Isokrates' Rede *Panegyrikos*; hier: Isokrates, oratio 4, 1. Der Wortlaut dieser Zitate stimmt mit dem überlieferten der Isokrates-Rede fast nie vollständig überein, was entweder darin liegen kann, dass Aristoteles, wie auch sonst, aus dem Gedächtnis zitiert (jedoch fällt auf, dass die Reihenfolge der Zitate der Anordnung des Textes entsprechen, so als hätte sich Aristoteles tatsächlich von vorne nach hinten durch ein Manuskript gearbeitet), oder daran, dass verschiedene Ausarbeitungen dieser Rede veröffentlicht waren. Möglicherweise hat Aristoteles die Zitate bewusst abgeändert, um den zu illustrierenden Punkt deutlicher zu machen; worin der Zuwachs an Deutlichkeit jeweils bestehen könnte, bliebe jedoch unerfindlich. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

b36 „entweder ein Teil des Gegensatzpaares mit dem anderen zusammengefügt wird“: Der Sinn dieser Stelle ist nicht ganz klar. Eine von der vorliegenden Übersetzung deutlich unterschiedene Auffassung liegt Roberts' Übersetzung zugrunde: „one of one pair of opposites is put along with one of another pair“. Obwohl „entweder (ἤ)“ unmittelbar vor „ein Teil des Gegensatzpaares ...“ steht, ziehen es einige Übersetzer nach vorne vor die Formulierung „in jedem der beiden Glieder“, so dass diese nur für die erste, nicht aber für die zweite Alternative heranzuziehen wäre.

a1 „zusammengeklammert ist (ἐπέζευκται)“: Vgl. zu diesem Begriff III 5, 1407b18–25 sowie die Anm. dazu. Allerdings werden dort z. B. mehrere Objekte durch ein und dasselbe Prädikat zusammengeklammert, und nicht, wie es jetzt

heißt, *ein* Wort *mit* mehreren Gegensätzen zusammengeklammert. Nach der Verwendung des Ausdrucks in III 5 würde man das erwarten, was Roberts (gegen den grammatischen Augenschein) übersetzt: „or the same word is used to bracket two opposites".

a1–4 „Beiden nützten sie ...": Sehr frei nach Isokrates, oratio 4, 35f.

a5–6 „So dass sowohl denen ...": Frei nach Isokrates, oratio 4, 41.

a6 „dem ‚Erwerb' (κτήσει)": ‚Erwerb' hat keine Entsprechung im vorausgegangenen Zitat. Cope/Sandys (III 102) vermuten daher, es könnte versehentlich anstelle von „ἐνδείῃ (Bedürfnis)" – durch Aristoteles selbst oder durch einen Kopisten – in den Text geraten sein.

a6–8 „Es tritt unter diesen Umständen oftmals ein ...": Frei nach Isokrates, oratio 4, 48.

a8–9 „Gerade hielt man sie des Ehrpreises für würdig ...": Zitat aus Isokrates, oratio 4, 72.

a10–12 „Über das Festland segeln ...": Zitat aus Isokrates, oratio 4, 89.

a12–13 „Obwohl sie von Natur aus ...": Frei nach Isokrates, oratio 4, 105.

a13–14 „Die einen nämlich ...": Zitat aus Isokrates, oratio 4, 149.

a14–15 „Im Privaten Barbaren als Diener ...": Frei nach Isokrates, oratio 4, 181.

a15–16 „Es entweder lebend besitzen ...": Zitat aus Isokrates, oratio 4, 186; gemeint ist der Ruhm und der Ruf, den man entweder während des Lebens genießt oder nach dem Tod (in der Schlacht) hinterlässt.

a17 „Diese verkauften euch": Adespota Orat. 1 (Sauppe). D.h., sie verkauften euch als Sklaven, und bestechen euch jetzt, da ihr Richter seid (?). Vgl. Cope/Sandys (III 102f.)

1410a19–1410a22 Warum die entgegengesetzte Anordnung angenehm ist.
Mit dem Argument dieses Abschnitts wird auch die Entgegensetzung bei der Anordnung der Kola auf das Verstehen/Erlernen bezogen, das den Zentralbegriff bei der Behandlung der sprachlichen Form ausmacht. Zum Beitrag der Gegensätze zum leichteren Verstehen/Lernen vgl. auch II 23, 1400b27f. sowie III 2, 1405a12f.; III 11, 1412b21–23; III 17, 1418b1–4 mit Anm. dazu.

a22 „eine Zusammenführung (συναγωγή)": Das Verb „συνάγειν" gebraucht Aristoteles auch sonst in der *Rhetorik* für das Zusammenbringen der Prämissen zu einer Konklusion, also für das Folgern; vgl. u.a. 1357a8, 1377b6, 1395b25 usw. Zur vorliegenden Formulierung „συναγωγὴ ἀντικειμένων" vgl. auch 1400b26: „συναγωγὴ ἐναντίων".

1410a22–1410a36 Ausgeglichenheit (παρίσωσις) und Gleichklang (παρομοίωσις).

a27 „Beugungsform (πτώσεις)": Kassel übernimmt aus ω den Nominativ Singu-

lar „πτῶσις“; die Übersetzung folgt dagegen (wie u.a. auch Ross und Dufour/Wartelle) der Konjektur der neueren Handschriften, darunter **D**, **Q**, **Y**, **Z** und die rekonstruierte Vorlage der Wilhelm-Übersetzung (**Guil**), weil die Parallele zu „die letzten Silben (τὰς ἐσχάτας συλλαβάς)“ auch hier einen Akkusativ verlangt. Vgl. zum Begriff „πτῶσις“ Primavesi (1994).

a28–29 „Einen Acker ...“: Aristophanes, Fragment 649 (Kock).

a29–30 „Für Gaben waren sie zugänglich ...“ Zitat aus Homer, *Ilias* IX 526.

a30–31 „Du hättest geglaubt ...“: Offenbar wird das Beispiel wegen des Gleichklangs „τετοκέναι – γεγονέναι“ angeführt; ansonsten ist fast alles an dem Beispiel unklar. Ross, Dufour/Wartelle, Kassel übernehmen folgende Version, die auf eine Konjektur von Sauppe (1896) zurückgeht, in den Text: „ᾠήθης ἂν αὐτὸν ⟨οὐ⟩ παιδίον τετοκέναι, ἀλλ' αὐτὸν παιδίον γεγονέναι“. Dabei wird „ᾠήθης ἄν“ nach dem Vorbild von 1413a28 eingerichtet; anstelle von „παιδίον“ ist in **ω** „αἰτίον“ überliefert, und entsprechend „αὐτοῦ“ statt „αὐτὸν“ in **A**. Dem überlieferten Text folgen u.a. Freese und Tovar.

1410a36 – 1410b5 Kombination der zuvor behandelten Stilfiguren.

b2 „in der *Theodekteia*“: Aristoteles, Θεοδέκτεια (*Theodekteia*), Fragment 132 (Rose). Während es in der Antike Spekulationen darüber gab, ob es sich dabei um ein Werk des Aristoteles handelt, das er seinem Freund gewidmet hat, scheint inzwischen klar, dass es sich um eine Schrift des Theodektes oder um eine von oder bei Aristoteles angefertigte Sammlung der Lehren von Theodektes handelt. Zur umstrittenen Urheberschaft der Theodekteia vgl. in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

b3–5 „Einmal war ich bei ihnen“: Epicharmos, Fragment 147 (Kaibel).

Kapitel 10

Das Kapitel behandelt Formulierungen, die geistreich sind (τὰ ἀστεῖα) und gut ankommen (εὐδοκιμοῦντα). Insofern das Eigenschaften sind, die sich besonders, wenn auch nicht ausschließlich bei Metaphern finden, stellt das Kapitel zugleich eine wesentliche Ergänzung zu den in Kapitel III 2 gemachten Ausführungen zur Metapher dar. Weil zumindest einige der Formulierungen, die geistreich sind und bei den Zuhörern gut ankommen, die besondere Fähigkeit aufweisen, dem Zuhörer den betreffenden Gegenstand anschaulich zu machen, bzw., wie Aristoteles sagt, „vor Augen zu führen (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν)", schließt sich eine Erörterung dieser Fähigkeit, wie sie im folgenden, elften Kapitel gegeben wird, nahtlos an.

Inhalt: Das Thema des Kapitels: Formulierungen, die geistreich sind und gut ankommen (1410b6–9). Metaphern ermöglichen ein leichtes Lernen und sind angenehm (1410b10–15). Das Gleichnis (1410b15–19). Geistreich ist, was ein schnelles Lernen bewirkt (1410b20–26). Das Geistreiche in der sprachlichen Form (1410b27–36). Die nach der Analogie gebildete Metapher: Beispiele (1410b36–1411b23).

Anmerkungen

1410b6–1410b9 Das Kapitel behandelt die Frage, wann und wodurch Formulierungen geistreich sind (τὰ ἀστεῖα) und gut ankommen (εὐδοκιμοῦντα). Offenbar hält Aristoteles dies für Qualitäten der Rede, die der Redner nicht oder zumindest nicht geradewegs durch methodische Anleitung bewerkstelligt, sondern wofür natürliche Begabung oder Übung vorausgesetzt ist. Dennoch gibt es auch eine theoretische Behandlung dieses Gebiets, deren Aufgabe in der Darlegung (δεῖξαι) der entsprechenden Eigenschaften besteht, d.h. in der Darlegung der Frage, worin sie bestehen und wie sie zustande kommen.

(1.) „die geistreichen Formulierungen (τὰ ἀστεῖα)": Geistreich zu sein ist in diesem Zusammenhang die Eigenschaft von Formulierungen; der griechische Ausdruck meint ursprünglich das Städtische, Urbane (daher die lateinische Entsprechung *„urbanitas"*; von *„urbs"* (Stadt) entsprechend zu griechisch „ἀστύ") und somit auch das Elegante, Gewandte, Witzige im Gegensatz zur ländlich schwerfälligen, „ungehobelten" Geistesart („ἄγροικος"). Mit der Übersetzung „Esprit" trifft Sieveke zwar die hier vorausgesetzte Fähigkeit, kann aber kaum der Pluralformulierung gerecht werden; vgl. Schenkeveld (1994, 2): „The plural and the article (τὰ ἀστεῖα) point to a definite and well-known class of expressions." Im Kontext von Fragen des Stils treten die mit der städtischen Herkunft sekundär verbundenen Eigenschaften, wie eben Eleganz, Witz, Esprit, natürlich in den Vordergrund. Die so benannte Eigenschaft der Rede und ihrer Teile ist die Wirkung einer Fähigkeit, die in den Bereich der Begabungen fällt und durch Übung erhalten und vertieft (ἐστι τοῦ εὐφυοῦς ἢ τοῦ γεγυμνασμένου) wird, aber nicht in der Anwendung einer lehrbaren Verfahrensweise besteht; insofern ist sie die Wirkung einer Art von „Mutterwitz". Um als geistreich zu gelten, muss eine Formulierung

natürlich auch eine bestimmte Wirkung beim Publikum erzielen, die im vorliegenden Kapitel in Begriffen des Lernens, Verstehens (hier: γνῶσις) bzw. leichten Lernens (ῥᾳδίως μανθάνειν: 1410b10) und schnellen Verstehens (μάθησις ταχεῖα: 1410b21) beschrieben wird. Bei dieser Wirkung handelt es sich allgemein gesagt um „eine Art von Lernen (οἷον μάθησις: 1410b26)“, also nicht notwendig – hier sogar: in der Regel nicht – um ein Lernen im engsten Aristotelischen Sinn, das dem Verstehen eines wissenschaftlichen Beweises (ἀπόδειξις) entspricht. Weil das Lernen ein natürliches Anliegen, und das leichte Lernen daher angenehm ist, kommt das, was geistreich formuliert ist, auch gut an (εὐδοκιμεῖ). Andererseits kommt nicht nur das geistreich Formulierte, sondern auch das Anschauliche gut an.

Dass Aristoteles' Einordnung des Phänomens geistreicher Formulierungen die individuelle Umsetzung eines in der zeitgenössischen Rhetorik verwendeten Begriffs darstellt, wird durch einen Blick in die *Rhetorik für Alexander* klar: Im 22. Kapitel behandelt Anaximenes das ἀστεῖα λέγειν; dies erreiche man dadurch, dass man das Enthymem nur halb ausspricht und das Publikum die andere Hälfte erraten lässt, sowie dadurch, dass man Sentenzen einflicht (1434a35–38). Die für die Aristotelische Begriffsbestimmung typische Verbindung mit dem Lernen/Verstehen sowie die Rückführung auf ein nicht durch Anleitung ersetzbare Befähigung fehlen hier ganz.

Weil ganz verschiedenartige Figuren wie zum Beispiel einerseits das Enthymem oder andererseits die Metapher geistreich formuliert sein können, greift die von Dufour/Wartelle in Umlauf gebrachte Übersetzung „bons mots“ zu kurz. McCall (1969, 44) versteht unter „ἀστεῖον“ die Fähigkeit, „liveliness“ zu erzeugen, womit er diesen Begriff unberechtigterweise mit dem Vor-Augen-Führen gleichsetzt. Eine ausführlichere Behandlung erfährt das „ἀστεῖον“ bei Morpurgo-Tagliabue (1967, 239–255), die gleichwohl auf die unplausible Gleichsetzung von „ἀστεῖα“ und Metaphern hinausläuft; vgl. etwa Morpurgo-Tagliabue (1967, 245): „L' ἀστεῖον è una metafora viva, un traslato non consunto dall' uso, un' asseciazione rapida e felice di nozioni lontane, e perciò nuovo e non evvia.“ Unplausibel ist an dieser Beschreibung, dass das ἀστεῖον als ein Merkmal der Metapher allein beschrieben wird, während nach der Darstellung der vorliegenden Kapitel keineswegs alle geistreichen Formulierungen Metaphern sind. Zur weiteren Geschichte des Begriffs in der antiken Rhetoriktheorie vgl. Schenkeveld (1994, 9–149).

(2.) Der Abschnitt rückt den Gegensatz von natürlicher Begabung und einer durch Einübung erworbenen Fähigkeit einerseits und der methodischen Aufarbeitung der durch diese Begabung erzielten Ergebnisse andererseits in den Vordergrund. Ähnliche Gegenüberstellungen sind aus I 1, 1354a6–11, und aus III 1, 1404a12–19, bekannt. Interessant ist nun, wie Aristoteles im vorliegenden Abschnitt diese Gegenüberstellungen variiert, um der Eigenart des Geistreichen Rechnung zu tragen: Weil das Geistreiche einerseits ein Aspekt der sprachlichen Form ist, gehört es wie diese und anders als der mündliche Vortrag in den Bereich des Kunstgemäßen, also des theoretisch Erfassbaren, weil es aber nicht auf methodisch angeleitete Verfahrensweisen reduzierbar, sondern wesentlich auf Begabung und Übung angewiesen ist, beansprucht die theoretische Aufarbeitung nicht, dass sie durch das Erfassen der zugrunde liegenden Gründe und Prinzipien die Praxis selbst – hier also die Praxis, geistreiche Formulierungen zu finden – verbessern und

anleiten oder sogar die Rolle der Begabung ersetzen könnte, sondern scheint sich mit der Darlegung (δεῖξις) des Wesens und des Zustandekommens von Geistreichem, also mit einer Art von Rekonstruktion des durch die Begabung zu Leistenden, zu bescheiden; vgl. dazu auch die Anm. (1.1) zu 1355b35–1356a1.

b7 „und (καί)“: Es scheint nicht, als würden mit der Konjunktion zwei voneinander unabhängige Begriffe eingeführt, so dass ‚geistreich‘ und ‚gut ankommend‘ zwei eigenständige Kategorien der sprachlichen Form wären. Zum Beispiel wird der Abschnitt 1410b36ff. mit dem Hinweis eingeleitet, die nach der Analogie gebildeten Metaphern kämen am besten an, während es von denselben Metaphern zum Schluss des Kapitels heißt, sie seien geistreich. Am ehesten ist das „καί“ daher explikativ zu lesen: geistreich zu sein ist eine der Weisen, wie die Rede durch die sprachliche Form gut ankommt. Geistreich zu sein ist daher eine Kategorie, die die (erfolgreiche) Wirkung beschreibt.

1410b10–1410b15 Weil leichtes Lernen angenehm ist, sind die Metaphern, die im Vergleich mit dem fremdartigen und den üblichen Nomen, am ehesten einen Lernprozess bewirken, am angenehmsten.

(1.) „Leicht zu lernen ist nämlich von Natur aus für alle angenehm“: Dies ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass Aristoteles das Streben nach Wissenszuwachs nach dem berühmten Eingangssatz der *Metaphysik* als eine anthropologische Konstante ansieht. Vgl. dazu *Rhet.* I 11, 1371a31–34 sowie die Anmerkung dazu.

(2.) *Der Lerneffekt beim Verstehen von Metaphern:* Aristoteles behauptet, dass vor allem die Metapher einen Lernprozess bewirkt; die Begründung, die er dafür gibt, verdient näher betrachtet zu werden: Indem er den Erkenntnisfortschritt für fremdartige und übliche Ausdrücke im Vergleich mit der Metapher beschreibt, bindet er das Lernen auf eigentümlich atomistische Weise an die einzelnen Nomen; so kann es zu dem schlechten Abschneiden der anderen Ausdrucksarten im Vergleich mit der Metapher kommen: Wer ein einzelnes Nomen ausspricht oder hört und versteht, bringt sein Denken bei der damit gemeinten Sache „zum Stehen“ (*Int.* 3, 16b20f.). Handelt es sich nun um ein übliches Nomen, dann kommt es darüber hinaus – durch das Vernehmen des einzelnen Nomens – zu keinem Lernvorgang, denn die Beziehung von Nomen und bezeichneter Sache ist ja schon bekannt. Handelt es sich um einen fremdartigen Ausdruck (γλῶττα), dann geht der damit verbundene kognitive Prozess nicht einmal soweit, wie in *Int.* 3 beschrieben, denn der Hörer verbindet mit dem unbekannten Ausdruck auch keine Sache, bei der das Denken zum Stehen kommen könnte; man weiß aufgrund des fremdartigen Nomens allein nicht einmal, was gemeint ist, so dass man schon gar nichts über die gemeinte Sache hinzulernen könnte. – Spätestens hier fragt man sich, welche Aufgabe denn überhaupt fremdartige Ausdrücke in der Rede leisten können, wenn Aristoteles – wie hier – offenbar gar nicht nur an weniger geläufige, provinziell oder altertümliche klingende Ausdrücke denkt, sondern zumindest auch an solche, die beim Hörer sozusagen überhaupt nichts auslösen, weil er sie nicht kennt. Ein Ausweg wäre natürlich zu sagen, dass man den fremdartigen Ausdruck durch den Kontext versteht, in dem er auftritt, so dass ein entsprechend gebildeter Text zugleich verständlich und dem Hörer in gewisser Hinsicht fremd ist.

Indem Aristoteles aber auf der Unverständlichkeit des fremdartigen Ausdrucks beharrt, wird nochmals klar, dass er im vorliegenden Absatz nicht von Nomen in Kontexten spricht, sondern von den einzelnen Nomen als solchen (vgl. aber auch die Hinweise zur Glosse in Anm. (1.) zu 1404b5–10).

Die Metapher steht in gewisser Weise zwischen den beiden anderen Typen: sie ist nicht schlechthin unverständlich wie der fremdartige Ausdruck und doch gibt es an ihr, anders als beim üblichen Ausdruck, etwas zu lernen. (Durch diese Mittelstellung fügt sich die Metapher perfekt in die Beschreibung der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form; vgl. Anm. (1.) zu 1404b1–5.) Aristoteles demonstriert das an dem Beispiel, dass man das Alter eine Stoppel nennt. Nun kann die Art von Erkenntnisfortschritt, die für die Metapher typisch ist, nicht in der Form der Behauptung „dass das Alter eine Stoppel ist“ liegen, denn dann wäre der Vergleich mit den in Isolation betrachteten anderen Nomen sinnlos. Gemeint sein muss, dass die Metapher erkenntniserweiternd ist, indem sie das, worauf sie referiert, zugleich metaphorisch beschreibt und so in ihrer semantischen Binnenstruktur eine ganze Aussage enthält. Aristoteles denkt bei der Gegenüberstellung von üblichem, literalem Ausdruck und Metapher also nicht so sehr an die Frage, ob man ‚Richard ist ein Löwe‘ oder ‚Richard ist tapfer‘ sagt, sondern ob man anstelle von ‚Richard‘ ‚Löwe‘ sagt und ihn, Richard, dadurch, dass man auf ihn mit dem Ausdruck ‚Löwe‘ referiert, zugleich beschreibt. Weil nun das Bezeichnen bei Aristoteles sowohl das meint, was ein Nomen an Subjektsstelle tut (nämlich referieren) als auch das, was ein solches Nomen an Prädikatsstelle tut (beschreiben), kann ich das, was ich tue, wenn ich einen Gegenstand, der Richard heißt, nicht mit ‚Richard‘, sondern mit ‚Löwe‘ bezeichne, auch in einer Aussage formulieren, nämlich in der Aussage ‚Richard ist ein Löwe‘ – und tatsächlich sagt Aristoteles im nächsten Abschnitt, eine Metapher behaupte, dass ‚dieses jenes sei‘ (vgl. die Anm. zu 1410b19). Jeder metaphorisch gebrauchte Ausdruck bewirkt für Aristoteles also deswegen einen Erkenntnisfortschritt, weil er über eine propositionale Binnenstruktur verfügt.

(2.1) *Worin genau besteht der Erkenntnisfortschritt?* Von der auf das Alter angewandten Metapher der Stoppel sagt Aristoteles, sie bewirke ein Lernen und Verstehen durch die Gattung; beides nämlich sei Verblühtes. Das Letztere wird bei der Verwendung der Metapher natürlich nicht ausdrücklich gesagt, sondern muss von dem, der die Metapher zu verstehen versucht, herausgefunden werden. Die entsprechende Suche wird dadurch ausgelöst, dass sich der Metaphernrezipient fragt, wie der Urheber der Metapher überhaupt darauf kommt, das Alter eine Stoppel zu nennen. Nur wenn er eine Antwort auf diese Frage findet, kann man sagen, dass er die Metapher verstanden habe, und nur dann ist der Bezug, den der metaphorisch gebrauchte Ausdruck herstellen soll, eindeutig. Ist das der Fall, hat man etwas Neues über das Alter gelernt, nämlich dass es eine Art von Verblühtsein ist, bzw. dass es sich zum Leben verhält, wie der Zustand der Stoppel zum Dasein eines Getreide- oder Grashalms (vgl. dazu die Anm. zu 1410b14f.).

Dieser für die Metapher spezifische Lernprozess kann noch in zweierlei Hinsichten spezifiziert werden: (i.) Mit ‚Lernen‘ ist hier natürlich kein Erkenntnisfortschritt gemeint, wie er durch einen wissenschaftlichen Beweis zum Ausdruck kommt und die gewusste Sache auf ihre Ursache und Wesensdefinition zurück-

führt. Gemeint ist in einem weniger spezifischen Sinn, dass der Rezipient einer Metapher etwas versteht, was der Metaphernbildner über die metaphorisch bezeichnete Sache behaupten will. Wenn man diesen Unterschied zur wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Terminologie hervorheben will, kann man davon sprechen, dass der Effekt der Metapher nur „quasi-kognitiv" sei (wie es Laks (1994, 299f.) tut). Allerdings erübrigt sich dieser Hinweis, wenn man generell voraussetzt, dass Aristoteles Ausdrücke, die in seiner eigenen Wissenschaftsphilosophie eine terminologische Prägung erfahren, in der *Rhetorik* auch in einem unterminologischen und alltäglichen Sinn verwendet, worauf er bisweilen eigens hinweist (vgl. die Anm. zu 1410b26), öfters aber nicht (vgl. die Anm. (1.) zu 1355a3–20). Wer von ‚Quasi-Lernen', ‚Quasi–Beweis' usw. spricht, will dem terminologischen Gebrauch eine großzügigere Variante an die Seite stellen, die Gefahr ist jedoch, dass die damit vorgenommene Abschwächung auch auf die alltägliche Bedeutung bezogen wird; diese letztere aber muss für die Beschreibung kognitiver Vorgänge in der Rhetorik nicht nochmals abgeschwächt werden. (ii.) Der Erfolg der Metapher – Erfolg in dem bescheidenen Sinn, dass die Metapher überhaupt verstanden wird – hängt davon ab, dass die vom Metaphernbildner unterstellte Behauptung vom Rezipienten im Großen und Ganzen geteilt werden kann: Fände der Rezipient es völlig abwegig, einen Zusammenhang zwischen Alter und Stoppel herzustellen, bliebe für ihn auch der Bezug des metaphorisch gebrauchten Ausdrucks ‚Stoppel' unklar. Deshalb schließt Aristoteles auch eigens Metaphern aus, die zu „sonderbar (sind), denn dann ist es schwierig, den Zusammenhang zu sehen" (1410b32). Von diesen beiden Fällen der entweder gelingenden oder völlig misslingenden Metapher könnte man im Prinzip noch den mittleren Fall unterscheiden, bei dem der Rezipient den vom Metaphernbildner intendierten Zusammenhang zwar sieht (und deswegen die Metapher versteht), ihn aber nicht unterschreiben würde; dies könnte man im Prinzip zu den (nicht weiter behandelten Fällen) der nicht gut ankommenden Metaphern oder sogar zu den (ab 1406b4ff. kurz behandelten) abschreckenden Metaphern zählen; eigens hingewiesen wird auf diese Situation jedoch nicht.

Im Wesentlichen befindet sich die so umrissene Deutung der Aristotelischen Metapher in Übereinstimmung mit der bei Laks (1994, 299) gegebenen Beschreibung „Ce processus cognitif n'est pas celui, primaire, de la subsomption sous un genre (par exemple) d'espèces distinguées par leurs différences; il consiste bien plutôt à annuler le déplacement métaphorique, qui fait toute la métaphore, pour retrouver, sur la base d'une opération lexicale (et non d'une enquête sur la nature des choses), l'identité spécifique ou générique qu'elle met en oeuvre." Wenn Laks (1992, 13) allerdings Wert darauf legt, dass die kognitive Leistung der Metapher keineswegs darin bestehe, „dass sie einen neuen Sachverhalt ans Licht treten lässt" und daher lieber von „*un effet* de connaissance" als von „connaissance" (1994, 299) spricht (so auch schon Petit (1988, 61): „effet cognitif"), ist Folgendes zu bedenken: Wenn es für den Metaphernrezipienten nicht irgendetwas Neues an der durch die Metapher hergestellten Zusammenhang zu entdecken oder zu erkennen gibt (dass damit nicht die wissenschaftliche Erkenntnis von Wesensdefinitionen gemeint ist, ist trivial: vgl. (i.) im vorhergehenden Absatz), dann stellt sich natürlich weder der für die Metapher typische Lernprozess noch der beim Einsatz von Me-

taphern beabsichtigte Effekt der Fremdheit/Erhabenheit und somit auch nicht die aus beidem resultierende Annehmlichkeit ein: ist die Metapher in dem besagten Sinn einfach oberflächlich, „dann bewirkt sie nicht, dass einem etwas widerfährt" (1410b33).

(2.2) *Substitution, Identifikation, Prädikation:* Aristoteles definiert die Metapher nur für einzelne Ausdrücke, also für isoliert betrachtete Nomen. Außerdem verweist die Aristotelische Metapherndefinition darauf, dass die Metapher ein Ausdruck ist, der *anstelle* des üblichen (wenn auch nicht: eigentlichen) Ausdrucks verwendet wird. Der Metaphernbegriff, den er dadurch vertritt, entspricht daher in gewisser Weise demjenigen Standpunkt, den man in der modernen Literatur als ‚Substitutionstheorie der Metapher' bezeichnet. Gegen die Substitutionstheorie wurde von verschiedenen Seiten her eingewandt, dass die wirkliche Leistung der Metapher nicht durch isoliert betrachtete Einzelbegriffe, sondern nur durch die Interaktion verschiedener Begriffe betrachtet werden kann. Daher wurde die Substitutionstheorie zum Inbegriff aller derjenigen Beschreibungsversuche, die die Leistung der Metapher nicht nur systematisch unterschätzen, sondern ihre Wirkung außerdem auf den theoretisch relativ langweiligen Aspekt des Schmucks einengen. – Dies ist der Hintergrund sowohl für die Kritik an der Aristotelischen Fixierung an der Einzelwort-Metapher als auch für verschiedene Versuche, Aristoteles in Anbetracht seiner weiter gehenden Ansprüche von dem Vorwurf einer solchen Fixierung zu befreien:

Stanford wirft in seiner einflussreichen Studie *Greek Metaphor* Aristoteles mehrfach den Versuch vor, Metaphern anhand isolierter Ausdrücke zu definieren; vgl. Stanford (1936, 8): „Here the fundamental error of such isolationist lexicographical methods is disclosed; metaphor simply could not possibly consist of one word because no word is per se metaphorical." (a.a.O., 8) Aristoteles' Theorie sei unter anderem deswegen „quite unfit for *metaphor* as we understand it to-day" (a.a.O., 18). Dagegen meint er den entscheidenden Fortschritt für die Metapherntheorie bei Hermogenes gefunden zu haben, der mit Bezug auf die Metapher „words as a dynamic force in themselves" verstanden habe. So wie Stanford nun seine Kritik an der Einzel-Wort-Fixierung der Aristotelischen Metapher festmacht, so scheinen andere Autoren ihre Wertschätzung der Aristotelischen Metapherntheorie gerade auf die Überwindung der Einzel-Wort-Metapher zu begründen. So schreibt Kennedy (245, Fußn. 114): „Aristotle, unlike later classical rhetoricians, thus implies that metaphor is a form of predication, a major contention of Paul Ricœur in *The Rule of Metaphor* ..." Tatsächlich sagt der hier gelobte Ricœur (1975, 30: „d'abord elle invite à considérer en toute métaphore non seulement *le* mot ou *le* nom unique, dont le sens est déplacé, mais *la paire* de termes, ou la paire de rapports, entre lesquels la transposition opère: *du* genre *à* l'espèce, *de* l'espèce *au* genre, *de* l'espèce *à* l'espèce, *du* deuxième terme *au* quatrième terme d'un rapport de proportionnalité et réciproquement. ... Ce problème ne recevra de solution satisfaisante qu'une fois pleinement reconnu le caractère d'énoncé de la métaphore. Les aspects nominaux pourront alors être pleinement rattachés à la structure discursive. Comme on le verra plus loin, Aristote lui-même invite à prendre cette voie lorsqu'il rapproche, dans la *Rhétorique*, la métaphore de la comparaison (*eikôn*) dont le caractère discursif est apparent." Mikulic (1999) unterstützt

die von Ricœur eingeschlagene Interpretation und versucht für *Rhet.* III eine gegenüber der elementarisierenden *Poetik* „höhere sprachsystematische Stufe" auszuweisen, nämlich „eine wesentlich dianoetisch strukturierte, eben die der prädizierenden Aussage ..." Es ließe sich vor Augen führen, „dass Aristoteles in der *Poetik* explizit von Einzelwort-Metaphern handelt, in der *Rhetorik* aber prinzipiell von der Satzebene der Sprache, d.h. von komplexen Sprach- und Gedankenbildungen ausgeht, zu denen gerade auch metaphorische Äußerungen prädikativen Typs zuzuordnen sind." – Die gemeinsame Annahme aller dieser Autoren ist die, dass eine anspruchsvollere Beschreibung der Metapher erst auf der prädikativen oder (was gleichbedeutend gebraucht zu sein scheint) auf der diskursiven Ebene möglich ist. Dabei scheinen Kennedy und vor allem Mikulic klar von Gebilden wie ‚S ist ein P^{met}' mit ‚P^{met}' als metaphorischem Prädikat zu sprechen. Das scheint im Prinzip auch für Ricœur zu gelten, wobei in seinem Fall eine gewisse Mehrdeutigkeit besteht: Hält er jede Metapher – auch die, die nur einen anderen Ausdruck ersetzt – für ‚diskursiv', oder meint sein Verweis auf die Gleichnisse, dass diejenigen Metaphern diskursiv seien, die wie das Gleichnis als explizite Behauptung vorgetragen sind? Wie auch immer, es entsteht (wenn nicht bei Ricœur, dann bei den anderen Autoren) der Eindruck, die Einzelwort-Metapher könne keine kognitiven Leistungen erfüllen, während die in einer Prädikation stehende Metapher dies leistet (sicherlich würde man dann die attributive Metapher als verkürzte Behauptung ansehen); Stanford einerseits und die zuletzt genannten Autoren andererseits unterscheiden sich nur darin, dass letztere solche prädikativen Metaphern bei Aristoteles entdecken, ersterer nicht.

Der Eindruck, dass der Lerneffekt der Metapher etwas mit prädikativer und nicht-prädikativer Verwendung zu tun haben könnte, ist falsch. Auch die Einzelwort-Metapher hat bei Aristoteles eine implizit propositionale Struktur: Indem etwa der Ausdruck ‚Stoppel' an die Stelle von ‚Alter' gesetzt wird, erfolgt die implizite Behauptung, dass ‚dieses jenes' (vgl. die Anm. zu 1410b19) sei, welche die zweite Behauptung impliziert, dass es eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Dingen zu entdecken gibt, die wiederum die Gleichsetzung bzw. Ersetzung rechtfertigt. Durch dieses Modell ist sichergestellt, dass auch bei Einzelwort-Metaphern immer zwei Begriffe im Spiel sind, indem der eine an die Stelle des anderen gesetzt und damit eine implizite Behauptung über das Verhältnis der beiden Begriffe aufgestellt wird; die Erkenntnisleistung der Aristotelischen Metapher hängt daher nicht von der explizit prädikativen Verwendungen ab. – Dass diese Ersetzung des üblichen Ausdrucks durch den metaphorischen Ausdruck (und nicht die prädikative Aussage) die grundlegende Verwendungsweise der Metapher bei Aristoteles ist, wird aus der Systematik der üblichen und nicht-üblichen Benennungen deutlich, in die die Metapher bei Aristoteles eingebettet ist (vgl. die Anm. (1.) zu 1404b5–10); in diesem System geht es darum, mit welchen Ausdrücken ein und dieselbe Sache *benannt* werden kann, was gerade keine Frage der Prädikation ist. Aussagen der Form ‚das Alter eine Stoppel nennen', ‚den Achill einen Löwen nennen' passen ebenfalls eher zu diesem Substitutionsverhältnis als zu einer Prädikation: man spricht vom Alter als von einer ‚Stoppel' und von Achill als von einem ‚Löwen'. Auch in dem Beispiel ‚Ein Löwe stürzte auf ihn' (1406b22) wird nicht von dem Subjekt ‚Achill' das metaphorische Prädikat ‚ist ein Löwe' ausgesagt,

sondern ‚Löwe' tritt in referierender Funktion an die Stelle von ‚Achill'. In einigen Erläuterungen und Beispielen bezieht sich Aristoteles ausdrücklich auf die Behauptung, die mit solchen Metaphern zum Ausdruck gebracht wird, und nimmt somit eine Aussage über das Verhältnis vor, in denen zwei Begriffe zueinander stehen. Hierbei fällt nun auf, dass er stets das Verhältnis der Identifikation, und nicht das Verhältnis einer semantischen Prädikation im Sinne der Beschreibung, Klassifizierung usw. im Sinn hat: Erstens lässt sich zeigen, dass die Formel ‚dass dieses jenes ist' die Identität und nicht die prädikative Beschreibung des einen durch das andere meint (vgl. die Anm. zu 1410b19); zweitens sagt Aristoteles an mehreren einschlägigen Stellen ausdrücklich *nicht*, dass etwa der Schiedsrichter ein Altar sei, sondern, dass der Schiedsrichter und der Altar *dasselbe* seien (vgl. 1412a12. 14. 15. 17). Diese Identitätsbehauptung entspricht nun genau dem Verhältnis der Substitution, denn wenn man das eine an die Stelle des anderen setzt, behauptet man nicht nur, dass das andere durch das eine beschrieben, charakterisiert, klassifiziert usw. werden kann, sondern, dass das eine mit dem anderen austauschbar und in diesem Sinn identisch ist.

Die grundlegende Verwendung der Metapher bei Aristoteles besteht also darin, dass ein üblicher Ausdruck durch einen Ausdruck substituiert wird, der üblicherweise etwas anderes bezeichnet. Diese Beschränkung auf ein einzelnes Wort lässt jedoch denjenigen Lerneffekt, den Aristoteles der Metapher zugesteht, unberührt. Macht man die Beziehung, die für die beiden in eine Metapher involvierten Gegenstände oder Begriffe unterstellt wird, explizit, dann ist dafür die Identitätsaussage und nicht die prädikative Aussage die angemessene Form.

b14 „das Alter eine Stoppel“: Das Vorbild ist zu finden bei Homer, *Odyssee* XIV 214: „... wenn du auch nur die Stoppel siehst ...“.

b14–15 „durch die Gattung“: Weil Aristoteles bei seiner Unterteilung der Metapher in vier verschiedene Kategorien (vgl. unten die Anm. zu 1410b36) eine Kategorie für die Übertragung von einer Art S auf eine Art S′ vorsieht, wobei sowohl S als auch S′ derselben Gattung angehören, scheint es, als würde er mit dem Hinweis „durch die Gattung“ das gegebene Beispiel dieser Kategorie zuordnen wollen. Cope/Sandys (III 108) erläutern die Stelle auch in diesem Sinn: „... the metaphor brings remote members (*species*) of the same *genus* into a novel comparison, which teaches us something new of one or the other“. Jedoch erfüllt das hier vorgestellte Beispiel auch die Kriterien der nach der Analogie gebildeten Metapher und somit einer Kategorie, die Aristoteles den anderen Kategorien vorzieht: So gibt er in der *Poetik* die Metapher „Abend des Lebens“ als Beispiel für eine nach der Analogie gebildete Metapher, insofern sich das Alter zum Leben wie der Abend zum Tag verhalte (21, 1457b23 ff.); klar, dass sich auch die Stoppel-Metapher in dieses Schema bringen lässt. Man braucht also nicht zu zögern, der Stoppel-Metapher eine Bildung nach der Analogie zuzugestehen (es sei denn, man versteht die Analogie als Prinzip der Formulierung, nicht der Konstruktion; dies scheint Aristoteles tatsächlich an einer Stelle zu meinen: vgl. Anm. (2.) zu 1412b32–1413a14). Dass Aristoteles auf die gemeinsame Gattung, das Verblühtsein, verweist, widerspricht dieser Zuordnung keineswegs, denn es ist oft so, dass sich die analoge Rolle, die zwei Dinge in ihrem jeweiligen Bereich spielen, durch einen gemeinsamen Begriff

beschreiben lässt, wie es im vorliegenden Fall der Begriff des Verblühtseins tut: Wenn Aristoteles beispielsweise im genannten Kapitel der *Poetik* die Analogie „Schild zu Ares wie Trinkschale zu Dionysos“ anführt, dann könnte eine entsprechend gebildete Metapher die Erkenntnis befördern, dass Schild und Trinkschale beide unter die Gattung „Attribute von Göttern“ fallen.

Es stellt sich also an diesem Fall die Frage, wie zuverlässig sich die beiden Kategorien von Metaphern auseinander halten lassen (wenn man davon ausgeht, dass sich der Unterschied zwischen beiden nicht nur in der Formulierung, sondern in ihrer grundlegenden Struktur festmachen lässt). Ursprung der Überschneidungen ist der Wechsel zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff der Gattung, wie er bei Aristoteles immer wieder vorkommt. Beim engeren Begriff von ‚Gattung‘, der entweder der zoologischen Taxonomie vollständig entspricht oder sich diese zum Vorbild nimmt, lässt sich aufgrund der Invarianz eines solchen Art-Gattungs-Gefüges leicht und verbindlich feststellen, ob zwei bestimmte Dinge in derselben Gattung sind oder nicht. Sind sie es nicht, kommt als gattungsüberschreitende Ähnlichkeitsbeziehung nur noch die Analogie in Frage. Im weiteren Sinn von ‚Gattung‘ dagegen, in dem aus jeder Gemeinsamkeit zwischen verschiedenartigen Dingen ein Gattungsbegriff gewonnen werden kann, besteht keine prinzipielle Grenze, die Rolle, die zwei analoge Dinge in ihrem jeweiligen Bereich spielen, auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen, und dann von diesen Dingen zu sagen, sie fielen unter dieselbe ‚Gattung‘. Beispiel: Aristoteles lobt in *Rhet.* III 11 die aus der Analogie von Altar und Schiedsrichter gebildete Metapher, die die Erkenntnis befördert, dass man zu beidem Zuflucht sucht, wenn einem Unrecht geschieht. Man könnte also im weiteren Sinn von ‚Gattung‘ durchaus (zumindest mit demselben Recht, mit dem man Stoppel und Alter unter das Verblühtseiende subsumiert) sagen, beides, Altar und Schiedsrichter, fielen unter die Gattung der Dinge, zu denen man Zuflucht sucht, wenn einem Unrecht geschieht. – Somit scheint es *prinzipiell* bei jeder nach der Analogie gebildeten Metapher möglich, eine gemeinsame Gattung im weiteren Sinn zu benennen, so dass bei solchen Metaphern auch gesagt werden kann, es gäbe einen gemeinsamen Gattungsbegriff (im besagten Sinn). Dagegen ist es bei dem Verfahren, das Aristoteles in *Poetik* 21 als die Übertragung von einer Art auf eine andere Art derselben Gattung beschreibt, keineswegs selbstverständlich, dass auch eine Analogie vorliegt. Nennt man etwa unter sturer Anwendung dieses Verfahrens die Beutelratte ein ‚Känguru‘, weil beide zur Gattung der Beuteltiere gehören, dann stellt man damit (erstens keine Metapher im modernen Sinn und zweitens) durchaus keine Analogiebeziehung her.

b18 „weniger angenehm, weil länger“: Eine allgemeine Gesetzmäßigkeit, die den gegenüber der Metapher geringeren Effekt des Gleichnisses erklärt, findet sich außerdem in 1412b22 f.: „Der Grund aber ist, dass das Lernen durch das Entgegengesetzt-Sein eher, durch das In-wenigen-Worten-Sagen schneller zustande kommt.“

1410b15–1410b19 Der Abschnitt bezieht das Gleichnis in die zur kognitiven Leistung der Metapher gemachten Ausführungen mit ein. Weil es einen ähnlichen Lernerfolg wie die Metapher bewirkt, macht es – vorausgesetzt, es ist gut gelungen – den Eindruck des Geistreichen. Insofern sich das Gleichnis aber doch von der

Metapher unterscheidet, sind von dieser Leistung auch Abstriche zu machen. Erstens nämlich bedingt die längere Form des Gleichnisses, dass es weniger angenehm ist als die Metapher, was offenbar damit zu tun hat, dass sich der angestrebte Lernerfolg nicht ebenso leicht und schnell einstellt. Weil das Gleichnis zweitens nicht gleichsetzt, sondern nur vergleicht, setzt es nicht dieselbe Art von Suche in Gang wie die Metapher.

Obwohl die Unterschiede zwischen Metapher und Gleichnis, wie Aristoteles selbst sagt, nur gering sind, fallen die hier, unter dem Aspekt des geistreichen Eindrucks hervorgehobenen Defizite gegenüber der Metapher deutlich aus. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Qualität des Geistreichen, die Aristoteles mit diesen Ausführungen eher indirekt einführt als definitorisch erschließt. Beim ersten Defizit, das die Länge betrifft, wird deutlich, dass die typische, mit Annehmlichkeit verbundene Wirkung des Geistreichen wesentlich von der komprimierten Form abhängt und durch jede ausführlichere Entwicklung desselben Lerninhalts nicht erreicht werden könnte. Das zweite Defizit, dass das Gleichnis aufgrund seiner Form keine Suche in Gang setzt, ist überraschend exklusiv formuliert; denn man könnte entgegenhalten, dass doch auch das Gleichnis eine Suche nach Gemeinsamkeiten oder Vergleichshinsichten anregt. Dass Aristoteles dieses Zugeständnis nicht macht, lässt zwei verschiedene Schlüsse zu: *Entweder* er denkt hier bei der unterschiedlichen „Form der Behauptung“ nicht nur an das Vergleichswort „wie“, sondern daran, dass bei Gleichnissen bisweilen Gemeinsamkeiten explizit genannt und entwickelt werden. Darauf scheint Aristoteles in Abschnitt III 4, 1407a10–14, hinzuweisen (vgl. die Anm. dazu). Insofern somit die Gleichnisse ihre eigene Erklärung mitliefern, würde durch ein solches Gleichnis in der Tat keine weitere Suche mehr angestoßen. *Oder* Aristoteles meint hier die besondere Art von Suche, die nur durch die Behauptung (oder Unterstellung), „dass dieses jenes ist“, veranlasst wird. Er könnte nämlich der Ansicht sein, dass es genau der Widersinn oder die Anstößigkeit einer solchen Gleichsetzung (im Unterschied zum harmloseren Vergleich „dieses ist *wie* jenes“, was den Hörer nicht weiter zu beunruhigen braucht, weil alles irgendwie mit allem vergleichbar ist) ist, die den Hörer dazu provoziert, einer Hinsicht nachzuspüren, die der zunächst widersinnig erscheinenden Gleichsetzung einen bis dahin nicht offenkundigen Sinn gibt.

b17 „wie früher gesagt“: Vgl. III 4, 1406b20–24.

b18 „durch die Form der Behauptung (προθέσει)“: D. h. durch die Art/die Formulierung, durch die die Metapher bzw. das Gleichnis behauptet wird; so auch Cope/Sandys: „... differing from it merely by the manner of setting forth (mode of statement)“ (III 108), oder Dufour/Wartelle: „... qui ne différre que par le mode de présentation“ (III 64). „προθέσει“ ist die Lesart von **A**, während **β** „προσθέσει“ enthält, was nahe liegt, wenn damit die Hinzufügung des Vergleichswortes „wie“ gemeint ist.

b19 „dieses jenes“: Wörtlich dieselbe Wendung gebraucht Aristoteles für den Lernprozess, der mit (gelungenen) Produkten der *mimêsis* verbunden ist, wenn man nämlich erkennt, dass ‚diese (Darstellung) jenes (Dargestellte)‘ ist: vgl. *Poetik* 4, 1448b17. – Diese Verwendung in der *Poetik* belegt nicht nur, dass Aristoteles mit

dieser Formulierung Lernprozesse zu erfassen versucht, sondern außerdem, dass diese Formel eine Identifizierung und keine beschreibende Prädikation ausdrücken soll: die dargestellte Sache prädiziert oder beschreibt nicht das Produkt der Darstellung, vielmehr wird ein bestimmter Gegenstand in der Wirklichkeit mit dem Gegenstand identifiziert, den der Künstler darzustellen beabsichtigte. Somit liegt auch im Kern des durch die Metapher bewirkten Lernprozesses ein Identitätsurteil; so lässt Aristoteles auch den Archytas sagen, dass Schiedsrichter und Altar *dasselbe* seien (III 11, 1412a12; vgl. 1412a14, 15, 17).

1410b20–1410b26 Der Abschnitt wendet die Überlegungen zum didaktischen Effekt von Metaphern und Gleichnissen auf den Begriff des Geistreichen an: geistreich ist, was ein schnelles Lernen bewirkt. Dies gilt sowohl für die sprachliche Form als auch für die Enthymeme, wobei mit Letzteren offenbar der Bereich des Gedankens (διάνοια) mitrepräsentiert sein soll. Mit Blick auf die Enthymeme folgt daraus, dass die Teilklasse derjenigen Enthymeme geistreich ist, die weder oberflächlich sind – in welchem Fall es für den Hörer nichts hinzuzulernen gäbe – noch unverständlich.

(1.) Offenbar spiegelt sich in dieser Bestimmung der geistreichen Enthymeme der oben vorgenommene Vergleich zwischen üblichen und fremdartigen Ausdrücken mit der Metapher wider. So wie die Metapher zwischen Ausdrücken steht, die einerseits bekannt und daher nicht erkenntniserweiternd und andererseits unbekannt und daher unverständlich sind, so steht das geistreiche Enthymem zwischen solchen, bei denen der Hörer nichts mehr hinzulernen kann, und solchen, bei denen er zwar etwas hinzulernen könnte, die ihm aber unverständlich bleiben. Allerdings verlässt das geistreiche Enthymem diese Mitte nicht erst, wenn es komplett unverständlich ist, sondern schon dann, wenn es nicht schnell genug verstanden wird.

(2.) Vom Anfang des vorliegenden Abschnitts an sowie im folgenden Abschnitt (vgl. unten 1410b27f.) differenziert Aristoteles bei der Behandlung der „ἀστεῖα“ und „εὐδοκιμοῦντα“ zwischen der sprachlichen Formulierung (λέξις) und dem Gedanken (διάνοια), womit er offenbar diejenige Unterscheidung wiederaufgreift, mit der er beim Übergang vom zweiten zum dritten Buch einen systematischen Zusammenhang zwischen der Thematik der ersten beiden Bücher und dem ersten Teil des dritten Buches herzustellen versuchte. Weil die Thematik der Kapitel III 10 und 11 inmitten der Abhandlung über die sprachliche Form erfolgt, ist dieser explizite Rückgriff auf Fragen des Gedankens bemerkenswert: Offenbar entdeckt Aristoteles bei der Behandlung des geistreichen Eindrucks, dass dieser keine Frage der sprachlichen Formulierung allein ist. Indem der Beginn des folgenden Abschnitts zur sprachlichen Form überleitet, wird zudem klar, dass die Enthymeme primär durch Auswahl der Prämissen u.ä., also durch Belange des Gedankens, die Mitte zwischen Oberflächlichkeit und Unverständlichkeit treffen müssen und – je nachdem – einen geistreichen Eindruck hinterlassen oder nicht.

(3.) Die Bemerkungen dieses Abschnitts stellen auch die ‚offizielle‘ Enthymemtheorie aus I 2 und II 22 in einen etwas veränderten Rahmen, insofern hier dem dort überwiegend berücksichtigten Problem des zu schwer verständlichen

Arguments das korrespondierende Extrem des zu oberflächlichen Enthymems gegenübergestellt wird; vgl. dazu die Anm. (1.6) zu 1357a7–22.

b20 „ist sowohl hinsichtlich der sprachlichen Form als auch hinsichtlich der Enthymeme dasjenige geistreich (καὶ λέξιν καὶ ἐνθυμήματα ταῦτ' εἶναι ἀστεῖα)“: Wörtlich: „sowohl hinsichtlich der sprachlichen Form als auch hinsichtlich der Enthymeme sind diejenigen geistreich, die ...“ Vgl. dazu den zutreffenden Hinweis von Cope/Sandys (III 109): „ταῦτα, agreeing only with ἐνθυμήματα, stands for ταύτην καὶ ταῦτα; including the former of the two“.

b26 „eine Art von Lernerfolg (οἷον μάθησις)“: An mehreren Stellen der *Rhetorik* stellt sich bei Aristoteles eine gewisse sprachliche Verlegenheit ein, wenn er Termini, die bei ihm sonst im Zusammenhang mit der Theorie der apodeiktischen Wissenschaften geprägt sind, auf die Belange der Rhetorik anwendet. So auch hier: In den bisherigen Abschnitten des Kapitels sprach er unbefangen von „lernen“, „Lernprozess“ usw.; da diese Ausdrücke in ihrer engeren Verwendungsweise der Situation vorbehalten sind, in der jemand in die Lage versetzt wird, Sätze einer Wissenschaft auf erste, wahre usw. Gründe zurückzuführen (also eine ἀπόδειξις, einen Beweis, eine Demonstration im Sinne der Wissenschaft zu bilden: vgl. Anm. (1.) zu 1355a3–20), und da dies nicht die Art von Erkenntnisfortschritt ist, die er im vorliegenden Zusammenhang beschreiben möchte, ruft er hier in Erinnerung, dass es streng genommen nur „um so etwas *wie* Lernen“ geht.

1410b27–1410b36 Nachdem der vorausgegangene Abschnitt darlegt hatte, wann das Enthymem gut ankommt, was eine Frage des Gedankens war, führt der vorliegende Abschnitt dies für die sprachliche Form (λέξις) aus. Dabei unterscheidet Aristoteles drei Mittel, dieses Ziel zu erreichen, nämlich erstens die antithetische Anordnung, zweitens, was die Auswahl der verwendeten Worte angeht, den Gebrauch von Metaphern, und zwar von solchen, die weder sonderbar noch oberflächlich sind, sowie drittens das Anschaulich-Machen bzw. Vor-Augen-Führen.

(1.) *Antithetische Anordnung:* Vgl. dazu Kapitel III 9, 1409b32ff. mit Anmerkungen.

(2.) *Wortauswahl/Metaphern:* Hinsichtlich der Auswahl der verwendeten Nomen wird allein die Metapher berücksichtigt; der Erfolg des Metapherngebrauchs wird an zwei Kriterien geknüpft: Sie dürfen weder sonderbar/befremdend/fremd (ἀλλότριον) sein noch zu oberflächlich (ἐπιπόλαιον). Im ersten Fall ist der darin hergestellte Zusammenhang nur schwer zu sehen – die Metapher bleibt unverstanden –, im zweiten Fall bleibt der für die erfolgreich eingebrachte Metapher typische Erkenntnisfortschritt aus, wie es in der modernen Redeweise bei den usuellen Metaphern der Fall wäre. Zum ersten Kriterium gibt es eine entsprechende Aussage in III 2, 1405a35f.: „Ferner darf man nicht von weither, sondern muss aus dem Verwandten und Gleichartigen die Übertragungen vornehmen.“ Eine weitere Entsprechung besteht zur Behandlung des geistreichen Enthymems in 1410b20–26, das, wie die Metapher, nicht oberflächlich sein darf, aber andererseits nicht zu schwer verständlich.

(3.) *Vor-Augen-Führen:* Dabei kommt es, wie der Abschnitt erläutert, darauf an, dass etwas getan wird, d.h. einerseits, dass eine Tätigkeit vorliegt, andererseits,

dass etwas aktuell und nahe ist. Kennzeichnenderweise wird das Vor-Augen-Führen im folgenden Satz umstandslos mit „Aktivität (ἐνέργεια)“ gleichgesetzt. Ausführlich zur Bestimmung des Vor-Augen-Führens: Anm. (1.), (2.), (3.) zu III 11, 1411b24–31.

b27–28 „Hinsichtlich des Gedanken ... hinsichtlich der sprachlichen Form“: Vgl. dazu Anm. (2.) zu 1410b20–26.

b29–30 „und weil sie den für die anderen gemeinsamen Frieden ... (καὶ τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν εἰρήνην νομιζόοντων τοῖς αὐτῶν ἰδίοις πόλεμον)“: In Anlehnung an Isokrates, oratio 5, 73, wo es wörtlich heißt: „καὶ τὴν εἰρήνην τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν πόλεμον τοῖς αὐτῶν ἰδίοις εἶναι νομιζόντων“. Die oratio 5 des Isokrates (*Philippos*) wird auf das Jahr 346 v. Chr. datiert, was der späteste in Buch III der *Rhetorik* erwähnte Zeitpunkt wäre. Dieselbe Rede wird offenbar noch an weiteren Stellen des dritten Buches als Vorlage benutzt: III 10, 1411a30; III 11, 1411b28, 1411b29, 1412a15, 1412b5; III 17, 1418b27. Zu Isokrates vgl. in der Einleitung Kap. II, Abs. 4 sowie Blass (ND 1979, II 8–331).

1410b36–1411b21 Es gibt vier Arten von Metaphern; am besten kommen die nach der Analogie gebildeten an. Beispiele.

(1.) Die vier Arten der Metapher sind nach *Poetik* 21, 1457b9–16 und 20–22:

Typ	*Beispiel*	*Erläuterung*
(i.) Von der Gattung – auf die Art	Mein Schiff steht still.	Das Vor-Anker-Liegen ist eine Art der Gattung ‚Stillstehen‘.
(ii.) Von der Art – auf die Gattung	Zehntausend edle Taten hat Odysseus schon vollbracht.	‚Zehntausend‘ ist eine Art der Gattung ‚viel‘.
(iii.) Von der Art – auf die Art	(a) Mit dem Erz die Seele abschöpfend (b) Abschneidend mit dem unverwüstlichen Erzgefäß	Das Abschneiden wird in (a) als Abschöpfen, das Abschöpfen in (b) als Abschneiden bezeichnet. ‚Abschneiden‘ und ‚Abschöpfen‘ sind Arten der Gattung ‚Wegnehmen‘.
(iv.) Gemäß der Analogie	(a) Die Schale ‚Schild des Dionysos’ nennen. (b) Den Schild ‚Schale des Ares’ nennen.	Eine Schale verhält sich zu Dionysos wie ein Schild zu Ares.

(2.) Die gemäß der Analogie gebildete Metapher nach *Poetik* 21, 1457b16–33:

(i.) *Konstruktionsprinzip:* Eine Analogie liegt nach Aristoteles vor, wenn sich von vier Größen die zweite zur ersten „ähnlich (ὁμοίως)“ verhält, wie die vierte zur dritten (b : a ist ähnlich wie d : c). Metaphern werden nach der Analogie gebildet, wenn man anstelle der zweiten Größe die vierte, oder anstelle der vierten

Größe die zweite setzt, d.h. wenn man zur Bezeichnung des zweiten den Ausdruck für das vierte, oder zur Bezeichnung des vierten den Ausdruck für das zweite benutzt.

(ii.) *Beispiele:*

Analogiebeziehung	*Metapher*
(a) Schale zu Dionysos wie Schild zu Ares.	Die Schale ‚Schild des Dionysos' oder den Schild ‚Schale des Ares' nennen.
(b) Alter zu Leben wie Abend zu Tag.	Das Alter ‚Abend des Lebens' oder den Abend ‚Alter des Tages' nennen.
(c) Säen zu Samen wie X zu Sonnenlicht.	X ein ‚Säen des Sonnenlichts' nennen.
(d) Wie (a).	den Schild eine ‚Schale ohne Wein' nennen.

(iii.) *Formulierung:* Für die Formulierung der analogen Metapher gibt Aristoteles eine optionale Anleitung: „Und manchmal setzt man hinzu, worauf sich das bezieht, an dessen Stelle man (den übertragenen Ausdruck) gebraucht." Wenn man also anstelle von ‚Schild' den Ausdruck ‚Schale' gebraucht, dann ist es – wie in den oben genannten Beispielen – möglich, aber nicht notwendig, das, worauf sich ‚Schild' bezieht, nämlich ‚Ares', hinzuzufügen. Wichtig ist, dass es demnach kein notwendiges Merkmal der nach der Analogie gebildeten Metapher wäre, dass sie immer ein Bezugswort nennt; dasselbe Phänomen wird in Abschnitt 1412b32–1413a14 (vgl. Anm. (2.) hierzu) angesprochen, *jedoch* offenbar mit dem Ergebnis, dass Metaphern, die als analog gelten können, immer „aufgrund von zwei (Begriffen)" formuliert sind.

(iv.) *Sonderformen:* Der Abschnitt berücksichtigt zwei Sonderformen, die oben als Beispiele (c) und (d) aufgeführt sind. Im Falle von (c) gibt es keinen eingeführten, spezifischen Ausdruck für das, was metaphorisch benannt wird. Daher ist in diesem Fall auch nur eine einseitige Übertragung innerhalb des Analogieverhältnisses möglich, während sonst aus einem einzigen Analogieverhältnis zwei Metaphern ableitbar sind (vgl. oben Beispiel (a): Schale des Ares/Schild des Dionysos). Vgl. dazu Abschnitt III 2, 1405a35–b6, wonach Metaphern dazu eingesetzt werden, um „dem Unbenannten einen Namen" zu geben). Die Sonderform (d) macht auf das Analogieverhältnis, durch das die entsprechende Metapher gebildet ist, nicht durch Angabe des Verwendungsbereichs, sondern durch die Verneinung eines charakteristischen Merkmals aufmerksam: der Schild des Ares sei eine Schale, aber eine ohne Wein, oder der Bogen sei eine Leier, aber eine ohne Saiten (vgl. 1413a1). Inwiefern kann eine solche Negation die Rolle des Verwendungsbereichs in der analogen Metapher übernehmen? Aristoteles kommentiert das nicht weiter, vermuten kann man eine Erklärung wie die folgende: so, wie in der gewöhnlich formulierten analogen Metapher der Verwendungsbereich (‚... des Ares', ‚... des Dionysos') anzeigt, dass der metaphorisch gebrauchte Ausdruck außerhalb seines Herkunftsbereichs (nämlich dem der literalen Verwendung) benutzt wird und dass

die Metapher durch die Ähnlichkeit zu einem solchen Herkunftsbereich verständlich ist, so enthält auch die Negation eines – in der literalen Verwendung – typischen Merkmals einen Hinweis auf den Herkunftsbereich und die stattgefundene Übertragung innerhalb der Analogiebeziehung.

b36 „Während es von den Metaphern vier Arten gibt ...": Vgl. Aristoteles, *Poetik* 21, 1457b6–9: „Eine Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder gemäß der Analogie." Vgl. oben, die Anm. zu 1410b36–1411b21.

a1–4 „wie Perikles sagte ...": Dieselbe Bemerkung von Perikles führt Aristoteles schon in I 7, 1365a31–33 an; sie ist in dem von Thukydides wiedergegebenen *Epitaphios* des Perikles nicht enthalten. Das Beispiel illustriert die analoge Konstruktionsweise; jedoch handelt es sich – was nach der Ankündigung durchaus überrascht – nicht um eine Metapher, sondern um ein Gleichnis. Dies kann man entweder damit entschuldigen, dass Aristoteles hier die Analogie, nicht die analoge Metapher illustrieren wollte, oder damit, dass das Gleichnis nach einigen Stellen einfach eine bestimmte Art von Metapher darstellt und deshalb zu Recht als Beispiel für die Metapher im Allgemeinen verwendet werden kann.

a4–5 „Und Leptines (sagte) ...": Vgl. Leptines XXXIX (Sauppe). Leptines ist als Kontrahent des Demosthenes bekannt. Die nach der Analogie konstruierte Metapher in diesem Beispiel ist deutlich: Sparta verhält sich zu Griechenland wie ein Auge zum Menschen (und Athen wie das zweite Auge?).

a5–8 „...Kephisodotos ...": Vgl. Kephisodotos, Fragment 1 und 2 (Sauppe). Die Metapher: das Volk würgen. Bei Kephisodotos handelt es sich offenbar um den bei Xenophon, *Hellenika* IV 3, 2 erwähnten Athener, der an der Friedensgesandtschaft nach Sparta im Jahr 371 beteiligt war. Später betätigte er sich in Athen als Politiker und Redner.

a6. a7 „⟨die Vorgänge (τῶν)⟩" und „⟨er (αὐτὸν)⟩": Von Kassel gegen ω nach Dionysios Halikarnassos ergänzt.

a8–10 „Und als er einmal die Athener ...": Vgl. Kephisodotos, Fragment 1 und 2 (Sauppe). Die Erklärung dieses Beispiels in den Kommentaren ist eher unbefriedigend: Klar ist, dass Miltiades' Anordnung vor den Kämpfen bei Salamis gemeint ist, wonach die Athener ohne öffentliches Proviant ausrücken sollten. Gut möglich ist auch, dass man hierin den Inbegriff eines überstürzten, ungeplanten Aufbruchs sah. Eine kohärente Erklärung ermöglicht am ehesten die Darstellung des Anonymos, der die Absicht dieser Stelle so wiedergibt: „So wie Miltiades, als er bemerkte, dass Xerxes gegen Griechenland zog, obwohl er nicht wollte, gegen Xerxes ausrückte, so müsst auch ihr nun gegen die Thebaner, die Euböa umkreuzen, ausrücken, obwohl ihr nicht wollt, aber noch am selben Tag" (CAG 204, 25–28). Die Metapher, fährt er fort, bestehe darin, dass Kephisodotos anstelle von „obwohl ihr nicht wollt" „nach dem Beschluss des Miltiades sagt". Dabei paraphrasiert er das griechische „ἐξιέναι τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα" als „ausrücken und (dabei) dem Beschluss des Miltiades Folge leisten". Dieser Paraphrase folgt offenbar die in den

englischsprachigen Ausgaben übliche Übersetzung „they should march out by the degree of Miltiades" (Kennedy), „... like Miltiades' degree" (Cope/Sandys), „as in the degree of Miltiades" (Lawson-Trancred (1991)) usw. Allerdings stehen diese Übersetzungen nicht für sich selbst, sondern bedürfen der Erklärung des Anonymos, um klar zu machen, worin überhaupt die Metapher besteht. Eine grammatische Rechtfertigung für diese Übersetzung wird von Cope/Sandys skizziert: Der Akkusativ „τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα" könnte als Ersatz für das Objekt „ἔξοδον" zu dem Verb „ausrücken (ἐξιέναι)" eingesetzt sein; die Formel „ἔξοδον ἐξιέναι" bedeutet so viel wie „eine Expedition unternehmen/zu einer Expedition ausrücken". Eine Alternative zu dieser Deutungstradition ist in einigen deutschsprachigen Übersetzungen (Stahr, Gohlke (1959) und Sieveke) angedeutet, aber nicht weiter begründet: „dass der Beschluss des Miltiades ausrücken müsse". Offenbar nehmen diese Übersetzer an, dass „der Beschluss des Miltiades (τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα)" im Subjektsakkusativ steht; demnach würde der Beschluss (als Subjekt) selbst ausrücken, womit eine Personifizierung dieses Beschlusses ausgedrückt wäre, was Aristoteles unter dem Stichwort „das Unbelebte belebt machen" in den Kapiteln III 10 und 11 wiederholt als eine Form der Metapher anführt.

a10–12 „...war Iphikrates empört und sagte ...": Vgl. Iphikrates, Fragment 8 (Sauppe). Offenbar sah Iphikrates keinen Sinn darin, das kleine Epidauros durch einen Vertrag zu binden, wo es doch, „wenn kein Geld zum Krieg da war" (so Anonymos, CAG 205, 1), jederzeit durch die Athenische Flotte geplündert und so als „Wegzehrung" oder „Marschproviant" benutzt werden konnte.

a13 „die Paralos einen Knüppel...": Vgl. Peitholaos LIV (Sauppe). Die Paralos war eines von zwei staatlichen Schnellschiffen (das andere hieß „Salaminia"), die vor allem für Gesandtschaften und festliche Anlässe, aber auch als Feldherrnschiffe eingesetzt wurden. Die Metapher „Knüppel des Volkes" spielt dagegen offenbar auf die Verwendung dieser Schiffe gegen Staatsfeinde und zur Abberufung von Heerführern an. So ist zum Beispiel bei Thukydides (VI 53) überliefert, wie die Salaminia in Katane eintrifft, um Alkibiades wegen des Hermenfrevels abzuberufen und ihn zum Prozess nach Athen zu bringen. Auch Demosthenes (or. VIII 29) erwähnt die Staatsschiffe als eines der Mittel gegen Feinde, denen man mit den Gesetzen nicht beikommen kann. Näheres in: B. Jordan, The Athenian Navy in the Classical Period. A Study of Athenian Naval Administration and Military Organization in the Fifth and Fourth Centuries, Berkeley/Los Angeles 1975, 153–184.

a13–14 „Sestos den Brotkorb ...": Vgl. Peitholaos LIV (Sauppe). Die thrakische Stadt Sestos am Hellespont wird hier als „τήλια" bezeichnet, wörtlich das Brett oder Tablett des Kornverkäufers oder Bäckers, auf dem die Ware zum Verkauf angeboten wird. Die Metapher dürfte in einem ähnlichen Sinn gebraucht sein, mit dem eine Gegend im Deutschen „Kornkammer", „Brotkorb" o.ä. genannt wird, wenngleich es im Fall von Sestos möglicherweise nicht auf das Anbaugebiet, sondern auf die Bedeutung des Hafens ankommt.

a14–15 „das Gerstenkorn im Auge des Peiraios": Eigentlich „τὴν λήμην τοῦ Πειραιέως", also die „Augenbutter des Piräus", d.h. eine eitrige Flüssigkeit im

Auge. Weil der Ausdruck ganz ungebräuchlich ist, weicht die Übersetzung (dem Vorschlag von Stahr folgend) auf eine im Wesentlichen gleichwertige Metapher aus.

a15–18 „Und Moirokles sagte ...“: Vgl. Moirokles XLV (Sauppe). Moirokles trat in der Mitte des vierten Jahrhunderts als antimakedonischer Redner auf. In den Fünfzigerjahren des Jahrhunderts wurde er wegen verbotener Geldgeschäfte angeklagt (Demosthenes, or. 19, 293). Die traditionelle Erklärung des Beispiels lautet in etwa so (vgl. beispielsweise Parson (1836, 301, Fußn. 1)): Moirokles habe den zehnten Teil von öffentlichen Geldern unterschlagen. Zur Verteidigung verweist er auf die Praxis angesehener Leute, die sich kein Gewissen daraus machen, einen Zinssatz von einem Drittel zu verlangen, so dass sein eigenes Vergehen verglichen damit einen mäßigen Prozentsatz aufweise. Das Problem dieser Erklärung ist, dass sie nicht klar macht, inwiefern hier eine Metapher vorliegt. Die Pointe des Ausspruchs scheint eher die zu sein, dass Moirokles die Schlechtigkeit durch den Zinssatz misst, den er selbst und die angegriffene Person nimmt. Inwiefern hält Aristoteles dies nun für eine Metapher? Offenbar, weil ein pekuniärer Terminus auf eine Charaktereigenschaft angewandt wird: der Zinssatz wird anstelle des Maßes der Schlechtigkeit gebraucht. Was wofür steht, kann man in diesem Fall trotzdem nicht leicht sagen, weil es keine übliche Maßeinheit für die Schlechtigkeit im Sinne einer Charaktereigenschaft gibt.

a18–20 „... der iambische Vers des Anaxandrides ...“: Vgl. Anaxandrides, Fragment 68 (Kock). Wörtlich heißt es von den Töchtern, sie seien „ὑπερήμεροι“, womit im üblichen Gebrauch das Überschreiten einer Zahlungsfrist gemeint ist. Somit ist die Analogie deutlich: Was der Zahlungstermin im Geschäftlichen, ist für die jungen Frauen das richtige Alter zur Heirat. Anaxandrides ist als Komödien- und Dithyrambendichter bekannt. Aufführungen seiner Komödien sind zwischen den Jahren 382 und 347 v. Chr. verzeichnet.

a21–23 „... der Ausspruch des Polyeuktos ...“: Vgl. Polyeuktos, Fragment 3 (Sauppe). Der metaphorische Ausdruck ist hier „πεντεσύριγγος“ in der Verbindung mit dem literal gebrauchten „νόσος“. Gemeint ist ein Folterinstrument, das nach einer Flöte mit fünf Löchern benannt ist und offenbar dazu dient, den Delinquenten an Armen, Beinen und Hals zu fixieren. Die Metapher besteht also darin, dass die Lähmung als ein solches Instrument, gewissermaßen also als „Fünf-Loch-Pranger“, bezeichnet wird. Vermutlich meint der Ausspruch als ganzer, dass der angesprochene Speusippos zwar am Körper gelähmt, aber dem Gemüt nach unruhig (unzufrieden, streitsüchtig o.ä.) ist.

a23–24 „Und Kephisodotos nannte ...“: Vgl. Kephisodotos, Fragment 3 und 4 (Sauppe). Inwiefern sind Kriegsschiffe „Mühlsteine“? „... from their crushing and grinding (exactions and oppressions) the Athenian tributaries“: Cope/Sandys (III 118).

a24–25 „... und der Kyniker ...“: Wörtlich: „ὁ Κύων (der Hund)“; gemeint ist vermutlich Diogenes von Sinope, wenngleich auch der Redner Aristogeiton und der (etwa in III 8, 1408b26 erwähnte) Demagoge Kleon ebenfalls diesen Beinamen

haben. Die „Phiditien (φιδίτια/sonst auch: φειδίτια) sind die öffentlichen Mahlzeiten der Spartaner (vgl. dazu auch Aristoteles, *Pol.* II 9, 1271a29ff.). Eine Übertragung scheint einigen Kommentaren deshalb vorzuliegen, weil die öffentlichen Speisungen in Sparta kärglich waren, während die Athenischen Tavernen für das ausschweifende Verhalten ihrer Gäste bekannt waren. Plausibler scheint, dass noch eine Entsprechung im Spiel ist, die nicht mit der wesentlichen Bestimmung beider Institutionen (Zusammenkunft zum Essen und Trinken) übereinstimmt. Hierbei könnte wichtig sein, dass die Phiditien einen wichtigen Bestandteil der Spartanischen Verfassung darstellten, während der Athener Kneipenszene offiziell natürlich keine staatstragende Bedeutung zukommt; in dieser Richtung wäre nun auch die Pointe zu vermuten: die Kneipen spielen im öffentlichen Leben Athens dieselbe Rolle wie die staatliche Einrichtung der Phiditien in Sparta. In jedem Fall dürfte es sich um ein Beispiel für den ironischen Gebrauch der Metapher handeln.

a25–28 „Aision aber (sagte)“: Vgl. Aision, LIII (Sauppe). Gemeint sind die Verluste der Athener bei der Sizilischen Expedition von 415–413 v.Chr.

a28–30 „Auch wie Kephisodotos ...“: Vgl. Kephisodotos, Fragment 3 und 4 (Sauppe). Diese Bemerkung setzt offenbar den Ausdruck für eine ungeregelte Menschenansammlung „συνδρομή“, hier: „συνδρομάς“, an die Stelle des Terminus für eine ordentlich einberufene Volksversammlung „συγκλήτους ἐκκλησίας“. Indem die Versammlung metaphorisch als „Menschenauflauf“ bezeichnet wird, soll offenbar der ungeordnete Ablauf solcher Veranstaltungen (nach Anonymos, CAG 206, 25: die Beschluss- oder Beratungsunfähigkeit) herausgestellt werden. Wolf (1869) hält „Versammlungen [ἐκκλησίας]“ für einen fremden Zusatz, worin ihm Kassel folgt.

a30–31 „Auch Isokrates ...“: Vgl. Isokrates, oratio 5, 12. Das Beispiel ist wegen des Ausdrucks „die ... zusammenlaufen (τοὺς συντρέχοντας)“ angeführt, der der Metapher „συνδρομή“ aus dem vorangegangenen Beispiel entspricht. Vgl. die Anm. zu 1419b29f.

a31–b1 „Auch wie es in der Grabrede heißt ...“: Freie Umformung eines Zitats aus Lysias, oratio 2, 60 (worin es allerdings nicht um die Schlacht bei Salamis geht). In diesem Beispiel wird Griechenland, insofern es das Haupt scheren (bzw. weinen) soll, personifiziert; und Personifizierungen werden (vor allem in Kap. III 11) von Aristoteles gerne als Beispiel für Metaphern angeführt, die etwas vor Augen führen. Nun könnte es aber auch darum gehen, dass die Formulierung „das Haupt scheren“ als metaphorische Bezeichnung für das Trauern benutzt wird; dass sich vor allem Frauen als Ausdruck oder zum Zeichen der Trauer die Haare abschneiden, ist ein bekannter Brauch (vgl. Euripides, *Troerinnen* 141, *Orestes* 458, Homer, *Ilias* XXIII 142 usw.). Dies ist im Wesentlichen die Erklärung von Cope/Sandys (III 121). – Allerdings spricht gegen diese Interpretation, dass Aristoteles bei der Behandlung zweier Varianten desselben Beispiels gar nicht mehr vom Abschneiden der Haare spricht, sondern davon, dass es sich gehören würde zu weinen. Weinen aber ist so eng mit der Trauer selbst verknüpft, dass es noch unplausibler als beim Abschneiden der Haare scheint, von einer Metapher für die Trauer zu sprechen. Anonymos ist der Meinung, dass es in diesem Beispiel um die Haare als

„Symbol für die Freiheit" geht (CAG 207, 5). Das ist gar nicht so abwegig, denn Aristoteles selbst führt in der *Rhetorik* aus, dass das Tragen von (langen) Haaren (κομᾶν) bei den Lakedaimoniern ein Zeichen der Freiheit sei (vgl. I 9, 1367a29–31), und tatsächlich fällt auf, dass Aristoteles genau in dem Moment von „Haare abschneiden" zu „weinen" wechselt, in dem es nicht mehr um die zu bestattende Freiheit, sondern um die zu bestattende Tugend geht. Jedoch wäre damit der für die Zeitgenossen des Aristoteles wohl allzu klare Zusammenhang von Trauer und dem Scheren des Kopfes nicht mehr zu retten. Es scheint daher plausibel, dass es in diesem Beispiel weder um die Personifizierung von Griechenland noch um das Abschneiden der Haare, sondern um das Zugrabetragen der Freiheit (im Originalbeispiel) bzw. der Tugend (in der ersten Variation des Beispiels) geht.

Bei diesem Beispiel (die Tugend zu Grabe tragen) handle es sich um eine Metapher, die etwas vor Augen führt. Formuliert man hingegen „die Tugend mit der Freiheit", komme eine gewisse Antithese hinzu. Die Antithese besteht aber offenbar nicht zwischen den Begriffen ‚Tugend' und ‚Freiheit', sondern zwischen ‚Freiheit' und ‚zu Grabe tragen'.

b1–4 „Und wie Iphikrates sagte …": Vgl. Lysias, Fragment 129 (Sauppe). Der Weg steht für die Anordnung (τάξις) bzw. Abfolge der Worte, die Taten für die Darstellung derselben. Vgl. zu Lysias Blass (ND 1979, I 339–644).

b4–6 „… die Gefahren … zu Hilfe rufen": Der Urheber ist unbekannt. Durch die Ausdrücke „παρακαλεῖν" und „βοηθήσοντας" (wörtlich „herbeirufen" und „damit sie helfen" in der Übersetzung zusammengefasst zu „zu Hilfe rufen") werden die Gefahren personifiziert, insofern man Menschen und keine Gefahren zu Hilfe ruft; es handelt sich also – wie schon in mehreren Beispielen – um einen Fall von „Unbelebtes belebt machen". Welcher der Ausdrücke ist dann metaphorisch gebraucht? Je nachdem: Die beiden Verben, insofern man niemanden wörtlich zu Hilfe ruft, sondern sich etwas, indem man Hilfe sucht, auflädt, oder „die Gefahren", insofern man nicht die Gefahren, sondern etwas oder jemand anderes herbeiruft, das oder der weitere Gefahren zur Folge hat.

b6–11 „Und Lykoleon (sagte) …": Vgl. Lykoleon XXXVII (Sauppe). Das mit „Fürsprecherin" übersetzte griechische Wort heißt „ἱκετηρία"; in diesem Wort sehen Cope/Sandys (III 122) die hier relevante Metapher, weil es ursprünglich den Olivenzweig bezeichnet, mit dem sich der Bittsteller nähert, und von dieser Bedeutung auf den Bittsteller oder bittende Einstellung im Allgemeinen übertragen worden sei. Das kann jedoch kaum die Intention sein, die Aristoteles mit diesem Beispiel verfolgt, denn er erklärt, dass es sich hier nur um eine temporäre Metapher handelt. Dies wiederum ergibt nur einen Sinn, wenn Folgendes gemeint ist: Dem Chabrias wurde ein Standbild für seine Verdienste um die Stadt aufgestellt, das zur Erinnerung an einen von Chabrias gegebenen Befehl eine knieende Haltung einnimmt. Diese Haltung kann man auch als die eines Bittstellers ansehen. Dieses Standbild, so wird hier unterstellt, können die über Chabrias zu Gericht sitzenden Ankläger und Richter während des Prozesses sehen. Nun ist die Rede von einer „Fürsprecherin/Bittstellerin" die Metapher für dieses unbelebte knieende Standbild – dies aber nur, solange Chabrias der Fürsprache bedarf, danach scheint das

Knieen der Statue wieder eine andere Bedeutung anzunehmen, so dass die Statue auch nicht mehr durch die Metapher der Fürsprecherin getroffen wird.

b10 „⟨für (ὑπέρ)⟩": Nicht in ω enthalten, Ergänzung nach Kayser (1854).

b11–12 „um niedriges Denken bemühend": Vgl. Isokrates, oratio 4, 151. Die Pointe der Formulierung ist, so viel scheint klar, dass man sich um niedriges Denken (normalerweise) nicht bemühen muss. Aber wie ist die Metapher in diesem Beispiel konstruiert? Nach Cope/Sandys (III 123) sei klar, dass, weil „sich bemühen" eine Art der Gattung „vermehren" sei, es sich um eine Übertragung von der Art auf die Gattung handelt (also wo man in der literalen Rede den Gattungsbegriff erwartet, steht in der metaphorischen ein dazugehöriger Artbegriff). Nun wäre es erstaunlich, wenn Aristoteles in einem Abschnitt, der offiziell den nach der Analogie gebildeten Metaphern gewidmet ist, ohne weiteren Hinweis ein andersartiges Konstruktionsprinzip vorführen wollte. Es sei denn, man würde annehmen, dass ihm dieses Beispiel aus Versehen in die Aufzählung geraten sei. Es ist jedoch keineswegs klar, dass der Hinweis auf die Gattung „vermehren" das Beispiel dem Von-der-Art-zur-Gattung-Schema der Metapher zuordnet (zu grundsätzlichen Bedenken gegenüber der Art, wie Cope/Sandys das Schema der vier Metaphernarten anwenden, vgl. die Anm. zu 1410b14). Möglicherweise hält Aristoteles auch diesen Fall für eine Bildung nach der Analogie, auch wenn eine solche hier nicht mehr so leicht zu erkennen ist wie in den paradigmatischen Fällen: Wie sich das Sich-Bemühen zu den wirklich schwer erreichbaren Zielen verhält, so das Sich-gehen-Lassen oder Nachlässig-Sein zu den Zielen, die niemand vernünftigerweise will und die sich von selbst einstellen. Ziele der letzteren Art werden durch Nachlässig-Sein ebenso vermehrt wie Ziele der ersten Art durch Bemühung. Folglich überträgt die vorliegende Metapher die Aktivität des einen Bereichs auf die Ziele des anderen, womit man u.a. ausdrücken könnte, dass irgendwer das niedrige Denken soweit ausgeprägt hat, als würde er sich eigens darum bemühen.

b12–13 „... den Geist als ein Licht in der Seele ...": Der Autor ist unbekannt, die Analogie deutlich: Wie das Licht die wahrnehmbaren Dinge erhellt, so der Geist die Inhalte der Seele.

b13–15 „wir begleichen die Kriege nicht ...": Vgl. Isokrates, oratio 4, 172. Die üblichen Übersetzungen dieses Beispiels sind nicht sonderlich hilfreich, weil sie nicht klar machen, worin die Metapher besteht: „for we do not put an end to wars, but merely postpone them" (Cope/Sandys), „Nous ne terminons pas les guerres, nous les ajournons" (Dufour/Wartelle), „denn wir beenden die Kriege nicht, sondern schieben sie hinaus" (Sieveke). Den metaphorischen Charakter dieser Formulierung kann man nur erklären, wenn man davon ausgeht, dass die Begriffe „διαλύομαι" und „ἀναβάλλομαι" hier Vorgänge des Zahlungsverkehrs zum Ausdruck bringen, nämlich „begleichen", „bar zahlen" einerseits und „zur späteren Zahlung aufschieben", „in Raten abzahlen" andererseits.

b15–19 „Verträge seien ... Siegeszeichen": Vgl. Isokrates, oratio 4, 180.

b19–21 „dass die Städte ... hohe Bußgelder bezahlen": Dieses letzte Beispiel, dessen Urheber unbekannt ist, ist nicht einfach zu erklären: Viel hängt an dem

Ausdruck „εὐθύνας διδόναι", der eigentlich so viel meint wie „Rechenschaft ablegen", wobei man an der vorliegenden Stelle annehmen muss, dass „εὔθυνα here expresses not merely the account itself that is rendered, but the penalty consequent upon it, if unsatisfactory": Cope/Sandys (III 124). Wenn also die Bußzahlung die Metapher ist, dann bezahlen die Städte wörtlich natürlich nichts, sondern die Zahlung ist die Metapher für das, was den Städten infolge des Tadels widerfährt.

1411b21–1411b23 Zusammenfassung: Geistreiche Formulierungen kommen durch Metaphern zustande, die nach der Analogie gebildet sind, und außerdem durch das Vor-Augen-Führen.

Kapitel 11

Das Kapitel beginnt mit dem Merkmal des „Vor-Augen-Führens (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν)" oder Anschaulich-Machens. Diese Qualität ist eng verknüpft mit der Eigenschaft von Formulierungen, geistreich zu sein und beim Publikum gut anzukommen. Insofern knüpft das Kapitel unmittelbar an die entsprechenden Ausführungen in Kapitel 10 an. Die Erörterung des vorliegenden Kapitels kommt so auch schnell zum Themenbereich der gut gebildeten bzw. geistreichen Metaphern sowie der geistreichen Formulierungen im Allgemeinen zurück.

Inhalt: Definition des „Vor-Augen-Führens" (1411b24–31). Illustration des Begriffs ‚Aktivität' an den Metaphern und Gleichnissen Homers, die das Unbelebte belebt machen (1411b31–1412a9). Allgemeine Voraussetzung für Metaphern, die gut ankommen sollen (1412a9–17). Bei geistreichen Metaphern kommt eine Art von Täuschung hinzu (1412a17–28). Ähnlich verhalten sich Scherze, die auf Abwandlung einzelner Laute beruhen (1412a28–b3). Die geistreiche Verwendung von mehrdeutigen Ausdrücken (1412b3–20). Antithetische Formulierungen machen das Verstehen leichter, kurze Formulierungen machen es schneller; durch Kombination verschiedener Qualitäten lässt sich der Eindruck des Geistreichen steigern (1412b20–32). Gleichnisse, die gut ankommen (1412b32–1413a14). (Geistreiche) Sprichwörter (1413a14–18). Übertreibungen (1413a18–b2).

Anmerkungen

1411b24–1411b31 Definition des „Vor-Augen-Führens": Das, was etwas in Aktivität Befindliches (ἐνεργοῦντα) bezeichnet. Erläutert wird diese Bestimmung am Vergleich verschiedener Metaphern, durch die der Unterschied zwischen ‚statischen' Metaphern einerseits und so etwas wie ‚dynamischen' Metaphern andererseits deutlich wird. Nur letztere bezeichnen eine „Aktivität (ἐνέργεια)" und „führen" durch diese Qualität „vor Augen".

(1.) *„vor Augen führen" als Merkmal der Metaphern:* Im vorliegenden Kapitel tritt das Vor-Augen-Führen ausschließlich als eine Eigenschaft von Metaphern auf, wenngleich die gegebene Definition das Phänomen nicht auf Metaphern einschränkt. An mindestens einer Stelle der *Rhetorik* (II 8, 1386a31–34; siehe unten Anm. (3.)) verwendet Aristoteles den Begriff des Vor-Augen-Führens ohne Bezug zu Metaphern: es geht dort darum, dass die mitleiderregende Wirkung der Rede durch Gesten, Stimme usw. verstärkt werden kann. Außerdem wird das Vor-Augen-Führen in III 2, 1405b11–13 bei der Kritik der Auffassung herangezogen, es sei ohne Bedeutung, mit welchem Ausdruck man sich auf eine Sache bezieht, wo es zwar auch um metaphorische Ausdrücke gehen kann, aber nicht ausschließlich um Metaphern gehen muss. Immerhin stehen aber alle weiteren Beispiele für das Vor-Augen-Führen im Zusammenhang mit Metaphern.

Offenbar ist es eine Qualität bestimmter gelungener Metaphern, etwas vor Augen zu führen; die entsprechenden Merkmale definieren daher nicht etwa die Metapher, sondern sie bestimmen die gute, gelungene oder erfolgreiche Metapher; dies wird

auch durch die Verbindung mit der Kategorie des Geistreichen bestätigt, die offensichtlich nur bestimmten gelungenen Metaphern zugesprochen wird. Daher ist der Versuch verfehlt, das Vor-Augen-Führen zur Wesensbestimmung der Metapher aufzubauen. Nach Ricœur (1975, 49f.) macht das Vor-Augen-Führen nicht nur den Kern der Metapher, sondern der Bemühung um die λέξις überhaupt aus: „,Placer sous les yeux n'est pas alors une fonction accessoire de la métaphore, mais bien le propre de la figure." Auch Morans Äußerungen (1996, 392) gehen in die Richtung, das Vor-Augen-Führen zur wesentlichen Eigenschaft der Metapher zu machen: „It is no exaggeration to say that the primary virtue of metaphor is for Aristotle the ability to set something vividly before the eyes of the audience ..." Selbst wenn dies nur darauf hinauslaufen würde, dass der in den Metapherngebrauch involvierte Lerneffekt in einem Vor-Augen-Führen besteht, wäre diese Beschreibung unangemessen, weil dieser Effekt nach Aristoteles nicht der „mentalen Bilder" (a.a.O.) bedarf, auf die es Moran besonders ankommt; vgl. auch ders., „Seeing and Believing: Metaphor, Image and Force", in: Critical Inquiry 16 (1989), 87–112.

(2.) „vor Augen führen": Insgesamt versteht man das Vor-Augen-Führen im Zusammenhang mit der *Rhetorik* am besten als eine lern-/verstehenspsychologische Qualität, die der beherrschenden Kategorie des Klaren untergeordnet ist. Die besondere Pointe der Verbindung mit dem Begriff der Aktivität (siehe unten, Anm. (3.)) dürfte die sein, dass beim Vor-Augen-Führen die beschriebenen Dinge als präsent, nahe, lebendig präsentiert werden und die einzelne Metapher, die über diese Qualität verfügt, dadurch zugleich größere, dem Rezipienten vertraute Handlungszusammenhänge vergegenwärtigt. Dass dies mit dem vom Metaphernbenutzer beabsichtigten Verstehensprozess in irgendeiner Verbindung steht, scheint klar; gerne würde man aber Näheres über die Funktionsweise des Vor-Augen-Führens erfahren, doch gibt die *Rhetorik* dazu keine direkten Auskünfte.

Angenommen, es gehört zur Wirkung der vor Augen führenden Metapher, dass sie dem Rezipienten über einzelne Gemeinsamkeiten hinaus Zusammenhänge vergegenwärtigt, in denen die metaphorisch bezeichnete Sache steht, dann würde sich eine solche Metapher nicht mehr auf einen einzelnen Vergleichspunkt (‚Richard ist ein Löwe, denn beide sind tapfer') reduzieren lassen, weil es dann für den Rezipienten eine Vielzahl von Beziehungen zwischen der Metapher und dem metaphorisch bezeichneten Gegenstand zu entdecken gäbe, eine solche Metapher gäbe sozusagen viel „zu denken" (vgl. I. Kants Formulierung in *Kritik der Urteilskraft* B194) – das wiederum würde die begriffliche Brücke zur Qualität des Geistreichen schlagen, die Aristoteles in den Kapiteln III 10 bis 11 immer wieder im Zusammenhang mit dem Vor-Augen-Führen einbringt; denn beim Geistreichen ist der Zuhörer angenehm überrascht und zur weiteren Verstehensbemühung veranlasst, wenn er bemerkt, dass es in dem Gesagten etwas zu verstehen gibt, was nicht schon an der Oberfläche sichtbar ist.

Warum aber sollte man annehmen, dass die vor Augen führende Metapher ‚vertraute Handlungszusammenhänge' vermittelt? Natürlich handelt es sich dabei um eine nur erschlossene Konsequenz, die Aristoteles selbst so nirgendwo einführt. Was aber unkontrovers sein dürfte, ist, dass die vor Augen führenden Gestaltungsmittel das Interesse der Rezipienten an Belebtem, an intentionalen Vorgängen und Handlungen bedient. Warum der Hörer daran interessiert ist, lässt sich wohl nicht

besser erklären, als mit dem Hinweis, dass ihm Lebendiges und Handelndes nahe stehen, weil er selbst ein intentionales und handelndes Lebewesen ist und in Aktivitäten anderer Handlungen Muster erkennt, die sich auch in seinem eigenen Tun finden. Das ist frei und unaristotelisch formuliert, es handelt sich aber im Großen und Ganzen um den Zusammenhang, der für die Wirkung der Tragödie stillschweigend vorausgesetzt wird, wenn man – wie Aristoteles in der *Poetik* – annehmen will, dass die Zuschauer durch die Nachahmung menschlicher Handlungen emotional ähnlich affiziert werden, als seien sie mögliche Betroffene der nachgeahmten Handlung (vgl. zu den tragischen Emotionen die Nachbemerkung zu Kap. II 8). Die Verwendung von Aktivität und insbesondere von Handlungen vermittelt daher dem Rezipienten etwas prinzipiell Vertrautes, etwas, was ihn betrifft und was er in größere Kontexte einordnen könnte.

Vermutlich kommen in der Vorstellung des Vor-Augen-Führens aber noch weitere Aspekte zusammen: insofern die Aktivität (siehe unten, Anm. (3.)) zumindest in einigen Fällen besonders die Gegenwärtigkeit dieser Aktivität beinhaltet, kann man schließen, dass die vor Augen führende Metapher auch eine Art von Betroffenheit oder Involviertheit bewirkt. Betroffenheit wiederum befördert die Bemühung um Verstehen, wie auch ein gewisses Maß an Furcht zur Überlegung anregt („Die Furcht treibt zur Überlegung an“: II 5, 1383a6f.). Weiter hat das Vor-Augen-Führen ohne Frage etwas mit der Qualität der ‚Lebendigkeit‘ zu tun (einige englischsprachige Übersetzer benutzen ohne Umschweife das Wort „vividness“ sogar als Übersetzung); darunter verstehen wir, dass die ‚lebendige‘ Darstellung eines Gegenstandes dem Rezipienten Möglichkeiten zur Anknüpfung an seine Lebenswirklichkeit anbietet, also an Erfahrungen, die er selbst gemacht hat. Das bedeutet nicht, dass ihm die dargestellte Sache selbst schon bekannt sein muss (das wäre für Aristoteles der angestrebten Verstehensleistung gerade entgegengesetzt), sondern dass die in der vor Augen führenden Metapher implizit enthaltene Behauptung (vgl. die Anm. (2.) zu 1410b10–15) ihm vor dem Hintergrund seiner selbst gemachten Erfahrung als möglich und plausibel erscheint, ähnlich wie der Handlungsablauf (μῦθος) einer Tragödie vom Zuschauer als möglich und wahrscheinlich angesehen werden muss (*Poetik*, 7–8). Damit wiederum entsteht der Effekt, dass er mit dem Verstehen der Metapher einerseits etwas bestätigt findet, was er selbst schon dachte oder wozu er selbst schon Erfahrungen gemacht hat, und dass dies andererseits – bei einer originellen, oder ihm zumindest neuen – Metapher in einer überraschenden Kombination geschieht, was die Kenntnisse des Metaphernrezipienten erweitert. Beides ist nach der Aristotelischen Lehre angenehm oder lustvoll, letzteres, weil alles Lernen so ist, ersteres, weil – wie Aristoteles mit Blick auf die Sentenzen ausführt – die Zuhörer sich freuen, „wenn man das allgemein sagt, was im Besonderen zufällig schon zuvor ihre Auffassung gewesen ist ...“ (II 21, 1395b6f.).

(3.) „Aktivität (ἐνέργεια)“: ‚Aktivität‘ ist wie andere Übersetzungen in diesem Zusammenhang (lebendige Tätigkeit, Wirksamkeit, Wirklichkeit, Verwirklichung, Aktualität, Akt usw.) eine Behelfslösung, weil im Begriff der ἐνέργεια, wie er hier gebraucht wird, unterschiedliche Aspekte eine Rolle spielen. Wir kennen den Ausdruck ‚ἐνέργεια‘ vor allem aus den Begriffsbestimmungen, die Aristoteles für metaphysische Zusammenhänge vornimmt (vgl. dazu E. Berti, „Der Begriff der

Wirklichkeit in der *Metaphysik*", in: Rapp (1996b, 289–311)); jedoch ist der Blick in die entsprechenden Ausführungen weder hilfreich noch statthaft. Nicht hilfreich ist das Akt-Potenz-Modell, weil es für die Metaphern, denen die ἐνέργεια fehlt, sicherlich nicht kennzeichnend ist, dass sie eine unverwirklichte Potenz (δύναμις) ausdrücken. Nicht statthaft ist dessen Anwendung, weil ἐνέργεια hier ohne den Oppositionsbegriff „δύναμις" gebraucht wird, was auch für die Bedeutung von ἐνέργεια selbst nicht ohne Konsequenz bleiben kann. Weil außerdem die Akt-Potenz-Lehre, wie sie in der *Metaphysik* dargelegt ist, ein Erklärungsmodell darstellt, dass in den frühen Behandlungen des Substanzbegriffs noch nicht verwendet wird, muss man sogar damit rechnen, dass diese bei der Abfassung der vorliegenden Stellen noch gar nicht entwickelt war (Russo (1962, 147ff.) benutzt den Hinweis auf die ‚ἐνέργεια' tatsächlich, um eine Brücke zur *Metaphysik* zu schlagen).

Hält man sich an die von Aristoteles gegebenen Beispiele, ergibt sich folgendes Bild: (i.) Das Beispiel für fehlende ἐνέργεια bei Metaphern (der gute Mann ist ein Quadrat) legt nahe, dass der Gegenbegriff zu der gesuchten Bestimmung der einer gewissermaßen ‚statischen' Metapher ist. Insofern ist man mit der Übersetzung ‚Tätigkeit', ‚Aktivität' auf dem richtigen Weg. (ii.) Im Zusammenhang mit der Mitleidserregung empfiehlt Aristoteles, diese Wirkung durch den richtigen Gebrauch der Stimme, der Gesten, der Kleidung usw. zu steigern, denn diese bewirken „dass das Übel nahe zu sein scheint, indem sie es vor Augen führen" (II 8, 1386a31–34). Hier kommt es beim Vor-Augen-Führen nicht auf Aktivität an, sondern auf Nähe, Präsenz, Unmittelbarkeit. (iii.) „Ferner (kommt es) durch das Vor-Augen-Führen (gut an), denn man muss die Dinge eher als welche ansehen, die getan werden, als welche, die bevorstehen" (III 10, 1410b33–35). Hierin involvieren „Dinge, die getan werden" zunächst wieder Aktivität, als Gegenbegriff zu Dingen, die nur bevorstehen, zweitens aber auch Gegenwart, Aktualität – ein spezieller Fall der Nähe. (iv.) Die mit dem Begriff der ἐνέργεια verbundene Qualität der Metaphern drückt sich u.a. in einer aktuell stattfindenden Bewegung aus; Homers Technik, das Leblose durch Metaphern und Gleichnisse zu beleben, wird von Aristoteles mit der Bemerkung kommentiert: „bewegt und lebendig macht er nämlich alles, die Aktivität ist aber eine Bewegung" (1412a8–9). (v.) In III 10, 1411b1–4 erläutert Aristoteles das Beispiel „Der Weg meiner Worte führt mitten durch die Taten des Chares" durch den Hinweis, dass es die Formulierung „mitten durch" sei, die die Sache vor Augen führe. Was aber bewirkt das „mitten durch"? Möglicherweise, dass der Zuhörer eine Perspektive einnimmt, wie wenn er ‚mitten durch' die Taten des Chares gehen würde; der Effekt, der mit dem Vor-Augen-Führen gleichgesetzt wird, ist also der des Involviertseins. (vi.) Die von Aristoteles zur Illustration der ἐνέργεια im vorliegenden Abschnitt zunächst angeführten Beispiele „in der vollen Blüte seiner Jahre stehend", „du, wie ein losgelassenes Tier" beinhalten keine wirkliche Aktivität, eher die Fähigkeit zu einer solchen; also keine Tat und Tätigkeit, sondern die Tatkraft. Die wiederum ist möglicherweise am besten unter dem Aspekt des Lebendigseins einzuordnen. (vii.) Von 1411b31 an mündet die Behandlung des Vor-Augen-Führens in die Behandlung von Homers Technik, unbelebte Dinge belebt zu machen. Auch die meisten Beispiele, die in Kapitel III 10 für das Vor-Augen-Führen gegeben werden, beinhalten eine solche Belebung oder Personifizierung („so dass Griechenland aufschreit", „die Gefahren gegen die Gefahren

zu Hilfe rufen" usw.). Lebendigsein, Lebendigkeit ist ein wichtiger Aspekt, wenn es darum geht, ἐνέργεια auszudrücken. So resümiert Aristoteles die Beispiele für ‚belebte' Metaphern bei Homer mit der Bemerkung: „In allen diesen Fällen erscheint etwas, dadurch dass es belebt wird, als in einer Aktivität (ἐνέργεια) befindlich."

Keinerlei Anhaltspunkte finden sich für Morans Auffassung (1996, 396), die Verwendung des Ausdrucks „ἐνέργεια" sei letztlich nur durch die erforderliche Aktivität auf Seiten des Rezipienten zu erklären: „*Energeia* is thus not only on the side of what is depicted, but what is depicted is specifically figured as a living thing demanding some set of responses from the audience, some mental activity of its own. The Specifically imagistic quality of live metaphor only is so because of the responsive activity of the mind." Zurückhaltung ist auch gegenüber Ricœurs Auffassung (1975, 61) geboten, der Darstellung von etwas Handelndem sei eine ontologische Bedeutung zuzusprechen: „Présenter les hommes ‚*comme agissant*' et toutes choses ‚*comme en acte*', telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique. En lue, toute potentialité dormante d'existence apparaît *comme* éclose, toute capacité latente d'action *comme* effective." Der herangezogene ontologische Kontext ist den entsprechenden Ausführungen bei Aristoteles selbst völlig fremd, und eine ausreichende Erklärung der hier in Frage stehenden Qualität ist auch ohne das Akt-Potenz-Modell möglich.

(4.) *Vor-Augen-Führen und Geistreich-Sein als Merkmale der sprachlichen Gestaltung:* Über die systematische Rolle der beiden in Kap. III 10 und 11 behandelten Qualitäten des Vor-Augen-Führens und des Geistreich-Seins lässt Aristoteles den Leser weitgehend im Dunkeln. Klar ist, dass es sich dabei um Qualitäten und Wirkungen handelt, die mit der spezifischen Aufgabe der Rede (vgl. Anm. (2.) zu 1404b1–5) und der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form in der Prosarede auf das Engste verknüpft sind. Ein Versuch, die Rolle dieser beiden Qualitäten im Rahmen der *lexis*-Abhandlung zu bestimmen, könnte wie folgt aussehen: Beide Qualitäten heben Wirkungen hervor, die die gelungene sprachliche Form (im Ganzen wie auch in einzelnen Darstellungsmitteln) auf den Hörer ausüben kann. Nun hatte Aristoteles in Kap. III 1 für eine Behandlung der sprachlichen Form geworben, die nicht bei der größtmöglichen Wirkung auf die Hörer ansetzt; anstelle dessen wollte er mit den Schlüsselbegriffen der Klarheit und des Verstehens auch die sprachlich-stilistische Gestaltung in den Dienst der Darstellungsfunktion von Sprache stellen. Mit der Behandlung des Vor-Augen-Führens und des Geistreich-Seins kehrt er nun zum Problem der Wirkung zurück, denn er führt das Geistreich-Sein in Kap. III 10 im Zusammenhang mit dem ein, „was gut ankommt (τὰ εὐδοκιμοῦντα)", und die Metapher des Vor-Augen-Führens enthält als solche einen Bezug auf die erzielte Wirkung. Im Gegensatz zu der Art von Wirkung, deren Beachtung in Kap. III 1 verurteilt wurde, handelt es sich jetzt aber um Aspekte der Wirkung, die (i.) der Vortrefflichkeit der sprachlichen Form und der eigentümlichen Funktion der Rede entsprechen und (ii.) kunstgemäß erzeugt werden können. Auch die wohlverstandene stilistische Gestaltung kann somit eine besondere Wirkung auf den Hörer ausüben, jedoch eine Art von Wirkung, die die kognitiven Fähigkeiten des Zuhörers betrifft, so dass bei der Behandlung der sprachlichen Form kein Zielkonflikt zu entstehen braucht.

(5.) *Bewirkt das Vor-Augen-Führen ‚innere Bilder'?* In einem gewissen Sinn ist es unproblematisch zu sagen, dass der Ausdruck des Vor-Augen-Führens dem entspricht, was wir als ‚anschaulich machen' bezeichnen. Sobald der Begriff des Anschaulichen allerdings, wie es gerne geschieht, mit Bildern - so genannte innere Bilder wahrgenommen von so genannten inneren Augen - assoziiert wird, impliziert dies eine Deutung des Aristotelischen Terminus, die alles andere als selbstverständlich ist; in der Forschungsliteratur wird jedoch oftmals unterstellt, eine solche Verbindung könne allein dem Ausdruck des Vor-Augen-Führens entnommen werden. Nach Cope (1867, 317) etwa besteht das Vor-Augen-Führen darin, dass die betreffenden Objekte „before the mind's eye" gestellt würden. Entweder wird damit nur die Metapher für das nicht näher spezifizierte Anschaulich-Machen variiert (die gegenüber der Aristotelischen Formulierung dann jedoch keinen zusätzlichen Erklärungswert hätte), oder der Effekt des Vor-Augen-Führens wird als eine Quasiwahrnehmung verstanden: ‚Wahrnehmung', weil darin etwas – Bilder vielleicht – angeschaut wird, ‚quasi', weil keine wirklichen Wahrnehmungsgegenstände bzw. Bilder vorhanden sind, sondern dazu eigens ‚imaginiert' werden müssen. Auch Ricœur (1975, 49) geht recht unumwunden zum Schlüsselbegriff des Bildes und der Abbildung über: „Aristote, il est vrai, n'emploie aucunement le mot *eikôn*, aus sens où depuis Charles Sanders Peirce nous parlons de l'aspect iconique de la métaphore. Mais l'idée que la métaphore dépeint l'abstrait sous les traits du concret es déjà là." Moran (1996, 396) unternimmt erst recht keinen Versuch, seine Rede von einer „mental imagery" oder einer „imaginative activity" zu rechtfertigen.

Um die möglichen Positionen nochmals klar gegeneinander abzustecken: Bisher konnte das Funktionieren der Metaphern nach Aristoteles ohne alle Bilder und Anschauungen auskommen (zur Kritik am ‚ikonischen' Metaphernverständnis vgl. schon I. Richards, The Philosophy of Rhetoric, New York 1965, 98): die Metapher, die verstanden wird, wenn der Metaphernrezipient die gemeinsame Gattung der metaphorisch bezeichneten Sache und der ursprünglichen Bedeutung des metaphorischen Ausdrucks erfasst, funktioniert rein begrifflich (Dies scheint angesichts des fast vollständigen Verschwindens der Bild- und Anschaulichkeitstheorien aus dem Spektrum der modernen, sprachphilosophisch reflektierten Metaphernforschung eindeutig ein Vorzug der Aristotelischen Theorie zu sein). Wo keine Bilder oder inneren Bilder sind, bedarf man auch keiner quasi-sinnlichen oder imaginativen Vermögen. Sollte nun etwa die Kategorie des Vor-Augen-Führens doch noch den Rekurs auf Bilder, Anschauungen und entsprechende Vermögen notwendig machen? – (i.) Die Selbstverständlichkeit, mit der einige Autoren einen solchen Zusammenhang annehmen, scheint sich vor allem auf den Ausdruck ‚vor Augen führen' zu gründen; dieser könnte jedoch ebenso gut selbst eine Metapher darstellen; die Verwendung optischer Metaphern für Vorgänge des Erkennens, Verstehens usw. ist üblich und impliziert an sich keine sinnenanaloge Erklärung des entsprechenden Vorgangs. (ii.) Die Erläuterung des fraglichen Ausdrucks wird im vorliegenden Kapitel vollständig durch den Begriff der Aktivität durchgeführt, und dieser macht keinen weiteren Bezug auf Bilder, Anschauungen oder innere Wahrnehmungen. (iii.) Das in Kap. III 1, 1404a9–12 erwähnte Vermögen der φαντασία, das oft als ‚Vorstellungskraft' o. ä. verstanden wird, böte sich dem

Anschauungstheoretiker als korrespondierendes Vermögen an, jedoch lässt sich klar zeigen, dass dieses Vermögen an der betreffenden Stelle mit einer ganz anderen Zuständigkeit ausgestattet ist (vgl. die Anm. zu 1408a11) und ansonsten keine Rolle für die *Rhetorik* spielt. (iv.) Die Anmerkungen (1.) und (2.) zum vorliegenden Abschnitt haben gezeigt, dass Aristoteles Anhaltspunkte für eine Interpretation des Vor-Augen-Stellen und der darin involvierten Aktivität bietet, die ohne Rückgriff auf Bilder und Imaginativvermögen auskommt. (v.) Es scheint, als würde Aristoteles mit der Bild- und Anschauungstheorie der vor Augen führenden Metapher ein korrespondierendes Seelenvermögen (irgendwie produktiv müsste es sein, zwischen Verstand und passiver Sinnlichkeit müsste es stehen, eine gewisse Aufbereitung des sinnlichen Stoffs sollte es leisten, und vor allem in ästhetisch-vorbegrifflichen Belangen käme es zum Zug) unterstellt, das sich nur durch einen unbemerkten Anachronismus in die Diskussion eingeschlichen haben kann.

b26–27 „dass der gute Mann ein Quadrat sei": Vgl. Platon, *Protagoras* 339b; Simonides, Fragment 37 (Page). Aristoteles benutzt diese Metapher selbst in *EN* I 11, 1100b21. Inwiefern enthält diese Metapher keine ‚Aktivität'? Es wird keine Bewegung, keine Tätigkeit, nichts Lebendiges, nichts von besonderer Aktualität ausgedrückt; vgl. dazu oben, Anm. (3.).

b28 „in der vollen Blüte seiner Jahre stehend": Zitat aus Isokrates, oratio 5, 10. Inwiefern ist dies ein Beispiel für ‚Aktivität'? Vgl. oben, Anm. (3.). Vgl. zur Verwendung von Isokrates'oratio 5 die Anm. zu 1419b29f.

b29 „du, wie ein losgelassenes Tier": Zitat aus Isokrates, oratio 5, 127. Vgl. die vorige Anm.

b29–30 „wie da also die Griechen auf ihren Füßen dahinschossen": Zitat aus Euripides, *Iphigenie auf Aulis* 80. Die Metapher enthält eine Bewegung und Tätigkeit, erfüllt somit die Anforderung an eine vor Augen führende Metapher.

1411b31–1412a9 Die Aktivität, die eine Metapher dann zum Ausdruck bringt, wenn man von ihr sagt, sie sei ‚vor Augen führend', wird illustriert an Homerischen Metaphern und Gleichnissen: In allen diesen Beispielen wird etwas Unbelebtes als belebt dargestellt, wodurch sich der erforderliche Eindruck von Aktivität einstellt.

b33–34 „erneut rollte dann der Stein ...": Zitat aus Homer, *Odyssee* XI 598.

b34–35 „sprang das Geschoss ab": Zitat aus Homer, *Ilias* XIII 587. 592.

b35 „begierig hineinzufliegen": Zitat aus Homer, *Ilias* IV 126.

b35–a1 „blieben in der Erde stecken ... „ Zitat aus Homer, *Ilias* XI 574; XV 317.

a1–2 „die Spitze aber fuhr ihm durch die Brust ..." Zitat aus Homer, *Ilias* XV 542.

a7–8 „Gewölbte, weißschäumende ...": Zitat aus Homer, *Ilias* XIII 799.

1412a9–1412a17 Metaphern müssen (wenn sie gut ankommen sollen) Übertragungen vom Eigentümlichen einerseits und vom nicht Offenkundigen andererseits

darstellen. Das erfordert vom Metaphernbildner die Fähigkeit, in weit auseinander liegenden Dingen das Ähnliche zu sehen, die auch den Philosophen auszeichnet.

(1.) „in den weit auseinander liegenden Dingen das Ähnliche zu erkennen": Diese Fähigkeit verbindet den erfolgreichen und geistreichen Metaphernbildner mit dem Philosophen. Dieser Zusammenhang wird auch an anderen Stellen bekräftigt: „wenn einer in der Lage ist, das Ähnliche zu sehen, was aufgrund der philosophischen Bildung leichter ist" (II 20, 1394a5 f.). Ebenso in *Poetik* 22, 1459a6–8, wo es vom Metaphernbilden heißt, es sei das Einzige, was man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung, „denn gute Metaphern zu bilden heißt, dass man das Ähnliche zu erkennen vermag". Im Gegensatz dazu sind die normalen Zuhörer der öffentlichen Rede „nicht in der Lage ..., über vieles hinweg zusammenzuschauen (συνορᾶν)" (I 2, 1357a3 f.). Dass zur Bildung guter Metaphern eine im Grunde philosophische Begabung erforderlich ist, bestätigt mit einem neuen Argument die Tendenz, die sich schon in den Eingangskapiteln I 1 und 2 abgezeichnet hatte, nämlich dass die Anforderungen an einen Vertreter der Rhetorik im wohlverstandenen Sinn am besten von einem Philosophen erfüllt werden können.

Warum aber zeichnet es gerade den Philosophen aus, das Ähnliche im weit auseinander Liegenden zu sehen? Während der Vertreter einer Einzelwissenschaft, wie Geometrie, Arithmetik, Astronomie usw. nur einen Zusammenhang zwischen Einzelsätzen und Prinzipien seiner Disziplin herzustellen braucht, muss der Philosoph disziplinübergreifend forschen; er hat keinen regional eingeschränkten Gegenstandsbereich. Die Begriffe, die seinen Untersuchungsgegenstand ausmachen, wie „Seiendes, Gutes, Eines usw.", sind gerade durch die Eigenschaft gekennzeichnet, gemeinsame Begriffe aller Disziplinen zugleich zu sein (Näheres dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 3, darin: „zu Alexander (i.)"), weswegen sie in der Scholastik auch den Namen ‚Transzendentalien' erhielten. Anders formuliert, stellt die Fähigkeit, das weit auseinander Gelegene ‚zusammenzuschauen', die Voraussetzung für die Bildung und den Umgang mit Allgemeinbegriffen dar; in der Philosophie aber wird der in jeder Wissenschaft gegebene Zug zum Allgemeinen fortgeführt: Sie stellt ein Wissen vom Allgemeinsten dar, das zu erkennen wegen der Entfernung von der aufs Einzelne gerichteten Sinneswahrnehmung am schwierigsten ist (vgl. *Met.* I 2, 982a21–25).

(2.) *Widersprüchliche Anforderungen?* Die Metaphern sollen aus dem Eigentümlichen bzw. aus dem Verwandten und Gleichartigen und nicht „von weither" genommen werden. Dagegen wird im vorliegenden Abschnitt die Fähigkeit des Philosophen, das Ähnliche im weit Auseinanderliegenden zu sehen, offenbar als wichtiger Beitrag für den Erfolg von Metaphern angesehen. Das erscheint widersprüchlich. Ist die geistreiche Metapher des philosophischen Metaphernbildners nur für den geistreicheren Zuhörer, die aus dem Eigentümlichen gebildete für den schlichteren Zuhörer gedacht? Vermutlich nicht; vielmehr scheinen die Begriffe „eigentümlich", „verwandt", „gleichartig", „von weither" einerseits und „weit auseinander liegend" andererseits verschiedenen Kategorien anzugehören; denn mit den Bemerkungen zur philosophischen Fähigkeit, das weit Auseinanderliegende zusammenzusehen, erläutert Aristoteles die Anforderung, dass die Metapher nicht offenkundig bzw. oberflächlich sein darf. Dies ist erfüllt, wenn der Me-

taphernbildner Bereiche aufeinander bezieht, die weit auseinander liegen und von denen man auf den ersten Blick nicht annehmen würde, dass sie etwas gemeinsam haben. Die Metapher ist dann gelungen, wenn trotz der Distanz zwischen Sach- und Bildbereich eine gut verständliche Gemeinsamkeit nachgewiesen wird. In diesem Sinn erweist sich in der gelungenen Metapher etwas (literal betrachtet) Fremdes als verwandt, gleichartig, zusammengehörig. Nicht gelungen ist die Metapher dagegen, wenn sich keine einleuchtende Gemeinsamkeit ergibt (egal, wie nah oder fern sich Sach- und Bildbereich sind); von einer solchen (schlechten) Metapher sagt man sie sei ‚weit hergeholt', nicht von einer, die erfolgreich mit unkonventionellen, entfernten Bildbereichen operiert. In diesem Sinn der nicht einleuchtenden, ‚weit hergeholten' Metapher, verlangt das erste Kriterium, dass Metaphern vom „Eigentümlichen", „Verwandten" usw. genommen werden müssen.

(3.) *Gemeinsamkeit von Metapher und Enthymem:* Die Bestimmung der gelungenen, geistreichen Metapher orientiert sich auffallend an den Ausführungen zum Enthymem. Wie das Enthymem einerseits nicht von weither genommen sein darf (vgl. I 2, 1357a3 f., II 22, 1395b22–25), so muss auch die Metapher aus dem „Verwandten", „Gleichartigen" usw. genommen werden, und wie das Enthymem andererseits nicht das Selbstverständliche deduzieren darf (III, 1418a9) und auch nicht alles aufgreifen darf (II 22, 1395b24–26), so darf die Metapher nicht aus Offenkundigem gebildet und oberflächlich sein. Dem entspricht, was das Verständnis durch den Zuhörer angeht, dass die Metapher weder zu schwierig noch zu anspruchslos sein darf; das ist eine Anforderung, die so ausdrücklich auch für das Enthymem formuliert wurde: „Deswegen kommen von den Enthymemen weder die oberflächlichen gut an – denn ‚oberflächlich' nennen wir die für jeden offenkundigen und die, die keinerlei Suche erforderlich machen – noch die, die, wenn sie ausgesprochen sind, unverständlich bleiben ..." (III 10, 1410b21–24)

a10 „wie früher gesagt": Gemeint ist offenbar III 10, 1410b32 f.: „und wenn diese (die Metapher; d. Verf.) weder sonderbar ist, denn dann ist es schwierig, den Zusammenhang zu sehen, noch oberflächlich ...". Vgl. zum Kriterium „aus dem Eigentümlichen" III 2, 1405a35 f.: „Ferner darf man nicht von weither, sondern muss aus dem Verwandten und Gleichartigen die Übertragungen vornehmen." Der Begriff „vom Eigentümlichen" ist demnach zu erläutern durch „aus dem Verwandten und Gleichartigen".

a11 „nicht Offenkundigen": Vgl. III 10, 1410b32 f.: „(nicht) oberflächlich".

a12. a14. a15. a17 „dasselbe": Vgl. dazu die Anm. zu 1410b19.

a12–14 „so sagt Archytas ...": Archytas, Fragment 87 A 12 (Diels/Kranz). Archytas ist ein pythagoreischer Philosoph und Mathematiker, der im frühen vierten Jahrhunder wirkte.

a14 „Anker und Kesselhaken (ἄγκυραν καὶ κρεμάθραν)": Das Verständnis des zweiten Begriffs, „κρεμάθρα", bereitet Schwierigkeiten. In Aristophanes' *Die Wolken* 218 wird mit diesem Ausdruck ein von oben herabhängender Korb bezeichnet, in dem Sokrates sitzt; jedoch ginge mit dieser Bedeutung die Aufwärts-/Abwärts-Pointe, die in a15 f. ausdrücklich genannt wird, nicht auf. Um diese zu

erfüllen, müsste es sich, weil der Anker das Schiff nach unten hin und mit einem vom Haken nach oben wegführenden Seil befestigt, entweder um einen von oben her befestigenden Haken oder einen Haken mit nach unten wegführendem Seil handeln. Der Haken, der einen Kessel über dem Feuer befestigt, erfüllt entweder eines oder beide dieser Kriterien. LSJ führt für die vorliegende Stelle an: „rope hung from a hook", dagegen Wartelle (1982, 224): „corbeille suspendue (?), croc".

a16–17 „dass die Städte angeglichen werden (ἀνωμαλίσθαι) ...": Anspielung auf Isokrates, oratio 5, 40. Vgl. die Anm. zu 1419b29f. In *Politik* II 7, 1266b3 und II 12, 1274b9 verwendet Aristoteles den Ausdruck für die Angleichung der privaten Besitzverhältnisse in der Verfassung des Phaleas. Eine Metapher liegt für Aristoteles offenbar vor, weil der Ausdruck von einer den Privatbesitz, vor allem den Besitz an Grund, betreffenden Maßnahme bei Privatleuten auf eine Angleichung der Machtverhältnisse in den Städten (innerhalb der öffentlichen Ämter einer einzigen Stadt oder in der Beziehung zwischen verschiedenen Städten?) übertragen wird.

1412a17–1412a28 Der Abschnitt führt ein Merkmal ein, das für viele Fälle den Eindruck des Geistreichseins erklären kann: das Geistreiche muss sich anders verhalten, als man es erwartet, so dass man, wenn die geistreiche Formulierung verstanden wird, durch die Differenz zum Erwarteten etwas hinzugelernt hat (was – wie alles (leichte) Verstehen – angenehm ist); in diesem Sinn enthält das Geistreiche eine Art von Täuschung, die sich in einer Überraschung auflöst. Dieses Täuschungs- und Überraschungsmoment tritt bei geistreichen Metaphern, aber offenbar auch bei weiteren Stilmitteln, wie den „geistreichen Sinnsprüchen (ἀποφθέγματα)", den gut gebildeten Rätseln, überhaupt bei dem, was unter Theodoros' Kategorie „Neues sagen" fallen würde, sowie bei den komischen Nachbildungen (τὰ παραπεποιημένα) und den (im nächsten Abschnitt behandelten) Scherzen durch Abwandlung von Buchstaben auf. Diese besondere Täuschung kann, wie bei denn Sinnsprüchen, darin bestehen, dass man das, was man wirklich meint, gerade nicht ausdrücklich ausspricht.

a23 „dass ihnen die Zikaden ...": Stesichoros, Fragment 104b (Page); das Beispiel hatte Aristoteles bereits in II 21, 1395a1–2 angeführt; vgl. die Anm. dazu.

a24 „die gut gebildeten Rätsel": Vgl. II 21, 1394b34; III 2, 1405b1–5.

a25 „was Theodoros als ‚Neues sagen' bezeichnet": Theodoros B XII 12 (Radermacher). Vgl. zu Theodoros auch die Anm. zu 1400b15f.

1412a28–1412b3 Auch bei Scherzen (σκώμματα), die auf der Veränderung von einzelnen Buchstaben beruhen, unterscheidet sich das, was man ausdrücklich sagt, von dem, was man wirklich meint. Insofern müsste auch für diese Art von Scherzen gelten, dass sie auf der oben (vgl. die Anm. zu 1412a17–28) beschriebenen Art von Täuschung beruhen und durch diese geistreich erscheinen können.

Die von Aristoteles nachfolgend angeführten Beispiele sind allerdings recht heterogen (und außerdem nicht ganz einfach zu verstehen), so dass die nähere Bestimmung der hier erwähnten Scherze nicht leicht fällt. Im ersten Beispiel (a30f.) wird das erwartete Wort durch ein ähnlich klingendes ersetzt (πέδιλα – χίμεθλα),

insofern werden tatsächlich Buchstaben ausgetauscht. Beim zweiten und dritten Beispiel sind verschiedene Deutungen möglich: jeweils eine Erklärung kommt ganz ohne Lautveränderung aus – abgesehen von einer veränderten Betonung und dem Zusammenbinden zweier eigenständiger Wörter im einen Fall –, nach einer weiteren Erklärung können beide Fälle durch die Lautverschiebung von ‚ei' zu ‚ä' erklärt werden; vgl. unten, die Anm. zu a30f., a34 und b2.

a30–31 „Er marschierte und unter den Füßen hatte er – Beulen (χίμεθλα)": Adespota Parod. V (Brandt); Es handelt sich um eine Umformung des Homerischen Versendes „δώσω δ' ὑπὸ ποσσὶ πέδιλα" (Homer, *Odyssee* XXI 341).

a31–32 „Dies aber muss gleich, wenn es ausgesprochen wird, klar werden": Das ist eine Bedingung die auch an Enthymeme gestellt wird, die bei den Hörern gut ankommen sollen: „... sondern die (Enthymeme kommen gut an), von denen sich ein Verstehen entweder gleich, wenn sie ausgesprochen werden, einstellt, ... oder die, bei denen der Gedanke nur wenig später folgt." (III 10, 1410b24f.)

a34 „θράττει [σε]": = „Θρᾷττ' εἶ (du bist eine Thrakerin)"; vgl. Cope/Sandys (III 133): „we must first remove from the text the first σε after θράττει which has been introduced from the second (where it is required) and spoils the pun". Weitere Erklärungen („Θρᾷττ' ᾗσε", „Θρᾷττης εἶ") sind im kritischen Apparat bei Kassel nachgewiesen. Inwiefern kann man einen Mann als ‚Thrakerin' ansprechen? Nach Cope/Sandys wird ‚Thrakerin' hier als ‚Thrakische Magd' verstanden, so dass man dem Angesprochenen damit seine untergeordnete Stellung vor Augen führt. Oft kopiert ist die wohl auf Schrader (1674), zurückgehende Erklärung: „Θράττη σε" mit zu ergänzendem „hat geboren", also „Eine Thrakerin (hat) dich (geboren)", weil er Sohn einer thrakischen Mutter sei. Für weitere Vorschläge vgl. Cooper (1920).

b2 „du willst ihn vernichten (βούλει αὐτὸν πέρσαι)": Das Beispiel ist noch nicht befriedigend erklärt worden. Die meisten Kommentatoren nehmen eine Anspielung des Wortes ‚πέρσαι' auf die Perser an; schon Anonymos (CAG 213, 9f.) meint: „Es bezeichnet nämlich anscheinend nicht das Vernichtetwerden, sondern ist ein gegen einen Perser gerichteter Vorwurf". Insbesondere wird ein Verb ‚πέρσειν' mit derselben Bedeutung wie ‚μηδίζειν (es mit den Persern halten)' vermutet, so dass das hier gebrauchte Verb zugleich auf eine Beziehung mit den Persern anspielen würde. Stahr übersetzt daher „du willst ihn verpersern", und Gohlke (1959, 214) interpretiert „Du willst ihn vernichten (zum Perser machen)". Cope/Sandys sind mit dieser, bis auf die Renaissance zurückgehende Deutung der Stelle nicht zufrieden und bringen die Möglichkeit ins Spiel, dass es hier um den durch veränderte Aussprache ermöglichten Wechsel von „βούλει (du willst)" zu „βουλή (Rat)" geht (III 133f.).

1412b3–1412b20 Dieser Abschnitt beschreibt den geistreichen Gebrauch mehrdeutiger (homonymer, äquivoker) Ausdrücke, wie zum Beispiel von „ἀρχή" im Sinne von „Herrschaft" einerseits und „Anfang" andererseits. Dies fügt sich in die Ausführungen der letzten beiden Abschnitte, denn auch hier besteht ein Täuschungs-/Überraschungsmoment dadurch, dass man zunächst meint, es würden

Tautologien (‚die ἀρχή ist die ἀρχή') oder Kontradiktionen (‚die ἀρχή ist nicht die ἀρχή') gebraucht. Das wäre jedoch keineswegs geistreich; der Lernprozess stellt sich erst ein, wenn man bemerkt, dass derselbe Ausdruck bei solchen Formulierungen in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird.

b5–6 „wie Isokrates sagt": Vgl. Isokrates, oratio 5, 61 sowie oratio 8, 101. Vgl. die Anm. zu 1419b29–30.

b13–14 „Du solltest nicht mehr als ein Fremder fremd sein": Adespota Com. 209 (Kock). Der beschriebene Effekt kommt durch die Mehrdeutigkeit ‚Fremder (ξένος)' – ‚fremd (ξένος)' zustande.

b14 „nicht mehr als [du musst (σε δεῖ)] ein Fremder ...: [σε δεῖ)]": Überliefert nach ω. Von Vahlen (1911, 104) als fremder Zusatz erwiesen.

b16–17 „der gelobte Ausspruch des Anaxandrides": Anaxandrides, Fragment 64 (Kock). Die folgenden, nur leicht variierten Beispiele beruhen auf einer Ambiguität der Formulierung ‚des Todes würdig sein': 1. ‚jemand hat es verdient zu sterben', 2. ‚es ist angebracht, angemessen, gut für jemanden zu sterben'. Zu Anaxandrides vgl. auch die Anm. zu 1411a18.

1412b20–1412b32 (1.) Die Wirkung von geistreichen Formulierungen beim Publikum kann dadurch gesteigert werden, dass dasselbe in eine antithetische Form gebracht oder in weniger Worten ausgedrückt wird; denn das eine bewirkt ein einfacheres, das andere ein schnelleres Lernen. (2.) Eine Voraussetzung für das Geistreiche besteht darin, dass es wahr und nicht oberflächlich ist. Mehrdeutige Ausdrücke und Sätze, die eine Opposition ausdrücken, bewirken für sich genommen noch nicht das Geistreiche; dies stellt sich erst ein, wenn beides zu zugespitzten antithetischen Formulierungen kombiniert wird. (3.) Überhaupt kann man den Eindruck des Geistreichen durch Kombination verschiedener Faktoren steigern; solche Faktoren sind: (i.) der Gebrauch von Metaphern, und zwar (ii.) der Gebrauch bestimmter gelungener Metaphern, (iii.) die antithetische Formulierung, (iv.) die Verwendung gleichlanger Glieder, (v.) die Darstellung von Aktivität.

Der Gedankengang des Abschnitts ist nicht ganz leicht nachzuvollziehen. Die Behauptung des Schlussteils (3.) ist leicht verständlich. Teil (1.) ist im Kern klar, wenngleich die Bemerkung, dass die Art der sprachlichen Form „von diesen" dieselbe sei, Fragen aufwirft. Wahrscheinlich bezieht sie sich zurück auf die verschiedenen Varianten des Bonmots „würdig zu sterben, ohne des Todes würdig zu sein". Ihre gemeinsame Art der sprachlichen Form bestünde dann darin, dass sie alle auf dieselbe Weise mit derselben Mehrdeutigkeit spielen. Wenn das so ist, wäre zwar der Bezug des ersten Satzes geklärt, aber es ergibt sich ein Folgeproblem: Alle diese Beispiele sind schon antithetisch strukturiert; warum spricht Aristoteles dann so, als würde er die Entgegensetzung als zusätzliches Moment einführen? Die Lösung wäre, das „je mehr" nicht nur auf „weniger Worte", sondern auch auf „entgegengesetzt gesagt" bzw. auf die Konjunktion von beidem zu beziehen: das ist nämlich – auch wenn es einem widerstrebt, den Begriff des „Entgegengesetzten" zu steigern – die Pointe: die Entgegensetzung wird als solche um so deutlicher, in je weniger Worten sie vorgebracht wird: „nebeneinander gestellt, werden

die Gegensätze besser erkannt“ (III 17, 1418b4); darin besteht der Beitrag der Gegensätze zum leichteren Lernen.

Richtig undurchsichtig wird der Gedankengang erst zu Beginn von Teil (2.), was wesentlich an den Verständnisschwierigkeiten mit der Gelenkstelle „Es muss aber immer ... richtig sagt“ (b24f.; vgl. unten, die Anm. dazu) liegt. Diese mündet jedenfalls in die Bemerkung: „... vorausgesetzt, das Gesagte ist wahr und nicht oberflächlich. Denn (diese Eigenschaften) können getrennt auftreten ...“. Welche Eigenschaften? *1. Möglichkeit:* In wenigen Worten und entgegengesetzt formuliert zu sein. Dann würden die drei folgenden Beispielsätze auf die – plausible – Auffassung hinauslaufen, dass die Kombination von Kürze und Antithese zu geistreichen Formulierungen führt, obwohl beides für sich genommen nicht so ist. Aber kann das der Bezug sein? Und welcher Satz ist eine Beispiel für Kürze und welcher für Entgegensetzung? Das ist nicht zu entscheiden. *2. Möglichkeit:* Die Eigenschaften „wahr“ und „oberflächlich“ bzw. „nicht oberflächlich“; weil das die Stichwörter des letzten Satzes waren, wäre der Bezug unproblematisch. Angenommen aber der Satz „man soll sterben, ...“ wäre der wahre, und der Satz „Der würdige Mann soll ...“ wäre wegen der doppelten Verwendung desselben Ausdrucks der oberflächliche, dann wäre ja schon der erste Beispielsatz „man soll sterben, ...“ die Kombination aus ‚wahr‘ und ‚nicht oberflächlich‘; das kann nicht sein. *Verbleibende Möglichkeit:* Die doppelte Verwendung eines Ausdrucks kann ohne Antithese auftreten (und hat so nichts Geistreiches), und ein latent antithetischer Satz (man soll sterben – man soll keinen Fehler begehen) kann in einer Form auftreten, in welcher der antithetische Charakter nicht besteht oder nicht zur Geltung kommt (und hat so auch nichts Geistreiches), aber kombiniert sind sie geistreich, weil erst durch die zweifache Verwendung desselben Ausdrucks der antithetische Charakter deutlich wird.

b21 „aber je mehr es ⟨in⟩ weniger Worten und entgegengesetzt gesagt wird ...“: Auf dieselbe Kombination von Kürze und antithetischer Anordnung wurde schon in Kapitel II 23, 1400b26–28 aufmerksam gemacht: „... weil das widerlegende Enthymem eine Zusammenführung von Entgegengesetztem in einer kurzen Formulierung darstellt, nebeneinander gestellt aber sind (die entgegengesetzten Dinge) dem Hörer in höherem Maße deutlich“.

b24–25 „Es muss aber immer hinzukommen, entweder zu wem man spricht oder dass man es richtig sagt“: Unklar. Ein Versuch: Bei der Zuspitzung der antithetischen Formulierungen darf man nicht außer Acht lassen, zu wem man spricht (nicht jedes Publikum verträgt denselben Grad an Zuspitzung), zugleich darf bei dieser Zuspitzung (Möglichkeit A) kein Verstoß gegen das korrekte Griechisch, oder (Möglichkeit B) keine falsche Behauptung entstehen. Gegen Möglichkeit B scheint zu sprechen „... vorausgesetzt das Gesagte ist wahr“; einen Ausweg zeigt folgende Paraphrase: Es darf durch die veränderte Formulierung keine falsche Aussage entstehen, vorausgesetzt, die dabei intendierte Behauptung ist wahr.

b27–28 „Der würdige Mann ...“: Adespota Com. 206 (Kock).

b31 „und zwar Metaphern von einer bestimmten Beschaffenheit“: Da die Aktivität noch eigens erwähnt wird, kann es sich nicht um die vor Augen führenden Me-

taphern handeln; daher vielleicht die geistreich formulierten, oder die, die weder oberflächlich noch von zu weit her geholt und für den Zuhörer weder zu schwierig noch zu selbstverständlich sind.

b32 „wenn sie eine Aktivität beinhalten (... ἔχοι ἐνέργειαν)": Vgl. dazu Anm. (3.) zu 1411b24–31. Durch Aktivität beschreibt Aristoteles sonst das Vor-Augen-Führen, dieses wiederum tritt fast ausschließlich zusammen mit der Metapher auf. Warum wird Aktivität dann hier unabhängig von der Metapher angeführt? Handelt es sich um einen weiteren Beleg dafür, dass Vor-Augen-Führen und der Ausdruck von Aktivität nicht immer an die Metapher gebunden sind (vgl. Anm. (1.) zu 1411b24–31)? Oder handelt es sich um eine zusätzliche Qualität der zuerst erwähnten Metapher?

1412b32–1413a14 Der Abschnitt geht nochmals auf die Gleichnisse ein, und hebt dabei hervor, dass Gleichnisse, die gut ankommen, der aufgrund einer Analogie formulierten Metapher entsprechen.

(1.) Der systematische Ort für die erneute Behandlung der Gleichnisse ergibt sich aus der Rekonstruktion des bisherigen Gedankengangs: Ausgangspunkt des Kapitels war der Versuch, die Besonderheit der vor Augen führenden Metaphern zu beschreiben. – Das Vor-Augen-Führen trägt zur geistreichen Wirkung von Formulierungen bei. – Eine verallgemeinernde Beschreibung des Geistreichen zeigt, dass darin ein gewisses Täuschungs-/Überraschungsmoment eine wichtige Rolle spielt. – Dieses findet sich an verschiedenartigen Formulierungen; oft hat es damit zu tun, dass man das nicht ausdrücklich sagt, was man meint. – Diese Beschreibung trifft u.a. auf bestimmte Sinnsprüche, auf sprachliche Scherze, auf einen bestimmten Gebrauch von mehrdeutigen Ausdrücken, auf bestimmte Sprichwörter und Übertreibungen (siehe unten, Abschnitt 1413a14–18 und Abschnitt 1413a18–b2) zu, und eben auch auf bestimmte Metaphern und Gleichnisse. Auf *welche* Metaphern und Gleichnisse? Auf solche, die gut gelungen sind; das sind sie, wenn sie weder unverständlich noch oberflächlich sind. Das zeigt sich daran, dass sie gut ankommen. Daher: „die Gleichnisse, ... die gut ankommen" (1412a32f.).

(2.) *Analogie als Konstruktions- oder Formulierungsprinzip?* Die übliche Art, von der analog gebildeten Metapher zu sprechen (ἡ κατ' ἀναλογίαν), lässt offen, ob damit ‚nach der Analogie *gebildete*' oder ‚nach der Analogie *formulierte*' Metaphern gemeint sind. Diese Mehrdeutigkeit bemäntelt den Unterschied zwischen der Analogie als einem Konstruktions- und einem Formulierungsprinzip. Der vorliegende Abschnitt scheint nun deutlich zu machen, dass für Aristoteles die Analogie nicht nur die (möglicherweise latente) Struktur der Metapher bestimmt, sondern sich auch in der Formulierung niederschlagen muss: Die analoge Metapher beruhe immer auf zwei Begriffen und sei in diesem Sinn nicht einfach:

Beispiel für die nicht-einfache Formulierung:	*Beispiel für die einfache Formulierung:*
„der Schild ist die Trinkschale des Ares"	„der Schild (ist) eine Trinkschale"
„der Bogen eine Leier ohne Saiten"	„der Bogen (ist) eine Leier"

Nach dieser Bestimmung scheint klar, dass die einfach formulierten Fälle nicht als Beispiele einer analogen Metapher gelten können, obwohl sie auf derselben Beziehung beruhen und das volle Verständnis dieser Metaphern darauf beruht, dass ein Zusammenhang entdeckt wird, wie er in der als Analogie formulierten Metapher ausdrücklich eingeführt wird. Demnach wäre die Analogie für die Metapher ein Prinzip der Formulierung, nicht der Konstruktion, weil dieselbe Konstruktion nicht immer eine analoge Metapher bedingt (*aber* vgl. die Anm. (2.) zu 1410b36–1411b21). Wenn die einfach formulierten Beispiele jedoch keine analogen Metaphern darstellen, was sind sie dann? Möglicherweise eine Übertragung von der Art auf die Art, wobei der Gattungsbegriff im Fall der Trinkschale etwa „Attribut eines Gottes" sein könnte. Ob das eine mögliche Interpretation ist, hängt wiederum davon ab, ob ein engerer oder weiterer Begriff von „Gattung" zugrunde liegt (die maßgebliche *Poetik*-Stelle scheint einen engeren Begriff anzunehmen). Vgl. zur Problematik der Abgrenzung zwischen den verschiedenen Metaphernarten die Anm. zu 1406b14f.

b33–34 „wie schon oben gesagt": Vgl. vor allem III 4, 1407a10–14, insofern der Hinweis im Besonderen den Gleichnissen und Metaphern zu gelten scheint, die gut ankommen und nach der Analogie gebaut sind. Insofern damit nur auf die allgemeinere Behauptung, dass Gleichnisse Metaphern sind, angespielt wird, vgl. außerdem III 4, 1406b20–22, III 10 1410b17f.

b35–a1 „der Schild ist eine Trinkschale ...": Timotheos, Fragment 21 (Page). Vgl. auch III 4, 1407a16f. mit Anm.

a1 „ein Bogen eine Leier ohne Saiten": Adespota Lyr. 33 (Page); Theognis tragikos 28 F 1 (Snell); vgl. dazu außerdem Anm. (2.) (iv.) zu 1410b36–1411b21.

a3 „den Flötenspieler mit einem Affen": Dazu Anonymos, CAG 216, 25f.: „Wie der Affe, weil er klein ist, vom Boden aus zu musizieren scheint, so gleicht auch jener Flötenspieler einem, der vom Boden aus musiziert". Petrus Victorius hält die gebückte Körperhaltung der sitzenden Flötenspieler für den Vergleichspunkt („contracto corpore, manibusque ad os appositis"); so formuliert, könnte sich das „beides nämlich zieht sich zusammen", das hinter dem zweiten Vergleich steht, auch auf den Flötenspieler-Affen-Vergleich beziehen.

a3–4 „den Kurzsichtigen mit einer zischenden Lampe (λύχνῳ ψακαζομένῳ)": Schon Anonymos liegen sowohl Abschriften vor, die „λύχνῳ" (so auch **A**), als auch solche, die „λύκῳ" (so auch **F**) enthalten (CAG 216f.). Die kritischen Editionen haben sich der **A**-Version angeschlossen. Umstritten ist, was hier „ψακαζομένῳ" bedeutet. Nach LSJ geht es um eine „spluttering (i.e. dying) lamp"; das Verb beschreibt demnach in jedem Fall das Verhalten der erschlöschenden Flamme. Nach anderen (vgl. Stahr und Kopisten) geht es um eine „tropfende Lampe" (das Verb kommt von ψακάς (Tropfen)). Nach Cope/Sandys ist es die Lampe, auf die Wasser tropft oder die besprengt wird (III 138). In jedem Fall bedarf der Vergleich der Vorstellung einer flackernden, erlöschenden Flamme; dann kann man sagen, dass sich die Flamme ebenso zusammenzieht wie die Augenlider des Kurzsichtigen, der etwas scharf zu sehen versucht.

a4 „[εἰς] μύωπα“: „εἰς“ ist in **ω** enthalten und wird auch von Anonymos zitiert; damit würde aber die grammatische Konstruktion gegenüber dem ersten Vergleich gewechselt werden, was nach dem Dativ „λύχνῳ“ nicht mehr möglich ist; schon von Riccobonus (1556) getilgt.

a6–7 „zu sagen, dass Nikeratos ein von Pratys gebissener Philoktetes ist“: So formuliert handelt es sich nach den Aristotelischen Bestimmungen natürlich gerade um keinen Vergleich, sondern um eine Metapher.

a6–9 „ein Vergleich, den Thrasymachos anstellte“: Thrasymachos 85 A 5 (Diels/Kranz). Zu Thrasymachos vgl. auch die Anm. zu 1404a14f.

a11–12 „wie Efeu verrenkt ...“: Adespota Com. 208 (Kock).

a12–13 „wie Philammon“: Adespota Com. 207 (Kock).

a14 „wie oftmals gesagt“: Vgl. oben, die Anm. zu 1412b32f.

1413a14–1413a18 Auch einige Sprichwörter sind in bestimmter Weise Metaphern und passen daher zur Aufzählung von Stilmitteln, die dadurch, dass sie nicht wörtlich das sagen, was sie meinen, einen geistreichen Eindruck hinterlassen.

(1.) *Warum stellen Sprichwörter Metaphern ‚von der Art auf die Art‘ dar?* Für das vorgelegte Beispiel lässt sich das wie folgt erklären. Wenn man auf jemanden das Sprichwort „wie der Karpathier den Hasen“ anwendet, dann stellt das Verhalten dieser Person und das Verhalten des sprichwörtlichen Karpathiers (siehe unten, die Anm. zu a16f.) Arten der Gattung ‚etwas wählen, weil man es für ein Gut hält, und später Schaden daraus erleiden‘ dar.

(2.) *Wie passen die Sprichwörter in dieses Kapitel?* Vgl. die Anm. (1.) zu 1412b32–1413a14. Inwiefern sind sie Metaphern? Wer das angeführte Sprichwort verwendet, tut dies nicht, um von jemandem im literalen Sinn zu behaupten, er sei ein Karpathier.

a16–17 „wie der Karpathier den Hasen“: Sprichwort, das offenbar mit der Geschichte in Verbindung steht, dass ein Einwohner von Karpathos Hasen auf der Insel ansiedelte (in der Hoffnung auf zusätzliche Fleischvorräte?) mit dem Ergebnis, dass diese sich schnell ausbreiteten und die Vegetation (und somit gerade die Nahrungsressourcen, die man zu vermehren hoffte) zerstörten.

1413a18–1413b2 Auch bestimmte Übertreibungen sind Metaphern. Auch sie sagen nicht wörtlich, was sie meinen, und hinterlassen durch die so bewirkte Überraschung den Eindruck, geistreich zu sein.

(1.) *Wie passen die Sprichwörter in dieses Kapitel?* Und warum werden nur die genannt, „die gut ankommen“? Vgl. die Anm. (1.) zu 1412b32–1413a14.

(2.) *Inwiefern sind Übertreibungen Metaphern?* Offenbar, weil sie literal verstanden einfach falsch wären. Warum das? Weil Menschen keine Maulbeerkörbe oder weil sie nicht so rot sein können? Letzteres; denn die Menschen werden nicht mit Maulbeerkörben gleichsetzt, sondern ihre Farbe mit der der Maulbeerkörbe: „... denn das blutunterlaufene Auge ist etwas Rötliches, (der Maulbeerkorb) aber ist es in sehr viel höherem Maße“ (1413a21f.). Man meint nicht im wörtlichen Sinn, dass das Rot des ‚blauen Auges‘ dem des Maulbeerkorbs so sehr gleicht, dass

der betreffende Mensch mit dem Korb verwechselt werden könnte. Es liegt daher eine ‚Übertragung' vor.

(3.) Übertreibungen der Form „wie dieses und jenes": Dass Aristoteles die Formulierung „wie dieses und jenes" eigens hervorhebt, kommt etwas überraschend. Die Umformung der beiden Beispiele „Wie Philammon ..." und „Wie Efeu ..." in die Form ‚man hätte dafür halten können', in der auch das erste Beispiel für eine Übertreibung vorgebracht wurde, soll offenbar demonstrieren, dass nur ein Unterschied in der sprachlichen Form vorliegt. Beide Beispiele sind aber bereits als Gleichnis angeführt worden. Somit läuft die Hervorhebung dieser Klasse von Formulierungen auf die Behauptung hinaus, dass einige Gleichnisse (und Vergleiche?) ihrer ‚Tiefenstruktur' nach Übertreibungen darstellen. Das wiederum bedeutet, dass Aristoteles in dem eher unverbindlichen Vergleichswort „(ist) wie" doch eine überprüfbare Behauptung im Sinn von „hat (genau) dieselbe Eigenschaft wie" ausgesprochen sieht, was sich etwa beim Vergleich zwischen der Gewundenheit von Schenkeln und Efeu als im literalen Sinn unzutreffend erweist.

a25.a28 „du hättest": Zur Verwendung der 2. Person vgl. die Anm. zu 1396a6f.; die vorliegende Verwendung dieser Form ist insofern ungewöhnlich, als hier keine direkte Anleitung formuliert werden soll.

a28–29 „⟨Die⟩ Übertreibungen sind aber nach Art der jungen Menschen": Das entspricht der Darstellung der jungen Menschen in II 12, wenngleich es einen wörtlichen Hinweis auf die Übertreibung nicht gibt. Vgl. aber immerhin die Bemerkung, dass die jungen Menschen alles „zu sehr" tun (II 12, 1389b3f.).

a30–34 „[[Deswegen sagt man ... mit Athene]]": Dabei handelt es sich wie Spengel (416) schlüssig begründet, bis zu „die Attischen Redner" um einen späteren Einschub durch Aristoteles: „Facile quis verba διὸ ὀργιζόμενοι ... ῥήτορες postea inculcata esse coniiciat; sic enim postrema διὸ πρεσβυτέρῳ λέγειν ἀπρεπές apte cohaerent, nunc alia sententia eiusdem initii male interrupta."

a31–34 „Auch wenn ... mit Athene": Zitat aus Homer, *Ilias* IX 385 und 388–390.

a35 „[Am meisten ... die Attischen Redner]": Dieser Nachsatz, der von Spengel (siehe oben) noch zum Aristotelischen Einschub gezählt wird, weil er zusammen mit dem Homerzitat den Anschluss an die Bemerkung über den Älteren unterbricht, wird von Stahr als eher fremder Zusatz eingestuft (279, Fußn. 2). Die Bemerkung ist in der Tat recht unmotiviert; aber immerhin findet sich ein ähnlich distanzierender Hinweis auf die Athener Redner auch noch in III 17, 1418a29f. Ob dies, wie manche Kommentatoren annehmen, ein Indiz dafür ist, dass sich Aristoteles beim Verfassen dieser Zeilen selbst nicht in Athen befand, ist eher fraglich.

Nachbemerkung zu Kap. III 10–11: Synopsis zur Metapher

Die brauchbare Literatur zu Aristoteles' Metapherntheorie unter den rezenteren Autoren ist erstaunlich gering; vermutlich hat das damit zu tun, dass Aristoteles' Theorie üblicherweise im Zusammenhang mit der römischen *verbum proprium*-Lehre gesehen wird, die aus dem Blickwinkel der neueren Metaphernforschung wenig Anziehungskraft besitzt. Die Aristotelische Metapherntheorie aus diesem Schatten befreit zu haben, ist das Verdienst von Paul Ricœur (1975, 13–61); ein weiterer wichtiger Beitrag ist der von Laks (1994); Bremer (1980) hat die kognitiven Leistungen der Metapher bei Aristoteles herausgearbeitet; Lloyd (1987, Kap. 4) gibt einen guten Überblick zum Verhältnis von Metapher und Wissenschaften bei Aristoteles; in dessen Spuren wandelt Marcos (1997); Miculic (1999) versucht in einer ambitionierten Arbeit, Ricœurs Interpretation aufzugreifen und zugleich über sie hinauszukommen, jedoch können die starken Systematisierungsansprüche dieses Projekts exegetisch nicht überzeugen. Ansonsten: Jordan (1974), Lallot (1988), Levin (1982), Moran (1996), Most (1987), Murchland (1993), Petit (1988), Stanford (1936, 4 ff.) und passim, Tamba-Mecz (1979) sowie einschlägige Bemerkungen in den *Poetik*-Kommentaren.

1. Definition der Metapher

Für die Behandlung der Metapher wird zweimal auf die *Poetik* verwiesen: 1404b7 f. und 1405a5 f.; die Grundzüge einer Behandlung der Metapher werden daher in der *Rhetorik* als bekannt vorausgesetzt; vorausgesetzt wird auch die Definition der Metapher, die nach *Poetik* 21, 1457b6–9 lautet:

> „Eine Metapher ist die Übertragung (ἐπιφορά) eines fremden (ἀλλότριον) Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder gemäß der Analogie."

Diese Definition muss im Rahmen des Klassifikationssystems gesehen werden, das Nomen (vgl. die Anm. zu 1404b26–27) in übliche, fremdartige, metaphorische usw. Ausdrücke einteilt (vgl. die Anm. (1.) zu 1404b5–10). Die Metapher gehört wie die fremdartigen, die neugebildeten usw. Nomen zu den nicht-üblichen Ausdrücken. Im Unterschied zu anderen nicht-üblichen Ausdrücken bezeichnet der metaphorische Ausdruck sonst einen anderen Gegenstand, und durch die Anwendung der üblichen Bedeutung des Ausdrucks auf den metaphorisch bezeichneten Gegenstand kommt die spezifische Wirkung der Metapher zustande. Dieser Sachverhalt, nämlich die Anwendung eines Ausdrucks, der sonst etwas anderes bezeichnet, wird in der Formulierung ‚Übertragung eines fremden Ausdrucks' beschrieben. Der Ausdruck ‚ἐπιφορά' als solcher dagegen meint keine spezifisch metaphorische Operation (vgl. etwa *Met.* V 16, 1021b26–30), und der Ausdruck ‚ἀλλότριον' meint nicht ‚uneigentlich' im Gegensatz zu ‚eigentlich', wenn ‚eigentlich' nicht gleichbedeutend ist mit ‚üblich' (vgl. dazu die Anm. zu 1404b31–

32.b35). Eine Semantik, die die Metaphern mit Hilfe der Kategorien ‚üblich' und ‚unüblich' definiert, gerät in Schwierigkeiten mit üblichen Metaphern; ob Aristoteles eine Lösung dafür hat, ist nicht klar (vgl. die Anm. zu 1404b31– 32.b35). Weitere Überlegungen zu den Ausdrücken ‚ἐπιφορά' und ‚ἀλλότριον' finden sich bei Ricœur (1975, 23–25 und 25–30).

2. Metapher und Gleichnis

Bei Quintilian, *Instituio* VIII 6, 8 wird die Metapher als abgekürzter Vergleich („metaphora similitudo brevior"; vgl. auch Cicero, *De Oratore* III 157) definiert; dies ist die Grundlage für die schulrhetorische Tradition, die auch auf die Interpretation der Metapher bei Aristoteles einwirkt. Tatsächlich aber wird bei Aristoteles die Metapher nie als Gleichnis definiert, sondern umgekehrt das Gleichnis als eine Metapher (vgl. 1406b26). Die einzige Stelle, die von entfernt nach einer Definition der Metapher durch das Gleichnis klingen könnte, tut dies nur, weil sie von vielen Übersetzern missverständlich konstruiert wird (vgl. die Anm. zu 1407a10–14); richtig verstanden, meint Aristoteles an dieser Stelle, dass Metaphern, die gut ankommen, nach entsprechender Umformung Gleichnisse sein werden und „… die Gleichnisse Metaphern, wenn die Erklärung fehlt" (1407a13 f.). Der Unterschied zwischen Metaphern und Gleichnissen wird auf zwei unterschiedliche Weisen bestimmt; nach der einen Bestimmung unterscheidet sich das Gleichnis von der Metapher nur durch das Wort ‚wie' oder ein ähnliches Vergleichswort (vgl. die Anm. (1.) zu 1406b20–24); diese Bestimmung kommt zum Ausdruck in 1406b20–24. Nach der zweiten Bestimmung fehlt der Metapher im Vergleich zum Gleichnis ein ‚λόγος' (1407a13 f.), was man wohl am besten als ‚Erklärung' (vgl. die Anm. zu 1407a10–14) und dies wiederum am besten im Sinne des *tertium comparationis* versteht: das Gleichnis nennt eine Gemeinsamkeit ausdrücklich, die die Metapher nur voraussetzt oder den Rezipienten erschließen lässt.

Auffallend oft werden nicht Gleichnisse schlechthin, sondern Gleichnisse, die gut gebildet sind oder gut ankommen, als Metaphern bezeichnet (vgl. 1413a4 f., 1412b32–34). Was hat das zu bedeuten? Offenbar dies: Ein Gleichnis, das seine Vergleichshinsicht explizit nennen muss, kann dabei mehr oder weniger geglückte Hinsichten nennen, ein Gleichnis der Form nach bleibt es allemal. Eine Metapher, bei der die unterstellte Gemeinsamkeit abwegig ist, wird nicht einmal als Metapher, sondern als Unsinn aufgefasst werden. Daher hat nur der, der eine einschlägige Vergleichshinsicht gefunden hat, die Möglichkeit, seinen Vergleich als Metapher zu reformulieren.

3. Arten der Metapher

Für die Unterscheidung der vier Arten von Metaphern – (i.) von der Gattung auf die Art oder (ii.) von der Art auf die Gattung (iii.) oder von der Art auf die Art oder (iv.) gemäß der Analogie – vgl. die Anm. zu 1410b36 – 1411b21. Diese Unter-

scheidung ist aus Sicht der modernen Metapherntheorien etwas kurios und stößt immer wieder auf Ablehnung: vgl. Ch. Brooke-Rose, A Grammar of Metaphor, London 1965, 4: „peculiarly useless", Stanford (1936, 5): „... it is pitiful to observe how his followers are blind to the inadequacies and imperfections of his treatment; how where Aristotle's classifications of Metaphor are too rigid or too abstract ..." Eine zentrale Frage ist, ob die Klassifikation in sich konsistent ist und ob sie sich klar durchhalten lässt. Levin (1982) meint, das Viererschema bestehe aus zwei unvereinbaren Klassifikationsprinzipien, von denen das erste die Typen (i.) bis (iii.), das zweite den Typ (iv.) definiere. Natürlich kann von einer solchen Inkonsistenz nicht die Rede sein, denn die Analogie ist die Form der Einheit, die auf die Gattungseinheit folgt (vgl. *Met.* V 6, 1016b35–1017a2), insofern ist das Schema völlig konsistent. Brooke-Rose (a.a.O.) findet ebenfalls Typ (iv.) unpassend und lässt Typ (iii.) alle Arten von Metaphern umfassen; dies ist ebenso frucht- und aussichtslos wie der Versuch von Levin (a.a.O.), alle Typen der Metapher durch Typ (iv.) zu erklären.

Zum Teil ist die Unzufriedenheit mit der Klassifikation der Metaphern aber durchaus verständlich: *Erstens* besteht ein zentrales Problem darin, dass zumindest Beispiele für die Typen (i.) und (ii.) gar keine Metaphern im modernen Sinn darstellen (vgl. dazu unten: ‚Moderner und Aristotelischer Metaphernbegriff'). *Zweitens* ist die Enttäuschung über das Viererschema vor allem dann nachvollziehbar, wenn man darin eine Anleitung zur Formulierung von Metaphern zu finden hofft. Die Bemerkungen aus 1410b6–9 legen jedoch nahe, dass Aristoteles gar nicht meinte, eine technische Anleitung zur Bildung guter Metaphern geben zu können. Vielmehr hatte das Schema offenbar die Aufgabe, alle Fälle, in denen ein Ausdruck mit einer bestimmten Bedeutung auf einen anderen Gegenstand übertragen wird, in eine für Aristoteles vertraute Systematik zu bringen, die gleichwohl die Behandlung der Metapher als solcher nicht weiter voranbringt. *Drittens* bleibt in der Tat der Status dieser Einteilung im Dunkeln: Entscheidet allein die vorgelegte Formulierung darüber, ob eine Metapher dem Typ (iii.) oder dem Typ (iv.) zuzuordnen ist oder gibt es Fälle, in denen man sagen kann, dass eine Metapher der Formulierung nach dem Typ (iii.), ihrer Konstruktion nach aber dem Typ (iv.) zuzuordnen sei? Aristoteles scheint unterschiedliche Antworten auf diese Frage zu geben: Eine Analogie schlägt sich dann in der Formulierung nieder, wenn der Bezugsgegenstand, mit Bezug auf den sich das eine so verhält, wie das andere mit Bezug auf einen anderen Bezugsgegenstand, ausdrücklich genannt wird; wenn man also nicht nur sagt ‚der Schild ist eine Trinkschale', sondern: ‚der Schild ist die Trinkschale *des Ares*'. Nun scheint Aristoteles einmal zu meinen, die explizite Nennung dieses Bezugsgegenstandes sei notwendig, damit eine Metapher als ‚Metapher der Analogie nach' gelten kann (vgl. Anm. (2.) zu 1412b32–1413a14), das andere Mal scheint er die Möglichkeit einzuräumen, dass man einen solchen Bezugsgegenstand nicht ausdrücklich nennt (vgl. Anm. (2.) zu 1410b36–1411b21). *Viertens* bestehen tatsächlich Abgrenzungsprobleme, vor allem zwischen Typ (iii.) und Typ (iv.): Auch bei einer nach der Analogie gebauten Metapher lässt sich die zugrunde liegende Gemeinsamkeit in einem Allgemeinbegriff formulieren, und nichts hindert einen nun daran, diesen Allgemeinbegriff als die Gattung zu behandeln, unter die beide in die Metapher involvierten Gegenstände fallen. Eine klare Abgrenzung ist des-

halb nur möglich, wenn man von einem starren Art-Gattungs-Gefüge ausgeht, und es ist keineswegs klar, dass Aristoteles in allen Bereichen tatsächlich ein so starres Schema anwenden will (vgl. die Anm. zu 1410b14f.).

4. Moderner und Aristotelischer Metaphernbegriff

Der Aristotelische Begriff der Metapher ist weiter als der moderne Begriff des Metaphorischen oder Figurativen; vor allem die Beispiele für Typ (i.) und (ii.), zum Teil auch die Beispiele von Typ (iii.), sind im modernen Sinn gar nicht als ‚Metaphern', sondern eher als Metonymie oder Synekdoche einzustufen (zu diesbezüglichen Unklarheiten bei Typ (iii.) vgl. die Anm. zu 1410b14f.). Man könnte daher die Auffassung vertreten, Aristoteles habe im Grunde keinen Begriff des Metaphorischen gehabt, und in der Tat fehlt eine Definition dessen, was im modernen Sinn als metaphorisch gelten kann. Mit seiner Hervorhebung der Metaphern des Typs (iv.) kommt er aber in die Nähe des modernen Begriffs, wenn man diese Hervorhebung so versteht, dass er die Übertragungen dieses Typs als die eigentlichen Metaphern hervorheben möchte. Weil nun in der Analogie im Aristotelischen Sinn immer gewisse Gattungsgrenzen überschritten werden, trifft er damit ein ähnliches Merkmal, wie es moderne Metapherntheorien im Blick haben, wenn sie in den Metaphern jeweils einen ‚Kategorienfehler' oder eine ‚eklatante Falschheit' beteiligt sehen: Wer von einem Schiedsrichter sagt, er sei ein Altar, der bringt gewissermaßen die Kategorie der Menschen mit der Kategorie sakraler Gegenstände durcheinander und sagt damit etwas (im literalen Sinn) eklatant Falsches.

5. Bewertung der Metaphern

Metaphern können nach verschiedenen Kriterien bewertet werden. Jede Metapher soll bei den Adressaten gut ankommen, und dies ist allgemein bei den nach der Analogie gebauten Metaphern eher der Fall als bei den anderen (vgl. 1410b36–1411a1). Damit eine Metapher gut ankommen kann, darf der in ihr hergestellte Zusammenhang nicht sonderbar und schwierig sein (vgl. 1410b31–33), erstens weil dann die Enträtselung einer Metapher zu viel Mühe macht und zweitens weil ein sonderbarer Zusammenhang vom Zuhörer auch nicht anerkannt wird; wenn er definitiv keinen Zusammenhang sieht oder wenn er den ihm angesonnenen Zusammenhang für unzutreffend hält, ist die Metapher missglückt; daher ist es eine allgemeine Regel, dass man die Metapher „nicht von weither, sondern aus dem Verwandten und Gleichartigen ... vornehmen" muss (1405a35f.). Andererseits darf der einer Metapher zugrunde liegende Zusammenhang auch nicht zu offensichtlich und oberflächlich sein (vgl. 1410b31–33 und 1412a9–11), denn dann kommt keinerlei Lerneffekt hinzu, so dass die eigentümliche Wirkung der Metapher ausbleibt (vgl. unten: ‚Die so genannte ‚kognitive Leistung' der Metapher'). Metaphern werden daher nach dem ‚Lerneffekt' beurteilt: gut ist die Metapher, wenn der vom Rezipienten zu entdeckende Zusammenhang zutreffend, nicht-trivial, in-

teressant und nach angemessener Überlegung zu finden ist, schlecht ist eine Metapher, wenn dieser Zusammenhang entweder nicht aufzufinden ist oder zwar aufzufinden, aber trivial ist, oder zwar nicht trivial, aber unzutreffend ist. Besonders gut ist eine Metapher, wenn zu dem genannten Lerneffekt noch etwas anderes hinzukommt, nämlich das Vor-Augen-Führen (vgl. Anm. (1.) und (2.) zu 1411b24–31), und dies tut die Metapher dann, wenn sie eine Aktivität ausdrückt (vgl. Anm. (3.) 1411b24–31).

In den Bereich der Mindestanforderung an eine gute Metapher gehört das Merkmal der Angemessenheit (vgl. 1405a10f.). Dass eine Metapher angemessen ist, bedeutet, dass sie weder zu lächerlich oder zu erhaben sein darf; dies würde nämlich eine abschreckende Wirkung erzielen (vgl. 1405a28–31 und 1406b4–8). Schließlich kann eine Metapher auch einen Fehler in der Lautgestalt enthalten (vgl. dazu die Anm. zu 1405a31–35).

6. Die Wirkung der Metapher

Neben dem Lerneffekt, der zugleich die Voraussetzung dafür ist, dass eine Metapher verstanden wird (vgl. unten: ‚Die so genannte ‚kognitive Leistung' der Metapher'), hat die Metapher eine Reihe davon unabhängiger oder mit dem Lerneffekt verwandter Wirkungen. Zunächst ist sie ein sowohl in der Dichtung als auch in der Prosarede (vgl. 1405a4f.) und zwar durchaus auch im normalen Sprachgebrauch übliches Mittel (vgl. 1404b34f.), so dass die Metapher als solche der Rede weder einen poetischen noch einen dezidiert prosaischen Charakter verleiht; es scheint jedoch möglich, durch die Wahl bestimmter Metaphern einen dichterischen Eindruck zu vermitteln (vgl. 1407b31f.), oder durch die Wahl unangemessen banaler oder unangemessen erhabener Metaphern einen abschreckenden Effekt zu erzielen (vgl. 1406b4f.). Die besondere Bedeutung der Metapher für die Rede rührt aber daher, dass sie zwei Merkmale verbindet, die durch die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form (vgl. Anm. (1.) zu 1404b1–5) gefordert werden, indem sie nämlich zugleich Klarheit bewirkt und durch eine gewisse Fremdartigkeit/Erhabenheit (1405a8f.) nicht nur das Interesse des Zuhörers weckt, sondern durch die Auflösung des darin jeweils Unbekannten auch eine gewisse Annehmlichkeit bewirkt (vgl. Anm. (2.) zu 1404b26–37). Zusätzlich geistreich wirkt eine Metapher, wenn sie eine Art Täuschung einbaut, die vom Rezipienten überwunden werden muss (vgl. 1412a25–27), insoweit ist die geistreiche Metapher auch mit dem Rätsel verwandt (1405b4–6). Unabhängig davon kann die Metapher, je nachdem, schmücken bzw. loben und tadeln (1405a14–16) oder beleidigen (1405a24f.), indem man sie aus einem Bereich nimmt, der besser ist als der zu beschreibende Gegenstand, oder aus einem Bereich, der schlechter ist als dieser. Zusätzlich kann die Metapher eine ästhetische Qualität dadurch erhalten, dass man sie von einer schönen Sache her nimmt oder einen Ausdruck mit schönem Klang wählt (vgl. 1405b6–21).

7. Die so genannte ‚kognitive Leistung' der Metapher

Bei einer Metapher wird ein Ausdruck, der üblicherweise etwas anderes bezeichnet, dazu benutzt, um einen üblichen Ausdruck zu ersetzen; indem der metaphorische Ausdruck an die Stelle des üblichen Ausdrucks tritt, wird implizit die Behauptung erhoben, dass das eine das andere bzw. beide dasselbe seien. Diese Gleichsetzung zweier verschiedener Dinge, die im genannten Fall durch die Substitution erfolgt, kann auch explizit als Behauptung vorgetragen werden, indem man sagt, dass das eine das andere bzw. beides dasselbe sei. Die in einer Metapher in jedem Fall (sei es implizit oder explizit) behauptete Identität zweier Dinge veranlasst den Rezipienten nach einer Gemeinsamkeit oder Analogiebeziehung zwischen den beiden Dingen zu suchen. Offenbar betrachtet Aristoteles die in der Metapher vollzogene Gleichsetzung als eine Art von Störung oder Irritation, die den Rezipienten dazu veranlasst, nach einer Erklärung für die unerwartete Gleichsetzung zu suchen, und eine solche Erklärung liefert die aufzufindende Gemeinsamkeit bzw. Analogie. Die harmlosere Behauptung des Gleichnisses, das eine sei *wie* das andere, löst offenbar nicht dieselbe Irritation und deshalb nicht dieselbe Art angestrengter Suche (1410b19) aus. Der für die Metapher typische Lerneffekt ist dann gefunden, wenn man eine solche Gemeinsamkeit oder Analogie benennen kann, denn man lernt, indem der andere das Alter eine Stoppel nennt, dass das Alter zum Verblühten gehört oder dass sich das Alter zum Menschenleben verhält wie der Zustand der Stoppel zur Karriere eines Gras- oder Getreidehalms (vgl. 1410b10–15). Ausführlicher zu dem durch die Metapher bewirkten Lerneffekt ist Anm. (2.) zu 1410b10–15.

8. Inwiefern kann man von einem ‚Lernen' sprechen?

Effektiv gelernt hat der Rezipient natürlich nur dann etwas, wenn ihm die Metapher unbekannt war oder zumindest nicht mehr ‚bewusst' war. Man könnte das von Aristoteles selbst so genannte ‚Lernen' aber auch weniger anspruchsvoll deuten, indem man die ‚Neuheit' nicht zur Voraussetzung macht; dann könnte man auch bei schon bekannten Metaphern insofern von einem Lernen sprechen, als man durch den Gebrauch der Metapher zugleich an eine bestimmte Eigenschaft des benannten Gegenstandes erinnert wird, wodurch das metaphorische Sprechen die Rede insgesamt ‚kognitiv reicher' macht. Von einer Metapher jedoch, die besonders gut ankommen soll, erwartet man, dass sie ‚geistreich' ist, und dafür müsste sie schon etwas „Neues sagen" (vgl. dazu 1412a25). Schließlich könnte man die Rede von einem ‚Lernen' mit dem Argument in Frage ziehen, dass der Rezipient bei einer Metapher allenfalls lerne, welche Gemeinsamkeiten und Analogien der Metaphernbildner ausmachen zu können meint. Aus Aristotelischer Sicht wäre diesem Einwand so zu begegnen: Wenn die Analogie oder Gemeinsamkeit, die dem Rezipienten zur Entdeckung angesonnen wird, nichts ist, was der Rezipient selbst auch für wahr oder einschlägig halten kann, dann ist die Metapher ohnehin missglückt; die erfolgreiche Metapher unterstellt Gemeinsamkeiten, die dem

Rezipienten nicht trivial erscheinen, denen er aber zustimmen und denen er etwas abgewinnen kann, wenn er durch die Metapher darauf hingewiesen wird.

9. Schnelles und angenehmes Lernen, Vor-Augen-Führen

Metaphern ermöglichen nicht nur einen Lerneffekt, sie ermöglichen auch ein schnelles und angenehmes Lernen; außerdem ist das Vor-Augen-Führen eine Leistung, die besonders Metaphern zukommt (allerdings nur einer Teilklasse der Metaphern). Schnelles Lernen ermöglicht die Metapher durch ihre unüberbietbare Kürze; vgl. 1412b22f.: „Der Grund aber ist, dass das Lernen durch das Entgegengesetzt-Sein eher, durch das In-wenigen-Worten-Sagen schneller zustande kommt.“ Wer die in einer Metapher enthaltene Behauptung anders auszudrücken versucht, muss in jedem Fall länger und umständlicher formulieren als es bei einer Metapher möglich ist. Der Grund für die Annehmlichkeit der Metapher ist ein doppelter: erstens ist die Metapher etwas Fremdes und dadurch Erhabenes, was an sich angenehm ist und das Staunen bzw. die Neugier des Rezipienten herausfordert (vgl. Anm. (2.) zu 1404b5–10); insofern die Metapher ähnlich wie das Rätsel etwas enthält, was nicht offensichtlich ist und erst erschlossen werden muss, erzeugt sie außerdem die Annehmlichkeit, die mit einem Erfolgserlebnis verbunden ist. Metaphern, die eine Aktivität enthalten (vgl. Anm. (3.) zu 1411b24–31), sind außerdem dazu geeignet, etwas vor Augen zu führen, wodurch der Lerneffekt besonders eindrucksvoll, in gewissem Sinn vielleicht auch größer und reichhaltiger wird. Dies ist allerdings eine sekundäre Qualität des Lerneffekts, der sich bei jeder gelungenen Metapher ohnehin einstellt. Es ist deshalb darauf zu achten, dass das Vor-Augen-Führen nicht als wesentlicher Bestandteil des für die Metapher typischen Lerneffekts konstruiert wird, wie das in einigen Deutungen der Fall ist (zum Ende seiner Diskussion hin scheint auch Bremer (1980, 361) mit der Rede von der „Erkenntnis einer energetischen Identität“ einer solchen Auffassung zuzuneigen).

10. Das Metaphernverbot und rhetorische Hochschätzung der Metapher

Dass die Metapher von Aristoteles in der *Rhetorik* gerade wegen ihres kognitiven Reichtums geschätzt und andererseits aus den wissenschaftlich-philosophischen Abhandlungen verbannt werden soll, erscheint manchen Autoren als ein Widerspruch; diese vermeintliche Inkonsistenz enthält dadurch noch eine weitere Facette, dass Aristoteles in einigen naturwissenschaftlichen Abhandlungen bewusst von Metaphern und Gleichnissen Gebrauch macht (vgl. Marcos (1997); zum Gebrauch von Metaphern in den biologischen Schriften vgl. auch Lloyd (1987)). Der Eindruck einer Inkonsequenz löst sich aber schnell auf; eher findet darin der auch sonst von Aristoteles praktizierte Grundsatz Ausdruck, dass das, was zur Rhetorik passt, ebenso wenig in die Wissenschaft gehört, wie umgekehrt die wissenschaftlichen Instrumente in die Rhetorik passen. – Tatsächlich scheint Aristoteles

für die wissenschaftlich-philosophische Bemühung um Definitionen und Begriffsklärungen eine Position zu vertreten, die dem in der neuzeitlichen Philosophie bisweilen formulierten Metaphernverbot sehr nahe kommt; vgl. *Top.* VI 2, 139b34–36:

> „Alles metaphorisch Gesagte ist nämlich unklar. Es ist aber auch möglich, von demjenigen, der sich metaphorisch ausdrückt, den buchstäblichen Sinn seiner Metapher einzuklagen. Denn die (metaphorisch) formulierte Definition ist unangemessen ..."

Ähnlich auch *An. post.* II 13, 97b37–39:

> „Und wenn man nicht mittels Metaphern diskutieren sollte, dann klarerweise auch nicht definieren mittels Metaphern oder was mittels Metaphern gesagt wird; denn sonst wird man notwendig mittels Metaphern diskutieren. (Übersetzung: Detel)

Hinzu kommen zahlreiche Stellen, an denen Aristoteles den Gebrauch von Metaphern bei anderen, besonders bei Empedokles (*GA* 777a7ff., *Meteorologie* 357a24–28.) und Platon (*Met.* 991a20–22, 1079b24–26, *Pol.* 1264b4–6 u.a.), tadelt. Unter den Stellen, die den Gebrauch von Metaphern bei anderen kritisieren, finden sich sicherlich auch solche Einwände, die sich nicht auf den Metapherngebrauch schlechthin, sondern auf den Gebrauch schlechter Metaphern beziehen. Aber die Kritik geht tiefer, und in welche Richtung sie geht, zeigt die Bemerkung aus der *Topik*, Metaphern seien nicht klar. Wie u.a. in den Ausführungen zum philosophischen Wert der ἔνδοξα deutlich wurde (vgl. hierzu speziell die 3. Vorbem. zu Kap. I 4–14, Abs. 2), ist die in der *Topik* angemahnte Klarheit das Ziel des dialektisch-philosophischen Prozesses, mittels dessen anerkannte Sätze oder eine Menge von anerkannten Sätzen in einen Zustand gebracht werden sollen, in dem sie als wissenschaftliche Definitionen und Prinzipien benutzt werden können (Hat nicht auch die Metapher die Fähigkeit, etwas *klar* zu machen? Zu den unterschiedlichen Implikationen, die mit dem Ausdruck des Klar-Machens verbunden sein können, vgl. die Anm. (3.) zu 1404b1–5). Gegen den Gebrauch von Metaphern am Anfang dieses Prozesses dürfte aus dieser Sicht nichts einzuwenden sein, aber ein Philosoph, der eine Metapher einführt, muss sie dann auch *einlösen*, d.h. er muss explizit machen, welche nicht-metaphorischen Behauptungen sich daraus ergeben; denn der metaphorische Vorgriff auf die differenziertere literale Beschreibungen, lässt alle konkreteren Implikationen offen und vage, so dass die metaphorische Beschreibung sich der dialektischen Überprüfung entzieht. Wer daher metaphorische Beschreibungen gebraucht, der bedient sich für Aristoteles einer vorläufigen Form, die noch nicht die Standards erfüllt, in denen philosophisch-wissenschaftliche Thesen vorgebracht werden; die metaphorische Form verstößt gegen das Prinzip „Man muss genau sein (δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι) und darf nicht nur den Ähnlichkeiten folgen" (*EN* I 3, 1139b19).

Das heißt nun nicht, dass Metaphern grundsätzlich aus der Wissenschaft zu verbannen wären, aber es heißt durchaus, dass im Laufe der zunehmenden Präzisierung und Disambiguierung solche Formulierungen weitgehend eliminiert werden müssen. Der kognitive Gehalt einer Metapher ist für Aristoteles nicht von der Art,

dass er grundsätzlich nicht durch literale Beschreibungen wiedergegeben werden könnte; daher ist es nicht inkonsequent, wenn Aristoteles einerseits die Metaphern aufgrund ihrer kognitiven Qualitäten schätzt, sie aber aus der Formulierung wissenschaftlicher Definitionen fern halten möchte. Weil außerdem in der *Rhetorik* nie die Art von Klärung, Disambiguierung, Prüfung der anerkannten Sätze angestrebt wird, die im wissenschaftlichen Gebrauch der Verwendung von Metaphern entgegensteht, besteht schon gar keine Inkonsistenz zwischen der Empfehlung der Metapher für die Rhetorik und dem Metaphernverbot für die Wissenschaft. Schließlich gründet die Hochschätzung der Metapher in der *Rhetorik* genau darauf, dass sie Klarheit mit Fremdartigkeit und Annehmlichkeit vereint. Jedoch ist der Wissenschaftler und Philosoph, wie ihn sich Aristoteles vorstellt, im Unterschied zum Adressaten der öffentlichen Rede niemand, der eines solchen zusätzlichen Anreizes für seine Aufmerksamkeit und intellektuelle Anstrengung bedürfte.

11. Der Metaphernbildner und der Philosoph

Auch wenn philosophische Forschung und der rhetorische Gebrauch der Metapher klar gegeneinander abgrenzbar sind, weist Aristoteles auf eine signifikante Überschneidung hin. Die Bildung (guter) Metaphern ist nämlich nicht streng methodisch anleitbar (vgl. 1405a9f.), überhaupt kann die Theorie nicht dazu anleiten, geistreich zu sein, sondern kann nur rekonstruieren, was als geistreich empfunden wird (vgl. Anm. (2.) zu 1410b6–9). Was nun die spezifische Begabung des Metaphernbildners angeht, so zeigt sich, dass sie in *einer* Hinsicht dieselbe Bedingung erfüllen muss wie die Kompetenz des Philosophen; vgl. 1412a9–12:

> „Man muss, wie früher gesagt, vom Eigentümlichen und nicht Offenkundigen die Übertragung vornehmen, wie es auch in der Philosophie Sache eines zielsicheren (Philosophen) ist, auch in den weit auseinander liegenden Dingen das Ähnliche zu erkennen …“

Gute Metaphern, d.h. solche, die auf unerwartete, aber doch treffende Gemeinsamkeiten aufmerksam machen, müssen sich über die Grenzen fester und vorgegebener Klassifikationen hinwegsetzen, wie auch der Philosoph Aussagen treffen muss, die über die Gattungsgrenzen hinweg gültig sind. Dass diese Fähigkeit, die der Philosoph und der gute Metaphernbildner gemeinsam haben, eine Lücke ausfüllt, die nicht durch methodisch anleitbare Verfahrensweisen aufzufüllen wäre, gibt leicht Anlass zu Missverständnissen (reichlich zu finden etwa in Murchland (1993)); zwei Präzisierungen sind daher angebracht: *Erstens* meint er damit nicht, dass die Kompetenz des Philosophen Sache der *natürlichen* Begabung sein müsse; diese kann im Spiel sein, aber der Philosoph gewinnt seine Befähigung zum gattungsübergreifenden Denken durch das besondere Training des Philosophen, die Dialektik (vgl. dazu in der Einleitung Kap. V, Abs. 1e)); hat er diese Fähigkeit erworben, dann kann er Zusammenhänge erkennen, die man aufgrund eines bloß methodisch korrekten Vorgehens noch nicht erfassen würde. Somit drückt sich in der Bemerkung zur gemeinsamen Begabung von Metaphernbildner und Philosoph

eine Überzeugung aus, die auch schon in *Rhet.* I 1–2 deutlich wurde: die besten Voraussetzungen für einen Redner bringt eigentlich der Philosoph mit. *Zweitens* meint Aristoteles nicht, dass die Philosophie ebenso wie die Bildung von Metaphern einem methodischen Vorgehen verschlossen und daher auf Begabung angewiesen sei. Das weit Auseinanderliegende, das der Philosoph zu sehen imstande ist, erlaubt ihm einen Vorgriff auf methodisch abgesicherte Ergebnisse, ersetzt aber nicht die methodische Absicherung.

Kapitel 12

Die angemessene sprachliche Form ist nicht für alle Redegattungen dieselbe. Aufgabe des Kapitels ist es daher, die erforderlichen Unterschiede in der sprachlichen Form herauszuarbeiten. Diese Aufgabe wird aber nur in groben Zügen erfüllt, indem die verschiedenen Gattungen anhand der Gegenüberstellung von schriftlichem Stil und Stil der mündlich geführten Kontroverse verglichen werden.

Inhalt: Aufgabenstellung: Zu welcher Gattung passt welche sprachliche Form? (1413b3–8). Gegenüberstellung von schriftlicher Form und Form der mündlichen Kontroverse (1413b8–21). Wiederholungen beim mündlichen Vortrag (1413b21–28). Asyndetische Reihungen beim mündlichen Vortrag (1413b29–1414a7). Die drei Redegattungen: welche ist mehr dem mündlichen Vortrag verpflichtet und welche ist genauer? (1414a7–18). Weitere Unterscheidungen der sprachlichen Form vorzunehmen, führt zu nichts (1414a18–27). Schlussbemerkung und Überleitung zu den Kapiteln III 13–19 (1414a28–29).

Anmerkungen

1413b3–1413b8 Zu den unterschiedlichen Redegattungen passt eine jeweils andere sprachliche Form. So ist klar, dass die schriftliche Form von der verschieden ist, die zur (mündlichen) Kontroverse geeignet ist, und ebenso hat die politische Rede eine andere sprachliche Form als die Gerichtsrede.

(1.) Diese Einführung erweckt den Eindruck, als sei hier von vier verschiedenen Anlässen und vier verschiedenen Gattungen der sprachlichen Form die Rede. Das ist aber nicht der Fall; denn die schriftliche Form (γραφική) und die Form der mündlichen Kontroverse (ἀγωνιστική) bilden, nachdem sie zuerst selbst definiert worden sind, die beiden Pole, zu denen die drei aus Buch I bekannten Redegattungen hingeordnet werden. Insofern der Gegenbegriff zur Form der Kontroverse der des schriftlichen Stils ist, mag man dazu neigen, die Kontroverse ganz mit dem mündlichen Stil gleichzusetzen; das entspricht der Argumentation des Kapitels auch im Großen und Ganzen, an *einer* Stelle jedoch, scheint eine mündliche Rede berücksichtigt zu sein, die nicht kontrovers ist (vgl. 1414a12–14).

(2.) Zur Gegenüberstellung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit der Rede ist zu bemerken, dass alle die Erzeugnisse, die zum Lesen gedacht sind, unter die schriftliche Form fallen, während auch solche Reden dem Stil der mündlichen Kontroverse zuzurechnen sind, die zwar schriftlich ausgearbeitet sind, aber mündlich vorgetragen werden. Dieser Hinweis ist wichtig, weil es im vierten Jahrhundert gängige Praxis war, vor Gericht mit Reden aufzutreten, die zuvor von professionellen Redenschreibern (Logographen) aufgesetzt worden waren. Die schriftlich vorgefertigte Rede kann sich am mündlichen Kontroversenstil orientieren, wenn sie mündlich vorgetragen wird, weil der Vortragende dann die Möglichkeit hat, Wiederholungen, asyndetische Formulierungen u.ä., an denen man in einem zu lesenden Text Anstoß nimmt, durch einen geeigneten Vortrag zu modulieren. So kann man auch erklären, dass im vorliegenden Kapitel die Redenschreiber für

ihre Genauigkeit erwähnt werden (1413b13), obwohl sie für den mündlichen Vortrag produzieren, der sonst von Aristoteles gerade als ungenau eingestuft wird.

(3.) Nicht sehr erhellend ist die Begründung, die der Abschnitt für die Nützlichkeit der schriftlichen und der kontroversen Form gibt. Wenn die Kontroverse nämlich mit der Fähigkeit in Verbindung gebracht wird, sich auf korrektes Griechisch (ἑλληνίζειν) zu verstehen, dann scheint damit nur eine minimale Bedingung genannt zu sein und außerdem eine, die auch der schriftlichen Form zugrunde liegt (zumindest dann, wenn hier dasselbe Merkmal gemeint ist, das in Kapitel III 5 dargestellt wird). Ebenso wenig ist klar, warum die Eigenschaft, nicht zum Schweigen gezwungen zu sein, wenn man etwas mitteilen will, eher die schriftliche als die mündliche Form betrifft.

1413b8–1413b21 Der Abschnitt vergleicht die schriftliche Form und die Form der Kontroverse. Die erste ist am genauesten, die zweite am meisten auf den mündlichen Vortrag (ὑπόκρισις) bezogen und von diesem abhängig. Nicht weiter vertieft wird der Hinweis, dass der Kontroversenstil entweder emotional oder charaktervoll sein könne. Reden, die in der schriftlichen Form verfasst sind, wären in Kontroversen unzureichend, während sich die Reden der Redner (= die, die dem Stil der mündlichen Kontroverse entsprechen) amateurhaft ausnehmen, wenn man sie schriftlich vor sich hat: Lässt man bei einer für die Kontroverse verfassten Rede den Vortrag weg, dann erscheint sie einfältig, besonders bei Stilmitteln wie der Wiederholung oder der asyndetischen Reihung (wovon noch die Rede sein wird).

Das Hauptargument des Abschnitts ist einfach und klar: Der schriftlichen Form entspricht die Genauigkeit (was sie für die Kontroverse ungeeignet macht), die Form der Kontroverse bedarf des passenden mündlichen Vortrags. Weniger klar ist die kurze Abschweifung über Schauspieler und Dichter in den Zeilen 1414a10–14; vermutlich soll hier eine Opposition formuliert werden: Obwohl die Schauspieler Stücke suchen, die dem Kontroversenstil entsprechen und als solche emotional oder charaktervoll sind (vermutlich, weil sie leichter dramatisch umzusetzen sind; aber warum suchen dann die Dichter solche Schauspieler? Vielleicht, weil Stücke, die in diesem Stil geschrieben sind, erst durch geeignete Schauspieler ihre eigentümliche Wirkung entfalten können), kommen die Dichter besser an, die zum Lesen geeignet sind. Warum das? Vielleicht wird ihre Kunst höher geschätzt, weil sie von der Vortragskunst des Schauspielers unabhängig sind.

b9 „die genaueste“, „am meisten auf den Vortrag bezogen“: Die Superlative scheinen unangebracht, insofern es nur um zwei Formen geht (man erwartet ‚genauer als’, ‚mehr auf den Vortrag bezogen als’). Eine mögliche Erklärung ist die, dass die Gegenüberstellung von Kontroversen-Stil und schriftlichem Stil keine erschöpfende Darstellung der verschiedenen Möglichkeiten gibt, sondern die beiden Pole repräsentieren soll, zwischen denen sich die verschiedenen Möglichkeiten bewegen müssen und an denen die drei bekannten Gattungen gemessen werden. Dazu passt die Feststellung aus 1414a15–16: „Wo es aber am meisten auf den mündlichen Vortrag ankommt, dort ist am wenigsten Genauigkeit enthalten.“.

b12 „die Dichter nach solchen (Schauspielern) (οἱ ποιηταὶ τοὺς τοιούτους)“: Stahr (280) meint, mit „τοὺς τοιούτους“ seien „Helden solcher Art“ gemeint.

b12 „zum Lesen geeignet“: Vgl. Crusius (1902).

b13 „wie ... Chairemon“: Chairemon, 71 T 3 (Snell).

b16 „[ἢ τῶν λεχθέντων]“: Spengel (417) zufolge ein fremder Einschub; in der Übersetzung nicht berücksichtigt.

1413b21–1413b28 Beim mündlichen Vortrag muss man dasselbe Wort, wenn es mehrmals wiederholt wird, auf unterschiedliche Weise vortragen, damit nicht der Eindruck einer ermüdenden Wiederholung entsteht.

Nachdem im vorigen Abschnitt schon die Wiederholung und die asyndetische Reihung als die beiden Merkmale genannt wurden (1413b19f.), an denen man Anstoß nimmt, wenn sie nicht oder nicht auf die richtige Weise vorgetragen werden und weil der folgende Abschnitt die asyndetische Reihung behandelt, steht außer Frage, dass es im vorliegenden Abschnitt um die Wiederholung geht. Unklar ist aber, ob es (i.) um die Wiederholung desselben Ausdrucks geht, der auf verschiedene Weise vorgetragen werden soll, oder (ii.) um die Wiederholung desselben Gedankens mit unterschiedlichen Worten. Die vorliegende Übersetzung entspricht der Möglichkeit (i.), die meisten Ausgaben folgen jedoch der Möglichkeit (ii.): Vgl. Cope/Sandys (III 149): „‚In this repetition of the same thing, some change must be made in the mode of expression of each member of it‘: the repetition should be made in different words ...“, Dufour/Wartelle (III 74): „Or, il est nécessaire de varier l’expression, quand on répète la même chose“, Kennedy (255): „But ... it is necessary to speak the same thought in different words“; dieser Auffassung entspricht die deutsche Übersetzung: „Es ist aber erforderlich (beim Vortrag) dasselbe mit veränderten Worten zu sagen“. Grundsätzlich scheint auch Möglichkeit (ii.) plausibel; aber erstens enthält das angeführte Beispiel nicht verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache (Bestehlen, Täuschen, Verraten sind unterschiedliche Vorgänge), daher scheint das Beispiel nicht wegen der Prädikate, sondern wegen der Wiederholung von „dieser ist es, der ... dieser ist es, der ...“ angeführt zu sein. Zweitens ist die Verwendung unterschiedlicher Ausdrücke für dieselbe Sache keine Frage des mündlichen Vortrags; die variierende Wortverwendung schlägt sich selbstverständlich auch in der schriftlichen Vorlage nieder und verhindert auch beim Lesen den Eindruck monotoner Wiederholung. Daher scheint die zur asyndetischen Reihung gemachte Bemerkung „Denn es ist erforderlich, das vorzutragen und es nicht, wie wenn man etwas Einzelnes sagte, mit demselben Charakter und derselben Tonlage zu sprechen“ (1413b30f.) auch auf die Wiederholung anwendbar zu sein.

b25–27 „So machte es auch der Schauspieler Philemon ...“: Von dem Schauspieler Philemon und dem Komödiendichter Anaxandrides weiß man, dass der eine seine ersten Wettkampfsiege 370 v. Chr., der andere im Jahr 376 v. Chr. errang. Die genaue Pointe von Aristoteles’ Anspielung ist natürlich nur für den verständlich, der die Aufführung miterlebt hat. Burkert (1975, 70) folgert daraus: „Die – einmalige – Aufführung der genannten Komödien ist also für Aristoteles und das angesprochene Publikum in frischer Erinnerung; der Umschlag ins Präsens im Nebensatz ... bestätigt dies von der sprachlichen Seite“. Zur Relevanz dieser Überlegung für die Datierung des dritten Buches vgl. die Anm. zu III 2, 1404b22–24.

b26–27 „im *Seniorenwahnsinn*“: Anaxandrides, Fragment 10 (Kock). Zu Anaxandrides vgl. auch die Anm. zu 1411a18.

b27 „im Prolog der *Eusebeis*“: Stück des Anaxandrides mit dem Titel „Εὐσεβεῖς (Eusebeis)“ bzw. *Die Frommen*; vgl. Kock (II 140). Zu Anaxandrides vgl. auch die Anm. zu 1411a18.

b28 „der Mann, der den Balken trägt“: Die Kommentatoren sind sich einig, dass es sich dabei um eine sprichwörtliche Formulierung „zur Bezeichnung von etwas Monotonem, Steifem und Langweiligem“ (Stahr 282, Fußn. 2) handelt, was der Effekt einer ermüdenden und zu nichts führenden Wiederholung ist, um die es in diesem Abschnitt geht: „comme le pas d'un homme qui porte un fardeau et raide comme sa démarche“ (Dufour/Wartelle III 119). Die meisten Autoren führen außerdem scheinbar äquivalente Sprichwörter an, wie „like one who has swallowed a poker“ (Cope/Sandys III 149), „jemand, der einen Zollstock verschluckt hat“ (ähnlich: Stahr a.a.O.). Keines dieser Sprichwörter weist jedoch eine innere Beziehung zum Phänomen der Wiederholung auf. Killeens (1971, 187) Entdeckung dazu ist, dass eine bei Diogenes Laërtios geschilderte Episode (VI 41) einen Hintergrund für die vorliegende Bemerkung liefert, durch die auch das Verhältnis des Sprichworts zum Phänomen der Wiederholung klar wird: Diogenes, der Kyniker, wurde durch einen Balken zu Boden geschlagen. Als der Mann, der den Balken trug, „Pass auf“ rief, antwortete Diogenes „Warum? Willst du mich nochmals zu Boden schlagen?“.

1413b29–1414a7 Wie die im letzten Abschnitt erwähnte Wiederholung (von Worten), so bedarf auch die asyndetische Reihung des mündlichen Vortrags, um nicht monoton und einfältig zu wirken. Abgesehen vom Vergleich zwischen schriftlicher und mündlich-kontroverser Form hat die asyndetische Reihung die Eigenschaft, zur Steigerung/Erweiterung (αὔξησις) beizutragen. Die Konjunktion nämlich macht aus mehreren Gliedern *ein* Ganzes, so dass umkehrt der Verzicht auf Konjunktionen aus einem vieles zu machen scheint.

Aristoteles' Analyse des von Homer genommenen Beispiels ist klar vorgetragen: Weil man jemanden, über den man vieles sagt, oft erwähnen muss, begeht der Zuhörer den Fehlschluss, dass, wenn jemand oft erwähnt wird, vieles über ihn gesagt wird (der Fehlschluss entspricht dem in *Soph. el.* 5, 167b2–8, explizierten Schema: weil die Straße, wenn es regnet, nass wird, meint man, wenn die Straße nass ist, dass es geregnet hat). Der Zusammenhang zur asyndetischen Formulierung ist der: Weil Konjunktionen die Funktion haben, aus vielem eines zu machen, entsteht, wenn auf die Konjunktion verzichtet wird, der Eindruck, man habe mehr zu sagen, als wenn man mit Konjunktionen spricht; denn die mehrfache Erwähnung derselben Sache in der asyndetischen Formulierung führt wiederum zu dem für das Homerische Beispiel ausgeführten Effekt. Wer also auf dem Weg der Umformung von verbundener Rede zu unverbundener Rede ‚aus einem vieles macht‘, der bewirkt im Hörer den Fehlschluss, dass er verglichen mit der verbundenen Rede mehr zu sagen habe.

Blettners Interpretation: Eine entgegengesetzte Interpretation des Phänomens ‚vieles aus einem machen‘ liefert Blettner (1983); ihr Beweisziel ist hoch angesetzt:

„By grasping what is delivered as many, instead as one, he may be led to bind the diverse, readily discordant parts of his soul into a single harmonious whole." (a.a.O., 53) Die Harmonie der Seele scheint auf den ersten Blick wenig mit der asyndetischen Formulierung zu tun zu haben; und dieser Eindruck bleibt auch auf den zweiten Blick bestehen: Blettner wendet den Vorzug der periodisch gegliederten Rede aus Kapitel III 9 auf die asyndetischen Formulierungen an und schließt daraus, dass die asyndetischen Formulierungen leicht im Gedächtnis behalten werden können und daher ein leichtes Lernen befördern. Nun ist es aber weder so, dass die periodische Untergliederung mit der asyndetischen Formulierung gleichzusetzen wäre, noch berücksichtigt Blettner, dass Aristoteles selbst die Wirkung des „vieles aus einem machen" als einen Fehlschluss beschreibt. Weiter weist Blettner darauf hin, dass das leichte Lernen (das angeblich durch die asyndetische Formulierung bewirkt wird) lustvoll ist (richtig), weil es das natürliche Streben des Menschen nach Wissen erfülle (richtig), weswegen das leichte Lernen den begehrenden und den überlegenden Seelenteil anspricht (richtig, wenn das rationale Strebevermögen gemeint ist; falsch, wenn das arationale Strebevermögen gemeint ist). Das Problem der Harmonie der Seelenteile stellt sich jedoch nur zwischen rationalem und arationalem Seelenteil; dass das Lernen das Strebevermögen bedient, besagt jedoch noch gar nichts hinsichtlich der Rolle des arationalen Seelenteils, dessen Impulse in der ungeordneten Seele sich denen des rationalen Seelenteils entgegensetzen. Selbst wenn Blettner hier nicht verschiedene Unterteilungen der Seele durcheinander bringen würde, wäre der Umstand, dass sowohl der rationale als auch der arationale Seelenteil angesprochen werden, noch nicht hinreichend für die Annahme, dass dadurch ein Harmoniezustand zwischen diesen Seelenteilen bewirkt werden könnte, und noch weniger wäre klar, warum ein solcher Effekt zur Habitualisierung dieses Zustandes beitragen würde: Zugespitzt gesagt, müsste es nach Blettners Erklärung genügen, einen Menschen fortgesetzt asyndetischen Formulierungen auszusetzen, um ihn auf Dauer tugendhaft zu machen; das dürfte jedoch schwerlich Aristoteles' Intentionen zum Problem moralischer Erziehung treffen.

a2–3 „Nireus aus Syme ...": Aristoteles zitiert hier jeweils den Anfang dreier Verse aus Homer, *Ilias* II 671–673; vollständig lauten diese: „Nireus wieder führte aus Syme drei ebenmäßige Schiffe,| Nireus, der Aglaia Sohn und des Charopos, des Herrschers,| Nireus, der als schönster Mann nach Ilios gekommen war".

1414a7–1414a18 In diesem Abschnitt wird die sprachliche Form der drei Redegattungen anhand des Kriteriums umrissen, ob es in ihnen eher auf Genauigkeit oder eher auf den mündlichen Vortrag ankommt; wo es nämlich am meisten auf Genauigkeit ankommt, spielt der mündliche Vortrag die geringste Rolle, und umgekehrt. Am wenigsten ist die Genauigkeit in der politischen Rede hilfreich; die Gerichtsrede ist dagegen genauer, und zwar besonders die, die nur an einen einzigen Richter gerichtet ist und die nicht Teil einer Kontroverse ist. Die vorführende Rede schließlich entspricht am meisten dem schriftlichen Stil.

Der vorliegende Abschnitt enthält die Antwort auf die leitende Frage des Kapitels, wie die sprachliche Form in den einzelnen Gattungen aussehen muss. Diese fällt aber erstens dürftig aus und ist zweitens verwirrend. Dürftig, erstens weil dieses Ergebnis auf der Anwendung eines einzigen Kriteriums beruht, nämlich der

Frage, welche Rolle die Genauigkeit spielt, und zweitens weil im Fall der vorführenden Rede jegliche Begründung fehlt (vgl. Anm. (2.)) und im Fall der politischen Rede der einzige Hinweis auf eine Begründung in dem Vergleich mit der Schattenmalerei (siehe unten, Anm. zu 1414a8) besteht. Verwirrend, weil der Vergleich zwischen politischer Rede und Gerichtsrede der – wesentlich besser begründeten – Aussage von I 1, 1354b22–1355a3, entgegenzustehen scheint (vgl. Anm. (1.)). Eine weitere Verwirrung wurde von Cope/Sandys ausgemacht (vgl. Anm. (3.)).

(1.) In I 1, 1354b22–1355a3, hatte Aristoteles gezeigt, dass es in der Gerichtsrede mehr einbringt, außerhalb der Sache zu reden und die Richter durch Schmeichelei zu beeindrucken oder sie in einen emotionalen Zustand zu versetzen, während bei der politischen Rede die Zuhörer von selbst darauf achten, dass nicht außerhalb der Sache gesprochen wird, weil es um ihre eigenen Angelegenheiten geht. Während daher nach der Erklärung von I 1 die politische Rede im Vergleich mit der gerichtlichen als weniger anfällig für Ablenkungen von der Sache erscheint, behauptet der vorliegende Abschnitt das entgegengesetzte Verhältnis, insofern die hier erwähnte Grob-Darstellung der politischen Rede ebenfalls eine Form der „Sachferne" darstellt und insofern es von der Gerichtsrede ausdrücklich heißt, dass in ihr leichter festgestellt werden kann, was zur Sache gehört und was ihr fremd ist. Dieser Widerspruch ist auch in der Literatur schon öfters vermerkt worden: vgl. aus neuerer Zeit Kennedy (256, Fußn. 168), Arnhart (1981, 176); letzterer mit einem – wenig erfolgversprechenden – Versuch zur Auflösung des Widerspruchs. Richtig ist in jedem Fall zu sagen, dass die beiden Gattungen hier und dort entgegengesetzte Beurteilungen erfahren, ein ‚Widerspruch' im engeren Sinn entsteht jedoch nicht, weil die beiden Gattungen nicht beide Mal unter denselben Gesichtspunkten beurteilt werden. Eine differenziertere Einschätzung muss folgende Aspekte berücksichtigen.

(i.) Wie so oft, wenn Aristoteles an verschiedenen Stellen verschiedene Antworten auf dieselbe Frage gibt, so resultiert auch hier die neue Antwort aus der Anwendung veränderter Kriterien: In I 1 ging es um die Wirkung von nicht-argumentativen Methoden auf die unterschiedlichen Richter der beiden Redegattungen; im vorliegenden Abschnitt geht es ausschließlich um das Kriterium, wie genau, d.h. hier: wie detailliert und schlüssig, ein Sachverhalt bei den unterschiedlichen Anlässen dargestellt werden kann. Die Frage der emotionalen Beeinflussung der Richter bleibt dabei ebenso außer Acht, wie in I 1 die Frage der Genauigkeit. Für einen ‚eigentlichen' Widerspruch, wäre es hingegen erforderlich, dass aus der Anwendung derselben Kriterien entgegengesetzte Schlüsse gezogen würden.

(ii.) Insofern die Genauigkeit der Darstellung mit der Gegebenheitsweise des zugrunde liegenden Gegenstands zu tun hat, steht die Behauptung des vorliegenden Abschnitts in Kontinuität zu den bisherigen Ausführungen, weil Aristoteles bei allen Gelegenheiten klar stellte, dass es die Gerichtsrede im Unterschied zur politischen mit Fakten, mit Geschehenem zu tun hat, während sich die politische Rede lediglich auf Künftiges bezieht. Wenn nun die Genauigkeit der Darstellung als ein Merkmal verstanden wird, das mit diesem Umstand korreliert ist, dann leuchtet ein, dass vom Gegenstand der Gerichtsrede eine genauere Darstellung gegeben werden kann, die dann – in eben dieser Hinsicht – auch eine größere Sachnähe aufweist.

(iii.) An der vorliegenden Stelle schränkt Aristoteles die Ausführungen zur Gerichtsrede sehr schnell – und überraschend – auf den Fall ein, dass vor nur einem Richter gesprochen wird; und an diesem Fall wird die weitere Einschränkung hervorgehoben, dass keine Kontroverse gegeben ist. Beides sind Merkmale, die nicht auf die Gerichtsrede im Allgemeinen zutreffen: Im ersten Buch schienen durchweg die aus bis zu 500 Richtern zusammengesetzten Schöffengerichte der Athenischen Demokratie den Hintergrund zu bilden, während die hier beschriebene Situation allenfalls eine realpolitische Entsprechung in monarchischen Systemen hatte. Außerdem wurde sonst immer angenommen, dass es in einem Gerichtsverfahren Kläger und Beklagte, also eine Kontroverse gibt. – Nun schwankt die Aussage des Abschnitts darin, ob sie eine Aussage über die Gerichtsrede im Allgemeinen oder nur über diese besondere Form der Gerichtsrede machen möchte. Im letzteren Fall läge natürlich überhaupt kein Widerspruch zu I 1 vor, jedoch erwartet man für diese Stelle eine Aussage über die Gerichtsreden im Allgemeinen. Die eigentlich interessante Frage scheint daher die zu sein, warum Aristoteles hier überhaupt und ohne jeden vermittelnden Hinweis auf die Situation des monarchischen Strafgerichts zu sprechen kommt. Das legt (lässt man die Möglichkeit biographischer Spekulationen außer Acht) eine weitere Überlegung nahe:

(iv.) Der merkwürdige Wechsel in den Rahmenbedingungen der Gerichtsrede, wäre einfach zu erklären, wenn man annimmt, dass der vorliegende Abschnitt die Gerichtsrede so beschreibt, wie sie sich unter idealen Umständen verhalten würde (wobei ‚ideal' keinen politisch wertenden Sinn hat, sondern eine für die Beurteilung des dargelegten Sachverhalts ideale Situation meint): Wenn nur ein einziger (vernünftiger; vgl. 1354a34–b1) Richter die Sache zu beurteilen hätte, dann hätten rhetorische Mittel und Vortrag kaum, Genauigkeit in der Darstellung aber sehr viel Bedeutung, weil dieser gleich sehen würde, was der Sache fremd ist. Die Rede von einem ‚reinen' Urteil (zu paraphrasieren als ‚ausschließlich auf der Sache beruhend'; zu kontrastieren mit II 1, 1377b21, und II 18, 1391b8) zeigt eine solche ideale Situation an. Der Sinn eines solchen Gedankenexperiments wäre es, die Besonderheit der Gerichtsrede (die auch in der realen Gerichtsrede gegeben ist, aber nicht so klar zum Ausdruck kommt) gegenüber der politischen herauszustellen. In I 1 ist an der entsprechenden Stelle natürlich von der realen Situation des Gerichts die Rede, so dass kein wirklicher Widerspruch zwischen beiden Stellen vorliegt. – Versteht man die problematische Behauptung des vorliegenden Abschnitts auf diese Weise, dann resultiert nicht nur die Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs, sondern außerdem der Schluss auf einen wichtigen Unterschied zwischen Gerichtsrede und politischer Rede. Erstere hat einen Gegenstand, der es im Prinzip erlaubt, eindeutige sachbezogene Urteile zu fällen: der Angeklagte hat entweder die ihm zur Last gelegte Tat begangen oder er hat sie nicht begangen. Allerdings gibt es in der Gerichtssituation, die durch Kontroversen, durch die Vielzahl von laienhaften Richtern und deren Schwächen geprägt ist, stets die Gefahr, dass nicht die Sache selbst beurteilt wird. Der Gegenstand der politischen Rede ist nicht von dieser Art, bei ihm gibt es „nichts Genaues, sondern geteilte Meinungen" (1357a7f.), es gibt keine Tatsachen zu beurteilen, sondern es werden Prognosen abgegeben.

Schließlich befindet sich die Aussage des vorliegenden Abschnitts nicht nur in

vermeintlichem Widerspruch zu I 1, 1354b22–1355a3, sondern auch zu III 17, 1418a21–32: Dort heißt es – durchaus im Geiste von Kapitel I 1 –, die politische Rede sei schwieriger als die Gerichtsrede, weil diese von Vergangenem, jene von Künftigem handle, und weil außerdem die politische Rede „am wenigsten Möglichkeiten von allen" habe. Dagegen steht die Aussage des vorliegenden Kapitels, die Gerichtsrede sei „am wenigsten eine Sache der rhetorischen Mittel" (im Sinne des oben gemachten Punktes (ii.) ist hingegen die Feststellung, es sei einfacher, über Geschehenes zu reden). Das kann man wiederum damit erklären, dass sich die letzte Aussage nur auf die nichtkontroverse Gerichtsrede vor einem einzigen Richter bezieht. Dann wäre auch der Widerspruch zu der Aussage von I 1 über den Erfolg der nicht-argumentativen Mittel in der Gerichtsrede abgewandt. Bedenkenswert wäre aber auch, ob nicht eine Mehrdeutigkeit in dem Ausdruck „Mittel/rhetorische Mittel" vorliegt. Im vorliegenden Zusammenhang meint es klarerweise „Möglichkeiten von der Sache abzuschweifen", in III 17 könnte es aber „methodisch angeleitete Verfahrensweisen/Methoden des Beweisens" meinen.

(2.) *Warum steht die vorführende Rede dem schriftlichen Stil am nächsten?* Der vorliegende Abschnitt gibt darüber keinerlei Auskunft. Cope/Sandys (III 144) offerieren folgende Erklärung: „Thus the third branch of Rhetoric, the ἐπιδεικτική, is made to embrace all poetry, philosophy, history, and indeed any *writing* on any subject whatsoever". Wenn dieses Genus die wesentlichen literarischen Ausdrucksformen der Zeit umfasst, dann – in der Tat – besteht keine weitere Schwierigkeit, es in besonderem Maße mit der Schriftlichkeit in Verbindung zu bringen. Nun ist diese Erklärung jedoch verblüffend großzügig: Den in den bisherigen Teilen der *Rhetorik* entwickelten Bestimmungen dieses Genus widerspricht sie jedenfalls eklatant. Richtig ist nur, dass sich Lobreden in verschiedenen Gattungen der Literatur dieser Zeit finden. Zugleich war es im vierten Jahrhundert auch nicht unüblich, ausgewählte Gerichtsreden in schriftlicher Form zu publizieren. Mehr noch zählt hierbei vielleicht, dass etwa auch die Lobreden des Isokrates, die eine gewisse Vorbildfunktion für Aristoteles' Bestimmung der epideiktischen Rede haben (vgl. die Anm. (1.) zu 1366a23–33), in schriftlicher Form kursierten (so ist es wohl auch kein Zufall, dass Aristoteles in III 14, 1414b27, die *Helena*-Rede des Isokrates als Beispiel für eine Anweisung zur vorführenden Rede nennt). Allerdings scheint Aristoteles die Schriftlichkeit nicht durchgehend als ein Merkmal der vorführenden Rede angesehen zu haben, denn in Kapitel I 9 ist davon nicht die Rede, und auch in III 14, 1415b28f., spricht Aristoteles explizit von einem „Hörer" der vorführenden Rede.

Einen nachvollziehbaren sachlichen Anlass dafür, die Lobrede besonders mit der schriftlichen Form zu assoziieren, könnte man darin finden, dass die anderen Gattungen ihren Zweck primär in einem Rahmen erfüllten, der die Mündlichkeit erforderte, und nur zu sekundären Zwecken aufgeschrieben wurden, während die vorführende Rede oder Lobrede unabhängiger war und auch primär für die Schriftform konzipiert werden konnte. – Dass die vorführende Rede tatsächlich mehr an die schriftliche Form gebunden war als die anderen Gattungen, bedeutet aber noch nicht, dass das Wesen der Schriftform (die Genauigkeit) ihr auch in höherem Maße eigentümlich ist – es sei denn, wir nehmen zwei verschiedene Bedeutungen von ‚Genauigkeit' an (vgl. unten, Anm. (3.)). Loraux (1986, 224) sieht in

der Schriftlichkeit der epideiktischen Rede eine Missinterpretation der Grabrede: Aristoteles schenke dem Unterschied zwischen fiktiver Epideiktik nach dem Vorbild von Isokrates und gehaltener Rede nicht genügend Beachtung und übersehe dabei ihre politische Bedeutung; vgl. Loraux (a.a.O., 225): „But the civic character of the funeral oration prevents us from applying to it A's definitions of the epideictic genre. In this definitions the polis is singularly absent."

(3.) *Eine weitere Inkonsequenz?* Cope/Sandys konstatieren für den vorliegenden Abschnitt eine Vermischung zweier verschiedener Bedeutungen von „ἀκριβής (genau)": einmal werde es im Sinn von ‚Genauigkeit des Arguments', das andere Mal im Sinne von ‚Geschliffenheit des Stils' gebraucht (III 151–152). Nun scheint es jedoch, als komme man zumindest bis zur abschließenden Bemerkung über die vorführende Rede mit der ersten der beiden Bedeutungen, der Genauigkeit der Argumentation, aus. Sie ist es, die in der politischen Rede eher hinderlich ist (nicht die fehlende technische Ausarbeitung der Rede), und mit Bezug auf die Gerichtsrede ist ohnehin deutlich, dass es um die Vollständigkeit und Schlüssigkeit der Argumentation geht (man denke etwa an eine Indizienkette vor Gericht: sie muss ‚genau' in dem Sinn sein, dass sie keine Lücken offen lassen darf).

Anders bei der vorführenden Rede: Bei ihr ist nicht zu ersehen, dass die Genauigkeit im Sinne der detaillierten und schlüssigen Argumentation eine besondere Rolle spielen würde, und trotzdem wird sie in höchstem Maße mit dem schriftlichen Stil verbunden. Nun könnte es sein, dass diese Zuordnung nur damit zu tun hat, dass Lobreden tatsächlich eher als die anderen Gattungen in geschriebener Form publiziert werden (siehe oben, Anm. (2.)); die schriftliche Verbreitung würde aber höchstens eine Genauigkeit im Sinne der technischen Perfektion, nicht im Sinne der Argumentation beinhalten. Das würde dazu passen, dass die Lob- und Enkomien-Literatur (man denke nur an Gorgias' *Helena*) tatsächlich als Muster für eine hochentwickelte und ausgefeilte Redekunst galten. Auf diese Weise scheint sich der Verdacht von Cope/Sandys zu bestätigen, wenn auch nur für die Bemerkung über vorführende Reden. Das ganze Kapitel ist, wie schon angedeutet, nicht besonders gut ausgearbeitet, so dass eine solche Verwechslung durchaus möglich ist. *Ein* Ausweg bleibt aber trotzdem noch offen:

Die Genauigkeit und die Abhängigkeit vom mündlichen Vortrag werden in diesem Kapitel als zwei Eigenschaften behandelt, die sich in der Regel umgekehrt proportional zueinander verhalten; deshalb kann man vom Grad der einen auf den Grad der anderen schließen. Dennoch bleiben es zwei distinkte Eigenschaften. Es könnte also sein, dass die vorführende Rede nicht wegen ihrer besonderen Genauigkeit, sondern wegen ihrer Unabhängigkeit vom mündlichen Vortrag mit der schriftlichen Form verknüpft wird. Das wäre durchaus plausibel, denn die vorführende Rede braucht sich keinen Kontroversen anzupassen und muss auch nicht versuchen, die Richter durch emotionalen Vortrag zu gewinnen. Demnach würde über die vorführende Rede nicht mehr vorausgesetzt, als dass es keine ihr wesentlichen Eigenschaften gibt, die sie durch den mündlichen Vortrag hinzugewinnen könnte.

a8 „gleicht völlig der Schattenmalerei": Vgl. dazu Platon, *Theaitet* 208e: „Jetzt aber, Theaitet, da ich an das Gesagte wie ein Schattengemälde näher herantrete,

verstehe ich nicht mehr das Geringste. Solange ich aber weiter entfernt war, schien mir etwas (Brauchbares) damit gesagt zu sein". Zusammen mit der Parallelstelle bei Platon ist klar, worauf es bei dem Vergleich mit der Schattenmalerei ankommt: Aus der Nähe vermitteln die Schattenbilder einen undeutlichen Eindruck, während sich die Umrisse aus der Ferne betrachtet zu einem Bild zusammenfügen. Weil man sonst bei der Betrachtung von Gegenständen näher kommen muss, um Details zu erkennen, eignet sich die Schattenmalerei, bei der das Bild mit zunehmender Nähe undeutlicher wird, gerade nicht zur Darstellung von Details. Je größer nun die Menge ist, zu der ein Redner spricht, umso weiter entfernt liegt der Punkt, an dem das Bild scharf wird, d.h. umso schlechter lassen sich Details darstellen.

a8–9 „je größer nämlich die Menge ist": Das ist eine der wenigen Stellen, an denen Aristoteles andeutet, dass die besonderen Bedingungen der öffentlichen Rede auf Seiten der Zuhörer nicht nur aus den intellektuellen Unzulänglichkeiten der einzelnen Zuhörer (vgl. Anm. (4.) zu 1403b35–1404a8) herrührt, sondern auch aus den besonderen massenpsychologischen Umständen öffentlicher Reden (wie man sie z.B. in Gustave Le Bons *Psychologie des foules* von 1895 beschrieben findet, wenngleich Le Bons Gegenüberstellung von Massen und Eliten nicht so recht zu den Aristotelischen Begriffen passt). Möglicherweise lassen sich aufgrund dieses Hinweises auch einige (sicher nicht alle: vgl. 1357a11f.) derjenigen Stellen, die vordergründig die Insuffizienz Einzelner zu thematisieren scheinen, eher als Beschreibung für das Verhalten eines Massenpublikums verstehen.

1414a18–1414a27 In diesem Abschnitt werden Ansätze zurückgewiesen, die die sprachliche Form noch weiter zu unterteilen suchen. Wenn man etwa von einer „großzügigen" Form spricht, dann könnte man ebenso gut Unterteilungen einführen, die den Charaktereigenschaften „weise", „freigebig" usw. entsprechen. Insbesondere wird auch der Versuch abgelehnt, das „Angenehme" als eine eigene sprachliche Form neben anderen zu etablieren. Hierzu kann Aristoteles darauf verweisen, wie er die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form bestimmt hatte: wer diese, also die Mitte zwischen zu fremd und zu banal, zwischen zu weitschweifig und zu kurz, trifft, der wird auch das Angenehme erzeugen.

(1.) Das Angenehme stellt sich in Folge des leichten Verstehensprozesses ein, der durch die richtige Wahl der sprachlichen Mittel befördert werden soll. Somit kann Aristoteles zum Schluss der Ausführungen über die sprachliche Form nochmals zum zentralen Gedanken derselben zurückkehren, um eine Schwäche der geläufigen Theorien aufzudecken: So gut wie alle Überlegungen zur Auswahl der sprachlichen Ausdrücke waren um das Anliegen der leichten Verständlichkeit zentriert. Verständlichkeit wiederum ist die Kategorie, durch die die Erörterung der sprachlichen Form über die herkömmlichen Erwägungen zur Annehmlichkeit und Gefälligkeit der Wortwahl hinaus gebracht und das Angenehme dennoch – jetzt aber als Folge des erleichterten Verstehensprozesses – etabliert werden kann. So kann die Aristotelische Lehre auf eine eigene Behandlung des angenehmen Stils verzichten, ohne auf das Angenehme, das der sprachlichen Vortrefflichkeit (ἀρετή) mitfolgt, verzichten zu müssen. Vgl. dazu die Anm. zu III 2, 1404b26–1404b37.

(2.) Die Kritik, die in diesem Abschnitt gegen eine weiter gehende Unterteilung der sprachlichen Form vorgebracht wird, nimmt eine Argumentationsform vorweg, die vor allem bei der Auseinandersetzung mit den Theorien über die verschiedenen Redeteile ab Kapitel III 13 in den Vordergrund rücken wird: nämlich die Forderung, nur solche Unterscheidungen einzuführen, denen eine wirkliche Art oder eine wirkliche Differenz zugrunde liegt (vgl. 1414b15f.). Besteht der Verdacht, dass Unterscheidungen eingeführt werden, denen keine ‚echten' Unterschiede entsprechen, muss man zeigen, dass sich diese Unterscheidungen auf notwendige Arten zurückführen lassen (vgl. III 17, 1418b4–5).

a19 „angenehm ... und großartig": Quintilian schreibt diese Merkmale offenbar der Theorie des Theodektes zu: „non enim magnificam modo vult (Theodectes, d. Verf.) esse, verum etiam iucundam" (*Institutio* VI 2, 63). Diese Distanzierung von der Lehre des Theodektes ist von gewisser Bedeutung für die Frage nach möglichen rhetorischen Frühwerken des Aristoteles; vgl. dazu in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

a21–23 „Denn das Angenehme ...": Eine auffallende Parallele zum Verhältnis, das Aristoteles zwischen Lust und Tugend herstellen möchte: Wie das Angenehme nicht vom Redner als ein eigenständiges Ziel bei der Gestaltung der sprachlichen Form berücksichtigt werden muss, sondern sich aus der Vortrefflichkeit (ἀρετή) derselben ergibt, so ist die Lust/das Angenehme in den *Ethiken* kein Ziel, nach dem man das Leben als ganzes ausrichten soll, jedoch stellt sie sich (ohne eigens intendiert zu sein) bei der Ausübung von Tugenden ein (vgl. z.B. *EN* I 8, 1099a7–21).

a24 „wenn man viele Worte macht (ἂν ... ἀδολεσχῇ)": Zum Zusammenhang von „Geschwätzigkeit" und Unklarheit vgl. III 3, 1406a33–35 und Anm. dazu.

a25 „jedoch ist offenbar die Mitte (zwischen beiden) angemessen": Ein deutliches Beispiel für die Verwendung der *mesotês*-Lehre im Zusammenhang mit der Vortrefflichkeit von Produkten von technisch-herstellenden Prozessen; vgl. für den Hintergrund Anm. (1.2.2.1) zu 1404b1–5.

1414a28–1414a29 Schlusswort zur sprachlichen Form (λέξις) und Überleitung zur Behandlung der Redeteile und ihrer Anordnung (τάξις).

Nachbemerkung zu Kap. III 1–12: Die Theorie der sprachlichen Form

Was zu einer Theorie der sprachlichen Form alles gehört, scheint für Aristoteles nicht selbstverständlich sein. Im Vergleich mit den Ausführungen, die sich an dasselbe Stichwort in der *Poetik* anschließen (vgl. dazu Anm. (1.) zu 1403b15–18), ist der Verlauf der Untersuchung in der *Rhetorik* zum Teil durchaus überraschend und auch in der *Rhetorik* selbst lassen sich die verschiedenen Teile der λέξις-Abhandlung kaum als Durchführung eines übergreifenden Programms verstehen. Selbst der Begriff der sprachlichen Form scheint zu Beginn von *Rhetorik* III durchaus noch unklare Grenzen zu haben und erhält festere Konturen erst im Verlauf der ersten Kapitel. Trotz dieser systematischen Unabgeschlossenheit des Traktats lässt sich zeigen, dass den verschiedenen Ansätzen bestimmte gemeinsame Schlüsselbegriffe und Argumentationsmuster zugrunde liegen, die nicht nur der λέξις-Abhandlung selbst eine alles in allem homogene Zielsetzung geben, sondern auch den Zusammenhang mit *Rhet.* I & II einerseits und der τάξις-Abhandlung in *Rhet.* III 13–19 andererseits deutlich machen. Daraus ergibt sich auch (vgl. Anm. (1.1) zu 1403b6–15), dass ungeachtet aller redaktionellen Ungereimtheiten im Verhältnis von *Rhet.* I & II zu *Rhet.* III keine ernst zu nehmenden Bedenken hinsichtlich der Authentizität des Buches bestehen.

1. Gegenstand der *lexis*-Abhandlung

Die Frage nach dem Gegenstand der vorliegenden Abhandlung lässt sich am einfachsten extensional, durch Aufzählung der tatsächlich unter diesem Titel behandelten Themenblöcke, beantworten. Dabei erhält man allerdings zwei zum Teil keineswegs deckungsgleiche Antworten, je nachdem ob man die *Poetik* (vgl. Anm. (1.) zu 1403b15–18) oder die *Rhetorik* (vgl. unten: *Teile der lexis-Abhandlung*) befragt. Es stellen sich aber noch erheblichere Schwierigkeiten ein: Was nämlich die definitorische Bestimmung der *lexis* angeht, so ergibt sich nicht nur das Problem, dass Aristoteles den Gegenstand nur andeutend definiert, es kommt auch aufgrund der chronisch inhomogenen Verwendung des Ausdrucks bei Aristoteles (vgl. Anm. (1.1) zu 1403b15–18) nur eine sehr allgemein gefasste Bestimmung in Frage. Alle Anläufe zur Bestimmung der *lexis* operieren mit der Abgrenzung zum Gedanken (vgl. Anm. (2.) zu 1403a34–b2) bzw. zum Gegenstand. Diese Opposition wird auch in der einer Definition am nächsten kommenden Bemerkung der *Rhetorik* benutzt: „denn es genügt nicht, über das zu verfügen, was man sagen muss, sondern es ist notwendig, dass man auch über das verfügt, wie man es sagen muss." (1403b15–17) Zur Frage, ‚*wie* man es sagen soll' gehören Betrachtungen darüber, welche Worte man gebrauchen soll, wie man sie zusammenfügt, oder wie man größere sprachliche Einheiten wie Teilsätze und Sätze strukturiert und organisiert. Dies allein wäre allerdings zu weit gefasst, um dadurch den Gegenstand der *lexis*-Abhandlung zu bestimmen, denn, welche Worte man gebraucht, wie man Sätze strukturiert usw., hängt zunächst und trivialerweise davon ab, *was* man sagen will.

Davon aber soll die Behandlung der *lexis* gerade unberührt bleiben. Worum es der *lexis*-Abhandlung im engeren Sinn geht, sind deshalb die relevanten Unterschiede, die sich – *bei unverändertem Gehalt* – aus den verschiedenen Möglichkeiten sprachlicher Gestaltung ergeben. Die so im Begriff der *lexis* vorausgesetzte Annahme eines sprachunabhängig konstanten Gehalts dürfte Aristoteles weniger bekümmern (ein Versuch dazu wird in der Anm. (2) zu 1403b15–18 unternommen) als etwa den Sprachphilosophen des 20. Jahrhunderts (einige der dadurch auf Aristoteles projizierten Probleme lassen sich aber durchaus beheben: vgl. unten: *Stil und Sinn*). Sucht man dennoch nach einer Problembeschreibung in moderneren Begriffen, bietet sich in einigen Punkten ein Vergleich mit Freges Gegenüberstellung von Satz und Gedanke an:

In der Abhandlung *Der Gedanke* (zitiert nach: G. Frege, Logische Untersuchungen, hrsg. v. G. Patzig, Göttingen ²1976) erwägt Frege Fälle, in denen der Wortlaut eines Satzes und der darin ausgedrückte Gedanke offenbar nicht zusammenfallen: einerseits kann sich nämlich herausstellen, dass der Wortlaut nicht ausreicht, um den Gedanken zu determinieren (etwa bei der Verwendung indexikalischer Ausdrücke), andererseits kann – und das ist der zum vorliegenden Problem einschlägige Fall – der „Inhalt eines Satzes nicht selten den in ihm ausgedrückten Gedanken" (a.a.O., 37) überragen. ‚Überragt' wird der Gedanke durch alle Momente des Satzes, auf die sich nicht die Behauptung erstreckt und welche für die Wahrheit oder Falschheit des ausgedrückten Gedankens irrelevant sind. Solche zusätzlichen Bestandteile des Satzes wirken nach Frege „nicht selten auf das Gefühl, die Stimmung des Hörers" und regen seine „Einbildungskraft" an. „Wörter wie ‚leider', ‚gottlob' gehören hierher" (a.a.O., 36). Dass der auf wahr und falsch beurteilbare Gehalt eines Satzes durch solche Momente unberührt bleibt, zeigt sich durch eine einfache Umformungsprobe: Ob ich in einem Satz über Pferde die Worte ‚Pferd', ‚Ross', ‚Gaul' oder ‚Mähre' gebrauche oder ob ich das Akkusativ-Objekt einer aktivischen Aussage zum Subjekt einer passivischen Aussage mache, berührt den beurteilbaren Gehalt, oder den Gedanken i.S.d. Frege'schen Terminologie nicht: „Gewiss sind solche Umformungen nicht in jeder Hinsicht gleichgültig; aber sie berühren den Gedanken nicht, sie berühren das nicht, was wahr oder falsch ist." (a.a.O., 37) So wie Aristoteles zur Bedeutung der sprachlichen Form meint: „(sie) hat dennoch einen geringen notwendigen Anteil in jeder Belehrung. Es bedeutet nämlich einen Unterschied hinsichtlich der erzeugten Klarheit, ob man so oder so spricht; freilich keinen so großen ... Deswegen lehrt keiner die Geometrie auf diese Weise." (III 1, 1404a8–12), so erklärt Frege über die wahrheitsirrelevanten Satzbestandteile „[Sie] treten in der Dichtung stärker hervor, fehlen aber auch in der Prosa selten ganz. In mathematischen, physikalischen, chemischen Darstellungen werden sie seltener sein als in geschichtlichen." (a.a.O., 36) Insgesamt unterscheidet Frege zwei Klassen von wahrheitsirrelevanten Satzbestandteilen: die einen liefern zur wesentlichen Behauptung „Stimmung, Duft, Beleuchtung („Was man Stimmung, Duft, Beleuchtung in einer Dichtung nennen kann, was durch Tonfall und Rhythmus gemalt wird, gehört nicht zum Gedanken.": a.a.O., 37), die anderen dienen dazu, „dem Hörer die Auffassung zu erleichtern, z. B. die Hervorhebung eines Satzgliedes durch Betonung oder Wortstellung. Man denke auch an Wörter wie ‚noch' und ‚schon'".

Durch den Vergleich mit Freges Position lässt sich nun einerseits der Aristotelische Begriff der *lexis* besser einordnen und andererseits lässt sich zeigen, inwiefern er der Präzisierung bedürfte. (i.) Wie der behauptungsirrelevante Satzgehalt bei Frege, so lässt sich auch der Gegenstand der *lexis*-Abhandlung durch diejenigen sprachlichen Bestandteile der Rede umreißen, die die Referenz, die Behauptung oder das Argument eines Satzes oder einer Satzverbindung unberührt lassen; das bedeutet: Sprachliche Merkmale, die dem Bereich der *lexis* zuzuordnen sind, könnten verändert werden (durch Umformung oder Weglassung), ohne dass sich eine Änderung in den genannten Hinsichten ergibt. (ii.) Hinsichtlich der Bedeutung solcher Satzanteile für Wissenschaften im Unterschied zur Dichtung, liegen die Einschätzungen von Aristoteles und Frege, wie schon oben durch den Hinweis auf 1404a8–12 gezeigt, nicht weit auseinander; (iii.) jedoch spricht Frege von wissenschaftlichen Sätzen so, als fehlten ihnen diese Momente schlechthin, während Aristoteles lediglich die Unterschiede, die sich etwa aus der Verwendung von ‚Pferd', ‚Gaul' oder ‚Mähre' ergeben würden, im Fall wissenschaftlicher Sätze für vernachlässigenswert hält. (iv.) Wenn Frege von den behauptungsirrelevanten Satzteilen sagt, sie berührten „Stimmung, Duft, Beleuchtung" des Gesagten und trügen zur erleichterten Auffassung bei, nennt er zwei Merkmale, die auch die Aristotelische *lexis*–Behandlung motivieren; anders als Aristoteles will Frege aber durch diese beiden Funktionen zwei verschiedene Fälle unterscheiden. Außerdem scheint die auffassungserleichternde Funktion bei Frege ein sehr peripheres Phänomen („nicht in jeder Hinsicht gleichgültig") und zu keiner selbstständigen Erkenntniserweiterung imstande, was etwa im Falle der Aristotelischen Metapher durchaus möglich ist. (v.) Während Frege die Auswirkung auf den Wahrheitswert als Kriterium für die Konstanz bzw. Inkonstanz des Gedankens einführt, nennt Aristoteles kein klares Kriterium dafür, wann der Gedanke (natürlich im Aristotelischen Sinn) konstant ist, so dass dadurch auch die Abgrenzung der *lexis* unscharf wird. Anders als bei Frege lässt sich in den Aristotelischen Ansätzen zur Sprachphilosophie die Konstanz eines formulierungsunabhängigen Gehalts nur durch die Referenz der einzelnen verwendeten Ausdrücken definieren (vgl. Anm. (2.) zu 1403b15–18), die Referenz elementarer sprachlicher Ausdrücke stellt jedoch kein hinreichendes Identitätskriterium für das dar, was Aristoteles unter dem Bereich des Gedanklichen (διάνοια) versteht. Was er nach diesem Begriff des Gedanklichen bräuchte, wäre nicht nur – wie bei Frege – ein Kriterium für die Identität des Behauptungsgehalts, sondern für die Identität von Argumenten oder von argumentativen Gehalten. Dass er zu Beginn der beiden *lexis*-Abhandlungen in *Poetik* und *Rhetorik* III jeweils zuerst auf die verschiedenen Typen von Nomina zu sprechen kommt, durch die derselbe Gegenstand bezeichnet werden kann, ist daher kennzeichnend, weil er anhand einzelner Nomina paradigmatisch den Kontrast zwischen wechselnder sprachlicher Form und konstantem außersprachlichem Gegenstand durchspielen kann. Um denselben Kontrast für komplexere Einheiten wie Gedanken, Argumente u. ä. anzuwenden, müsste sich deren Identität kompositorisch aus der Identität der involvierten Referenzgegenstände bestimmen lassen, was für einfache assertorische Aussagen noch erwägenswert scheint, bei komplexeren Gebilden wie Argumenten ist es zumindest weniger einleuchtend. Anders gesagt: Dass man zur Bezeichnung ein und desselben Gegenstandes zwischen

mehreren Nomen auswählen kann, ist ein besonders anschaulicher Fall für den Untersuchungsgegenstand, den Aristoteles unter dem Begriff der *lexis* subsumiert; dieser Fall kann aber – wenngleich als paradigmatisch gedacht – nicht soweit verallgemeinert werden, dass er allgemein den Kontrast zwischen konstantem Gehalt und wechselnden Formulierungen erklärt.

Aus dem im letzten Absatz skizzierten Problem resultieren für den Begriff der *lexis* Vagheiten wie die folgende: Wenn man bei der Formulierung eines Arguments antithetische Konstruktionen gebraucht, betrifft das die *lexis* – klarer Fall (vgl. 1410b27ff.). Ob man dagegen Prämissen auswählt, durch die ein Argument leicht, gerade noch oder überhaupt nicht verständlich wird, ist eine Frage des Gedankens – auch noch klar (vgl. 1410b20ff.). Aber zwischen beiden Fällen liegen für den Rhetor Überlegungen wie die, ob er alle für einen Schluss benötigten Prämissen ausdrücklich anführt oder ob er ausgehend von ein und derselben Ausgangsprämisse mehr oder weniger deduktive Zwischenschritte gebraucht (vgl. Anm. (1.4) zu 1357a7–22) usw. – Bleibt in solchen Fällen bei wechselnder sprachlicher Form das Argument selbst jeweils dasselbe oder berührt die Überlegung des Rhetors die Identität des Arguments selbst? Manches spricht dafür, dass in solchen Fällen dem ‚argumentativen Gehalt' nichts genommen und nichts hinzugefügt wird. Dann aber fielen die genannten Erwägungen in den Bereich der sprachlichen Form. Und wenn das zutrifft, dann wiederum wären einige der Besonderheiten der enthymematischen im Vergleich mit der dialektischen oder der wissenschaftlichen Deduktion (vgl. besonders I 2, 1357a7–22) Sache der sprachlichen Form allein (ein ähnliches Argument ließe sich natürlich auch für die rhetorische Induktion, das Beispiel, vorbringen: vgl. Anm. (3.) zu 1402b12–20 zusammen mit der Anm. zu 1402b17f.) und das hätte erhebliche Konsequenzen für die globale Systematik der Schrift. – Aristoteles selbst dagegen scheint für sich den Stoff nach einem anderen Kriterium organisiert zu haben: Was mit dem Enthymem zu tun hat, fällt, weil das Enthymem *par excellence* Sache des Gedankens ist, in jedem Fall dem Bereich des Gedankens zu.

2. Teile der *lexis*-Abhandlung

Die Frage nach den Teilen der Abhandlung gilt letztlich einer zu entdeckenden Systematik für den Ablauf der verschiedenen Programmpunkte. Die meisten Gesichtspunkte, die man für eine solche Systematik bisher eingebracht hat, entstammen den späteren Bearbeitungen des Stoffes: das Programm der *lexis*-Abhandlung folgt nämlich weder den so genannten Tugenden des Stils (vgl. Cicero, *De Oratore* III 37) – Aristoteles selbst kennt nämlich nur eine einzige, durch zwei Grundkategorien beschreibbare Tugend der sprachlichen Form (vgl. die Anm. (1.) zu 1404b1–5) –, noch ist sie der Behandlung verschiedener Genera des Stils (vgl. Cicero, *De Oratore* III 199) unterworfen, noch spielt der Übergang von der Behandlung einzelner Wörter zur Betrachtung von Satzteilen und Sätzen (vgl. Cicero, *De Oratore* III 148–170 und 171–198) eine wirklich entscheidende Rolle – denn die Rückkehr zum Leitthema der Metapher in III 10 und 11 nach dem tatsächlich aus-

zumachenden Übergang zu den Satzteilen in III 8 und 9 könnte mindestens ebenso gut der Behandlung der Einzelwörter zugewiesen werden. Auch das von Laks (1994, 292) vorgeschlagene dreiteilige Schema: „lexical“ – „analogique“ – „schematique“ kann die Struktur der Abhandlung in III 1–12 nicht zufriedenstellend erklären. Zwar mögen die Kapitel III 2 und die sich anschließenden Erläuterungen unter den lexikalischen, und die Kapitel III 8–9 unter den schematischen Aspekt fallen, der analoge oder pragmatische Aspekt müsste sich aber auf eine konventionelle Interpretation des Kapitels III 7 stützen (‚wie passen bestimmte Stilmomente zu dem, der sie gebraucht‘), die sich so nicht einmal für das ganze Kapitel und erst recht nicht auf die noch übrigen Kapitel der Abhandlung anwenden lässt. – Man muss sich daher wohl mit der Auskunft abfinden, dass der Zusammenhang der einzelnen Kapitel zu den Hauptthemen der Abhandlung bestenfalls der einer nachträglichen Erläuterung, Vertiefung oder Erweiterung ist:

Sieht man von Kap. III 1, das das Thema der Abhandlung eingrenzt, ab, dann enthält Kap. III 2 mit der Bestimmung der „ἀρετὴ τῆς λέξεως (Vortrefflichkeit der sprachlichen Form)“ den systematischen Kern der Abhandlung. Weil die Metapher die mit dieser Bestimmung verbundenen Merkmale am vorzüglichsten erfüllt, rückt sie in den Mittelpunkt des Interesses. Von hier aus sind die Kap. III 3 und 4 noch einigermaßen leicht einzuordnen: Die Kategorie des ψυχρόν, des Abschreckenden oder – wie es traditionell heißt – des Frostigen, in Kap. III 3 liefert offenbar die der Vortrefflichkeit entgegengesetzten Laster bei der sprachlichen Gestaltung; außerdem geht es auf die dichterischen Ausdrucksmittel ein, vor deren Verwendung in III 2 für die Prosarede gewarnt wurde. Kap. III 4 kann mit der Behandlung des Gleichnisses, das in gewissem Sinne eine Art Metapher darstellt, als Nachtrag und Erweiterung zu dem durch Kap. III 2 eingeführten Thema ‚Metapher‘ gelten.

Für die Kap. III 5, 6 und 7 mit den Themen ‚korrektes Griechisch‘, ‚Breite‘ und ‚Angemessenheit‘ versagt jeder Versuch einer strengen systematischen Einordnung. Die korrekte Beherrschung der griechischen Sprache wird seit der Antike gerne der in III 2 als Merkmal der sprachlichen Vortrefflichkeit eingeführten Kategorie der Klarheit zugeschlagen, wofür Aristoteles selbst Anlass gibt, wenn er bei verschiedenen sprachlichen Unzulänglichkeiten bemerkt, sie machten die Sache unklar. Allerdings fragt sich, ob dieser Bezug zur Klarheit und Verständlichkeit der Beherrschung des Griechischen mehr eigentümlich ist als den anderen behandelten Anforderungen. Aristoteles selbst bezeichnet das korrekte Griechisch als „Grundlage der sprachlichen Form“, was in einem bestimmten Sinn zwar trivialerweise wahr ist, jedoch kaum den Standort des Kapitels und die Auswahl der darin erörterten Themen erhellt.

Nach der traditionellen Interpretation des Gegenstandes von III 6, des „ὄγκος“, als Würde/Erhabenheit könnte das Kapitel eine treffliche Erläuterung zu einem der Pole darstellen, der für die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form herangezogen wurde; vgl. Cope (1867, 296): „It presents a very near resemblance to σεμνότης“. Tatsächlich jedoch tragen die darunter subsumierten Mittel weniger zu der von Aristoteles in bestimmten Maßen geforderten Fremdheit/Erhabenheit bei als vielmehr zu einer Form der sprachlichen Breite, die öfters als *vitium* denn als *virtus* der sprachlichen Form anzusehen ist. Insofern bleibt die systematische Stellung des Ka-

pitels völlig offen. Ähnlich sieht es für Kap. III 7 aus: Nachdem sich die traditionelle Auffassung, hier werde eine der vier stilistischen Tugenden, die in III 2 eingeführt worden seien, vielleicht sogar deren wichtigste, expliziert, zerschlagen hat (vgl. die Anm. (1.) zu 1404b1–5), bietet das Kapitel nur ein Sammelsurium verschiedener Aspekte, die lose um den Begriff der Angemessenheit gruppiert sind. Das Äußerste, was man sagen könnte, ist noch, dass hiermit ein Stichwort wieder aufgegriffen wird, das bereits in III 2 gefallen war; vor weiter gehenden Systematisierungen behütet einen die Einsicht in die Vagheit und Mehrdeutigkeit des Angemessenheitsbegriffs (vgl. die Anm. (1.2) zu 1404b1–5), denn von einer ‚angemessen emotionalen' oder ‚angemessen charaktervollen' Form, wie sie im Mittelpunkt von III 7 steht, war in den bisherigen Ausführungen noch gar nicht die Rede.

Die Kapitel III 8 und 9 bilden insofern eine Einheit, als sie beide Weisen der sprachlichen Untergliederung behandeln; beide Kapitel sind jedoch insofern selbstständig, als sie zwei unterschiedliche und unabhängige Weisen zu einer solchen Untergliederung behandeln. Dass eine solche Erörterung folgen wird, ist vom systematischen Kern der Abhandlung in III 2 aus nicht abzusehen; auch rückblickend ergibt sich keine assoziative Anbindung an die Zentralbegriffe von III 2, wie sie bei den Kapiteln III 3–7 – mehr oder weniger erfolgreich – erprobt werden konnte. Das alles heißt nicht, dass sich keine sinnvolle Anknüpfung für die Gesamtintention der Abhandlung finden ließe: plausiblerweise haben die sprachlichen Untergliederungen, die hier untersucht werden, den Sinn, die Klarheit und Verständlichkeit des Gesagten zu unterstützen. Nur findet sich in den programmatischen Teilen der Abhandlung kein systematischer Anhaltspunkt dafür, warum dies gerade auf die in Kapitel III 8 und 9 beschriebene Weise geschehen soll oder wie sich diese Mittel zu den anderen genannten verhalten. Auch die traditionelle Erklärung, im Lauf der Untersuchung würden immer größere sprachliche Einheiten in den Blick genommen (vgl. Cope (1867, 292); neuerdings wiederbelebt bei Mikulic (1999), der darin eine „Progressivität" entdeckt und diese sogar zwischen *Poetik* und *Rhetorik* aufspannt), fällt mit Blick auf die gemischte Thematik der Kapitel III 3–7 und den Rückbezug zur (Ein-Wort-)Metapher in den Kapiteln III 10 und 11 eher erzwungen aus und stellte – wenn überhaupt – eine äußerst armselige Systematik dar.

Die Behandlung des Geistreichen in Kap. III 10 ist mit dem Begriff des Vor-Augen-Führens, der Gegenstand von Kap. III 11 ist, eng verknüpft. Worin die Anbindung zu den vorausgegangenen Kapiteln besteht, ist weniger leicht zu sehen. Beide Begriffe sind eng mit der Metapher verbunden, so dass man die Kapitel im Wesentlichen als Ergänzung des Metaphernthemas lesen könnte. Ausgehend von hervorstechenden Eigenschaften der Metapher werden diese beiden Qualitäten auf ein allgemeineres Niveau gebracht und von dort aus auf verschiedene andere Mittel wie die Rätsel, Sprachspiele usw. angewandt. Zugleich könnte man sagen, dass diese beiden Qualitäten deswegen mit der Metapher so eng verknüpft sind, weil sie das zentrale Anliegen der sprachlichen Gestaltung, zu der die Metapher wesentlich beiträgt, unter bestimmten Aspekten beleuchten. Insofern wären die beiden Kapitel zwei besonderen Wirkungen der gelungenen sprachlichen Gestaltung gewidmet, die mit der Bemühung um die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form unmittelbar zusammenhängen (vgl. dazu Anm. (4.) zu 1411b24–31).

Dieser klare Bezug zum systematischen Kern der Abhandlung aus III 2 bricht für das Kap. III 12 erneut ab; schon die Anfangsformel „Man darf aber nicht vergessen ...“ (1413b3) kennzeichnet einen Anhang. Das Thema des Kapitels, nämlich die Untersuchung der sprachlichen Form in Abhängigkeit von den einzelnen Redegattungen, wurde nirgendwo angekündigt, und auch der Schluss des Kapitels, „sowohl allgemein über alle Gattungen als auch einzeln für jede Gattung“ (1414a28f.), konstruiert für das Thema der gattungsrelativen Form einen systematischen Ort, der das Kapitel von der bisherigen Untersuchung abtrennt. Einen noch stärkeren Ausdruck findet die Unabhängigkeit des Kapitels jedoch darin, dass anstelle der bisher benutzten Kategorien (wie klar, fremd, geistreich, vor Augen führend usw.) ganz unvermittelt das Paar der schriftlichen und der mündlichen Form als Maßstab für die sprachliche Form in den einzelnen Gattungen eingeführt wird. Erst zum Schluss des Kapitels und unabhängig von dessen Hauptargumenten ergibt sich ein Rückbezug auf die Bestimmungen aus III 2.

3. Der kontroverse Status des *lexis*-Themas

Die Bedeutung der verschiedenen Restriktionen und Zielsetzungen, mit denen Aristoteles das *lexis*-Thema versieht, wird erst klar, wenn man bedenkt, dass für Aristoteles schon die Idee einer Beschäftigung mit der sprachlichen Gestaltung allein unter Absehung jeglichen Inhalts nicht ganz unvorbelastet war. In Platons *Gorgias* wird die Bestimmung der Rhetorik als einer auf die *logoi* bezogenen Kunst zum Anlass für die Kritik genommen, der Rhetorik fehle es an einem Gegenstand, wie er bei jeder wirklichen Kunst zu finden sei (449e–450b). In *Politeia* X beschreibt Platon den Dichter, der sich auf die sprachliche Gestaltung versteht, als einen „der mit Nomen und Verben gleichsam die Farben von jeder Kunst aufträgt“ (601a). Hier ist der Vorwurf manifest, dass so jemand *nur* die Farben, d.h. die Hülle und nicht das, um was es eigentlich geht, aufzutragen weiß: „Denn wie die Produkte der Dichter erscheinen, wenn sie von den Farben dieser Tonkunst entkleidet sind, und selbst für sich vorgetragen werden, das, denke ich, weißt du nur zu gut.“ (601b) Nun könnte sich Aristoteles über solche Bedenken Platons auch argumentlos hinwegsetzen; tatsächlich ist er aber auch selbst für diese Problematik sensibilisiert. Die Versatzstücke ‚Hülle statt Inhalt‘, ‚mit der Hülle einen nicht-vorhandenen Inhalt vortäuschen‘, ‚wer sich um die Hülle sorgt, hat die Neigung, sich über den Inhalt hinwegzusetzen‘ sind gleich im ersten Kapitel der *lexis*-Abhandlung präsent:

Eine der zitierten Dichterkritik von *Politeia* X nicht unähnliche Einschätzung liegt etwa Aristoteles' Bemerkung „Da nun die Dichter, auch wenn sie Einfältiges reden, durch die Beherrschung der sprachlichen Form zu ihrem Ansehen gelangt zu sein scheinen ...“ (1404a24f.) zugrunde: Die sprachliche Gestaltung ersetzt den Inhalt, und die erlangte Wirkung steht im Kontrast zum ungenügenden Inhalt. Insofern scheint die Beschäftigung mit der sprachlichen Form allein vor allem die Möglichkeiten des κενολογεῖν, des Leer-Daherredens, zu erweitern und dessen Wirkungen systematisch zu nutzen; Beispiele dafür finden sich auch unter den in

Rhet. III behandelten Mitteln: An Alkidamas' Stil etwa zeigt sich, wie die Gewürze anstatt der Hauptspeise, d.h. wie Nebensachen wie z.B. Beiwörter anstelle der Hauptsache, gebraucht werden können (1406a18ff.). Der gezielte Gebrauch mehrdeutiger Ausdrücke hilft einem in Situationen weiter, in denen man eigentlich nichts zu sagen hat (1407a31–1407b6); wer die Eigenschaften anführt, die der behandelten Sache nicht zukommen, kann seine Rederessourcen geradezu ins Unendliche erweitern (1408a1–9), ohne dass dem ein Zugewinn in der Sache entspräche; wer asyndetische Formulierungen einzusetzen weiß, vermittelt den Fehlschluss beim Hörer, mehr gesagt zu haben, als wenn er Konjunktionen benutzt hätte (1413b29–1414a7); wer zu jeder Emotion die passenden Ausdrücke kennt, kann durch die Verwendung solcher Ausdrücke das Vorliegen einer entsprechenden Emotion vortäuschen (1408a19–25), usw.

Welche Einstellung Aristoteles gegenüber dieser allgemeinen Tendenz der den Inhalt ersetzenden oder verschleiernden Wortkunst einnimmt, wird klar, wenn er für die Vortragskunst und die Beachtung der sprachlichen Form bemerkt, dass diese ihre Wirkung besonders in Anbetracht der Schlechtigkeit der Zuhörer entfaltet (vgl. 1403b35–1404a8 zusammen mit 1404a12–19). Auch die beiden Kontexte, aus denen die Behandlung der sprachlichen Form hervorgeht, sind für Aristoteles' Zurückhaltung gegenüber den bisherigen Entwicklungen der Wortkünste aufschlussreich. Der eine Kontext, der in Kap. III 1 im Vordergrund steht, ist die Dichtung; deren Eigentümlichkeit bestehe darin, durch die sprachliche Gestaltung allein eine einschmeichelnde Wirkung entfalten zu können. Dasselbe Kapitel weist aber durch die Nennung der Eigennamen Thrasymachos (1404a14) und Gorgias (1404a26) zugleich auf den zweiten Kontext hin, in dem die sprachliche Gestalt Beachtung fand, die Sophistik. Auf Dichtung und Sophistik weist Aristoteles ausdrücklich in Abschnitt 1404b37–1405a2 hin, wenn er die synonymen Ausdrücke der ersten, die homonymen der zweiten zuweist. Die Affinität zwischen der Sophistik und der Beschäftigung mit der – vom Inhalt unabhängigen – Wirkung sprachlicher Ausdrücke manifestiert sich für Aristoteles u.a. in dem Phänomen der durch *lexis* ermöglichten Fehlschlüsse (vgl. die Anm. zu 1403b15–18) sowie in der Bedeutung homonymer Ausdrücke für die sophistischen Schlüsse (vgl. 1404b37–1405a2). Dieser durch die Nähe zur Dichtung und Sophistik für Philosophen wie Aristoteles kontroverse Status des *lexis*-Projekts innerhalb der *Rhetorik* erklärt die von Aristoteles ergriffenen Maßnahmen zur Bereinigung des Themas, die in den folgenden Absätzen nochmals zusammengefasst sind.

4. Priorität des Gegenstands gegenüber der sprachlichen Form

Zuerst müssen die Prioritäten in Ordnung gebracht werden. Wenn eine Rhetorikkonzeption die sprachliche Gestaltung anstelle des Gehalts Vermittlung in den Mittelpunkt stellt, setzt sie sich den Vorwürfen aus, die gegen den dichterischen und sophistischen Gebrauch der sprachlichen Form vorgebracht wurden. Versteht man die Gestaltung der sprachlichen Form hingegen als ein Mittel zur Unterstüt-

zung der auf Darstellung und Beweis gegründeten Rhetorik, muss die Beachtung der sprachlichen Form den unmittelbar sachbezogenen Elementen der Rhetorik nachgeordnet sein. Einer solchen Auffassung verleiht Aristoteles in den ersten Abschnitten von *Rhet.* III Ausdruck; vgl. 1403b18–20 sowie die Anm. (1.) und (3.) zu 1403b18–27). Dass die sprachliche Gestaltung etwas ist, was zum darzustellenden Gehalt sekundär hinzukommt bzw. erst sekundär hinzukommen darf, wird auch an der Auffassung deutlich, dass man auf die sprachliche Gestaltung im Prinzip verzichten kann (vgl. 1406a16–18), während die Vernachlässigung des *Was* zugunsten des *Wie* sofort zu den genannten missbräuchlichen Verwendungen der *lexis* führen würde. Zwar hat auch die „aufs Geratewohl" formulierte Rede eine bestimmte sprachliche Gestalt, worum es aber bei der *lexis* im engeren Sinn geht, ist die sprachliche Gestaltung als das Ergebnis eines überlegten, planvollen Vorgehens (vgl. Anm. (1.) zu 1403b15–18). Wer auf diese Art von Gestaltung verzichtet, gibt der Rede keine besondere sprachliche Form und lässt damit eine der rhetorischen Möglichkeiten ungenützt; es ist aber nicht so, dass der Rede dadurch ein wesentlicher Bestandteil fehlen würde.

Dass Aristoteles ein bestimmtes Mittel bei den Vorgängern für suspekt hält, es aber dadurch für die eigene Lehre rehabilitiert, dass er ihm einen nachgeordneten Rang einräumt und so der Tendenz zur Überschätzung oder zum Missbrauch des betreffenden Mittels vorbeugt, hat in der *Rhetorik* durchaus Parallelen; zum Beispiel kritisiert er in den berühmten Ausführungen von *Rhet.* I 1 die Vorgänger genau genommen nicht für die Verwendung der Emotionserregung, sondern dafür, dass sie sich hauptsächlich um Emotionen kümmern und dies anstelle der Beschäftigung mit dem Enthymem tun (vgl. dazu die 1. Nachbemerkung zu Kap. I 1, 1. Teil, *(1.) Die einfachste Erklärung*).

5. Der bereinigte Begriff der sprachlichen Form

Nachdem die Prioritäten in Ordnung gebracht sind, muss der weite und inhomogene Bereich der sprachlichen Gestaltung kritisch durchgesehen und bereinigt werden. Auffallenderweise beginnen die Ausführungen von Kap. III 1 nicht mit dem Begriff der sprachlichen Form (*lexis*) als solchem, sondern mit der Kombination von sprachlicher Form und mündlichem Vortrag; erst am Ende des Kapitels zeichnet sich ab, dass die weitere Erörterung nur noch der sprachlichen Form allein gelten wird – was man am besten so interpretiert, dass das Moment des mündlichen Vortrags der für Kapitel III 1 angesetzten Bereinigung zum Opfer gefallen ist. Dazu drängen sich zweierlei Fragen auf: (i.) Wozu muss dann der mündliche Vortrag überhaupt berücksichtigt werden, wenn er doch nur von der eigentlichen Behandlung ausgeschlossen wird? (ii.) Durch welche Kriterien wird der mündliche Vortrag von der eigentlichen Abhandlung ausgeschlossen?

Auf die Frage (i.) gibt es zwei Antworten. Die eine Antwort kann auf das historische Faktum verweisen, dass die Entwicklung von Theorien der sprachlichen Form und des mündlichen Vortrags bisher Hand in Hand vor sich ging: die beiden Disziplinen haben eine gemeinsame Vorgeschichte (vgl. 1404a19–36). Die zweite

Antwort kann geltend machen, dass sich der weitere Sinn der sprachlichen Form einfach als Komplementärbegriff zum Gegenstand von *Rhet.* I & II ergibt: was nach der Behandlung des Gedankens noch zur Behandlung übrig bleibt, ist eben der ganze Bereich dessen, *wie* man etwas sagt, und der ist zunächst noch weiter als der Gegenstand, der dann tatsächlich in *Rhet.* III unter dem Stichwort ‚*lexis*' behandelt wird. Dieser weite Begriff der sprachlichen Gestaltung, der sich im Nachhinein als Konglomerat aus Wortwahl, mündlichem Vortrag usw. erweisen wird, kann nicht nur als natürliche und nahe liegende Interpretation der Formel ‚*wie* man es sagen soll' verstanden werden, sondern kann zur Zusammengehörigkeit der verschiedenen Aspekte des Sprachlichen auch auf tatsächlich bestehende Interdependenzen zwischen Wortwahl und mündlichem Vortrag verweisen: z.B. kann der Autor einer Rede bestimmte Wiederholungen (eine Frage der sprachlichen Gestaltung im engeren Sinn der Wortwahl) nur dann gebrauchen, wenn eine bestimmte Art der Variation im mündlichen Vortrag garantiert ist (vgl. III 12, 1413b17–24).

Die Antwort auf Frage (ii.) oder zumindest ein wesentlicher Teil davon ist mit der folgenden Bemerkung gegeben: „Den mündlichen Vortrag zu beherrschen ist aber Sache der natürlichen Begabung und ist eher kunstfremd. Das, was die sprachliche Form betrifft, ist aber kunstgemäß." (1404a15f.) Die methodische Untersuchung des Überzeugendseins kann sich nur auf diejenigen Bestandteile beziehen, die kunstgemäß sind (vgl. die Anm. (1.) zu 1354a6–11 zusammen mit der Anm. zu 1354a13), daher ist der mündliche Vortrag, der „eher" bzw. überwiegend nicht Sache einer lehrbaren, auf Einsicht in die Ursachen beruhenden Kunst sein soll, vom engeren Gegenstand der Abhandlung auszuschließen. Hinzu kommt, dass in der Trias ‚Sache – sprachliche Form – mündlicher Vortrag' der mündliche Vortrag am weitesten von der zu behandelnden Sache entfernt ist (vgl. Anm. (1.) zu 1403b18–27), so dass, wenn überhaupt, der mündliche Vortrag erst *nach* der sprachlichen Form zu behandeln wäre; denn der mündliche Vortrag setzt in einer die sachlichen Prioritätsverhältnisse beachtenden Rhetorik die Fragen der *lexis* ebenso voraus, wie die *lexis* Fragen des Gedankens voraussetzt. Systematisch angemessen wäre eine Behandlung des mündlichen Vortrags (soweit er kunstgemäß erfassbar ist) allenfalls als Nachtrag zu einer Theorie der sprachlichen Form.

6. Klarheit und Verständlichkeit als Ziele der sprachlichen Form

In Kapitel III 1 deutet Aristoteles auch Einwände gegen die Behandlung der sprachlichen Form an, vor allem weil er sich dort zunächst mit einem weiten, noch nicht ‚bereinigten' Begriff des Mündlichen auseinandersetzt. Das Stichwort, mit dem er mögliche Einwände schließlich ausräumt und zugleich ein präzisiertes Projekt zur Behandlung der sprachlichen Form umreißt, ist das des Unterschieds für die erzeugte Klarheit: „Es bedeutet nämlich einen Unterschied hinsichtlich der erzeugten Klarheit, ob man so oder so spricht." (1404a9f.) Indem die sprachliche Gestaltung einen Unterschied für die Klarheit des Vorzubringenden impliziert, ist

sie nicht mehr dem Verdacht ausgesetzt, bloß zum Schmuck oder gar zur sophistischen Täuschung zu dienen. Indem die Behandlung der sprachlichen Form die Klarheit zum Zentralkriterium erhebt, versucht sie nur das zur Geltung zu bringen, was ohnehin der eigentümlichen Aufgabe der Rede als einem sprachlichen Zeichen entspricht (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1404b1–5). Deshalb erweist sich auch die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form als eine Mitte zwischen einer klaren, aber zu banalen und einer erhabenen und fremdartigen, aber der Prosarede unangemessenen Form (die Rede darf nur fremdartig sein, solange die damit verbundene Gestaltungsabsicht verborgen bleibt; sie ‚fliegt auf', wenn die Erhabenheit der sprachlichen Form dem Gegenstand der öffentlichen Rede nicht mehr angemessen ist). Die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form liegt genau auf dem Punkt der Skala zwischen banal und erhaben, wo die sprachliche Form ohne Einbußen an Klarheit schon erhaben ist (vgl. Anm. (1.) zu 1404b1–5). Mit der Fremdartigkeit/Erhabenheit kommt ein Aspekt zur sprachlichen Form hinzu, der an sich der Klarheit fremd ist. Jedoch zeigt sich, dass ein gewisses Maß an Fremdheit (vgl. dazu unten: *Eine neue Rolle für den Schmuck*) ein mit der Klarheit gemeinsames Ziel, das leichtere Lernen und die bessere Verständlichkeit, sogar befördern kann: Dafür, dass das Gesagte beim Zuhörer leicht ankommt und von ihm schnell aufgenommen wird, ist eine Art von Aufmerksamkeit erforderlich, die durch die banale Form verhindert wird; wo nämlich alles bekannt scheint und wo es nichts Neues zu verstehen gibt, wird der Zuhörer intellektuell nicht herausgefordert und seine Aufmerksamkeit wird durch keine Art von Annehmlichkeit in der Sprache unterstützt. Das Fremdartige hingegen stimuliert die Aufmerksamkeit des Zuhörers und belohnt ihn durch eine gewisse Annehmlichkeit.

Die herausragende Rolle der Metapher als sprachliches Gestaltungsmittel der Prosarede rührt daher, dass sie einerseits der Anforderung der Klarheit entgegenkommt und durch ihre Fremdheit zugleich eine Attraktivität besitzt, die die Aufmerksamkeit des Zuhörers weckt; vgl. 1405a8f.: „Auch das Klare und Angenehme und Fremdartige enthält in höchstem Maße die Metapher." Auch weitere einzelne Gestaltungsmittel werden nach der erzeugten Klarheit bzw. der entgegengesetzten Wirkung beurteilt; mit Blick auf den Dichtungsstil in der der Prosarede vgl. 1406a34f.: „denn wenn man gegenüber jemandem, der schon verstanden hat, noch mehr nachlegt, zerstört man die Klarheit dadurch, dass man die Sache verdunkelt." Mit Blick auf falsch gebrauchte Konjunktionen vgl. 1407a29f.: „Wenn aber das, was dazwischen kommt (zwischen korrespondierenden Konjunktionen), viel ist, wird es unklar." Mit Blick auf eine nicht vollzogene sprachliche Untergliederung vgl. 1407b9–11, wonach ein Text, der nicht leicht zu untergliedern ist, was zu Unklarheiten wie z. B. einem ambivalenten Bezug führt. Mit Blick auf ‚verschachtelte' Satzkonstruktionen vgl. 1407b21–23: „Auch ist es unklar, wenn man spricht, indem man (das Erforderliche) nicht an den Anfang stellt und vieles dazwischen einfügen will ..." Mit Blick auf weither geholte Metaphern vgl. 1406b8: „unklar aber sind sie (die Metaphern), wenn sie weit hergeholt sind."

Durch die Klarheit soll der Zuhörer das Gesagte gut und schnell verstehen. Das Ziel der klaren Form ist daher die erleichterte Verständlichkeit, und diese ist den Bemühungen aus *Rhet.* I & II um das Was bzw. den ausgedrückten Gedanken nicht nur nicht fremd, sondern unterstützt diese direkt. Zur erleichterten Ver-

ständlichkeit gehört die Aufmerksamkeit, die deshalb ebenfalls als direktes Kriterium für die Bewertung der sprachlichen Gestalt herangezogen wird; vgl. 1408b21–24. ‚Verständlichkeit' ist außerdem gleichbedeutend mit einem leichten und schnellen Lernen; vgl. daher zum Beispiel 1409b1–7: „Eine derartige Form ist angenehm und leicht zu verstehen ...", oder 1410b20f.: „Notwendigerweise ist sowohl hinsichtlich der sprachlichen Form als auch hinsichtlich der Enthymeme dasjenige geistreich, was für uns ein schnelles Lernen bewirkt."

7. Eine neue Rolle für den Schmuck der Rede

Die Definition der Vortrefflichkeit sprachlicher Form räumt der Erhabenheit und Fremdartigkeit einen festen Platz ein; dieses Merkmal übernimmt die Rolle des Schmucks, der als traditionelles Ziel der rhetorischen Gestaltung gilt (z.B. erscheint in Platons *Apologie des Sokrates* (17b) die Verwendung schmückender Redeweisen als das Proprium der rhetorischen Gestaltung). Während nun der Schmuck allein dem Inhalt einer Rede fremd bleibt und so beim Kritiker der rhetorischen Gestaltung den Verdacht nahe legt, dass über einen fehlenden oder falschen Inhalt hinweggetäuscht werden soll, gibt Aristoteles dem Moment des Schmucks eine neue Rolle, die ihn zum Verbündeten in der Bemühung um Verständlichkeit macht; vgl. 1414a21–25:

> „Denn das Angenehme wird offenbar durch die angeführten Dinge erzeugt werden, wenn die Vortrefflichkeit der sprachlichen Form richtig bestimmt wurde. Denn wofür sonst sollte sie klar und nicht zu banal, sondern angemessen sein? Denn wenn man viele Worte macht, ist es nicht klar, und auch nicht, wenn es kurz ist. Jedoch ist offenbar die Mitte (zwischen beiden) angemessen."

Die sprachliche Form, die klar, aber dabei nicht banal ist, ist angenehm; einer angenehmen Rede folgt man lieber oder mit größerer Aufmerksamkeit. Jedoch ist die Erzeugung von Annehmlichkeit dem Inhalt der Rede und dem Ziel der Klarheit für gewöhnlich entgegengesetzt; nach Aristoteles' Bestimmung der sprachlichen Vortrefflichkeit dagegen entsteht die Annehmlichkeit durch eine sprachliche Form, die zugleich klar und gut verständlich und *durch* diese Qualitäten angenehm ist (vgl. dazu Anm. (2.) zu 1404b26–37). Somit sind in Aristoteles' Theorie der sprachlichen Form Annehmlichkeit und Klarheit keine entgegengesetzten Ziele und das schmückende Moment ist in die Bestrebung nach Klarheit und Sachvermittlung integriert. Das funktioniert ähnlich, wie wenn Aristoteles in der Ethik den üblicherweise angenommenen Konflikt zwischen Lust und Tugend dadurch behebt, dass er die Lust als ein Begleitphänomen der Ausübung von Tugend etabliert (vgl. die Anm. zu 1414a21–23).

Kapitel 13

Mit Kapitel 13 beginnt der letzte Themenblock der *Rhetorik*, der die Unterteilung der Rede bzw. die Anordnung (τάξις) der Redeteile zum Inhalt hat. Angekündigt wurde die Behandlung dieses Themas zusammen mit der Behandlung der sprachlichen Form (λέξις) erstmals in der Schlussbemerkung zum zweiten Buch. Ein engerer inhaltlicher Zusammenhang zu den Kapiteln III 1–12 besteht jedoch nicht. Die Ankündigung des Themas überrascht, insofern sich Aristoteles in Kapitel I 1 abfällig über die Behandlung der Redeteile geäußert hatte; auch in Platons *Phaidros* ziehen die Theorien über die Einteilung der Rede den Spott der Philosophen auf sich. Allerdings wird bei Aristoteles gleich in Kapitel III 13 deutlich, dass er seine distanzierte Haltung zu diesen Fragen nicht einfach beigelegt hat; sein Anliegen scheint vielmehr zu sein, die geläufigen Einteilungen kritisch zu durchleuchten, um deutlich zu machen, welche Redeteile eine erkennbare Funktion für die gedankliche Entwicklung der Rede haben. Das vorliegende Kapitel verleiht diesem Anliegen Ausdruck, indem es den wuchernden Bestand an rhetorischen Unterteilungen auf zwei notwendige Teile der Rede reduziert.

Da nun keinerlei Verknüpfungen der Kapitel III 13–19 mit dem Rest der Schrift vorliegen, muss man damit rechnen, dass diese Kapitel zu einem Anlass entstanden sind, der von der Entstehung von *Rhet.* I & II und *Rhet.* III 1–12 gänzlich unabhängig ist. Daher stellt sich die Frage, ob die vorliegende Abhandlung eher eine frühe Phase der Aristotelischen Auseinandersetzung mit dem Thema der Rhetorik repräsentiert oder ob sie nach *Rhet.* I & II, gewissermaßen als Ergänzung zum systematischen Kern Aristotelischer Rhetorik, verfasst worden ist. Hierzu fällt auf, dass die Kapitel III 13–19 einerseits mit zahlreichen Theorieelementen aus *Rhet.* I & II vertraut zu sein scheinen (z.B. mit der Lehre von den drei Redegattungen, der Lehre, dass der rhetorische Beweis eine induktive und eine deduktive Form (nämlich Beispiel und Enthymem) annehmen kann, der Verwandtschaft von Sentenz und Enthymem sowie mit der Lehre, dass neben dem rhetorischen Beweis vor allem noch Emotionen und Charakter eine Rolle bei der Überzeugung der Zuhörer spielen), andererseits aber den Begriff πίστις weitgehend oder sogar durchgehend im Sinne der vor-aristotelischen Verwendung, nämlich zur Bezeichnung eines Redeteils, gebraucht wird. Hinsichtlich der relativen Einordnung der folgenden Kapitel im Verhältnis zu *Rhet.* I & II bieten sich daher grundsätzlich zwei Möglichkeiten. 1. Aus Anlass der Behandlung herkömmlicher Redeteile fällt Aristoteles in die Begrifflichkeit konventioneller Rhetoriklehrer zurück und verwendet den Begriff πίστις sowohl im terminologischen als auch im vorterminologischen Sinn (vgl. die Anm. (1.2) zu 1354a11–31). 2. Da in der Tat auffällt, dass in den Kapiteln III 13–19 der Plural πίστεις nie eindeutig im Sinne der kunstgemäßen Redeteile verwendet wird, ist auch die Erklärung von Primavesi (im Druck) in Betracht zu ziehen, wonach diese Kapitel einen Entwicklungsstand der Aristotelischen Rhetorik repräsentieren, auf dem Aristoteles zwar der Sache nach anerkennt, dass der Redner sein Ziel durch Beweise, Emotionen und Charakter erreicht, dies aber noch nicht in der Lehre der drei kunstgemäßen πίστεις auf den Begriff gebracht hat. Zur Verwendung von πίστις in den folgenden Kapiteln vgl. auch die Anm. zu 1414a35.

Weitehend akzeptiert ist inzwischen die These Barwicks (1922) und Solmsens (1932), dass die Unterteilung der Rede in den folgenden Kapiteln auf einer aus dem Umkreis des Isokrates stammende Quelle basiert; besonders einleuchtend scheint die Annahme, dass es im Besonderen die Lehre des ehemaligen Isokrates-Schülers und späteren Aristoteles-Freundes Theodektes ist, die hier verwendet wird. Diese Vermutung wird unterstützt durch den Umstand, dass die antiken Verzeichnisse der Aristotelischen Schriften eine „τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή (Sammlung von Theodektes' Kunst)" erwähnen und Aristoteles in diesen Kapiteln nachweislich Bezug auf Einzelheiten der Theodekteischen Lehren nimmt (z.B. in 1414a19 sowie in III 19); vgl. dazu in der Einleitung Kap. IV, Abs. 1.

Inhalt: Die beiden notwendigen Teile der Rede (1414a30–36). Die Unterteilungen der zeitgenössischen Rhetoriklehrer sind lächerlich (1414a36–b7). Das Schema der vier Redeteile (1414b7–12). Kritik an Theodoros und Likymnios (1414b12–18).

Anmerkungen

1414a30–1414a36 Die Rede hat zwei notwendige Teile: Man muss erstens das einführen, worüber man reden will, und es zweitens beweisen. Der erste Teil ist das Aufstellen (πρόθεσις) einer Behauptung, der zweite Teil besteht darin, den Zuhörer von der aufgestellten Behauptung zu überzeugen (πίστις). Notwendig sind die beiden Teile, weil der eine nicht ohne den anderen auskommen kann: man beweist immer *etwas* und muss, wenn man etwas eingeführt hat, auch davon überzeugen. Die kritische Pointe dieses Abschnitts besteht jedoch darin, dass *nur* diese beiden Teile notwendig sind.

(1.) In Kapitel I 1 hatte Aristoteles bei der Kritik an den (ungenannten) Vorgängern solche Theoretiker, die sich vorwiegend um die Beeinflussung der Emotionen kümmern, und solche, die Bestimmungen über die Redeteile anstellen, gleichgesetzt; abgesehen davon, dass es sich nach seiner Ansicht beide Mal um dieselben Personen handelt, ist den beiden Untersuchungsgegenständen ‚Emotionen' und ‚Redeteile' gemeinsam, dass sie auf das außerhalb der Sache Liegende zielen; vgl. I 1, 1354b16–19. So wie er aber die Emotionen trotz des Verdikts aus I 1 in einem veränderten Rahmen für behandelnswert hielt, so wendet er sich trotz dieser Einschätzung im vorliegenden Teil des Buches den Redeteilen zu. Dass dafür (wie auch bei den Emotionen) kein Meinungsumschwung verantwortlich ist, zeigt die (zumindest partielle) Bestätigung des früheren Verdikts in III 14, 1415b4–7. Der vorliegende Abschnitt zeigt nun indirekt, worin das Defizit der bisherigen Unterteilungen liegt:

Indem sich Aristoteles die Frage vorlegt, ob es Teile der Rede gibt, die für jeden möglichen Gegenstand unverzichtbar sind, formuliert er zugleich ein Kriterium, durch das sich die in den herkömmlichen Unterscheidungen benannten Redeteile als der Sache äußerlich erweisen lassen. Als wesentlich für die rhetorische Darstellung jedes möglichen Gegenstandes erweist sich die Struktur von Aufstellen und Überzeugen. Alle weiter gehenden Unterscheidungen, die durch diese Struktur

nicht erfasst werden, sind der wesentlichen Aufgabe der Rede demnach nur akzidentell; sie können entweder auf die notwendigen Teile zurückgeführt werden oder verfolgen nur sachfremde Ziele. Dabei beinhaltet ‚sachfremd' zweierlei: erstens, dass gar kein Beitrag zur Überzeugung der Zuhörer gegeben ist, oder zweitens, dass die beförderte Überzeugung nicht aus der Sache hervorgeht, von der überzeugt werden soll, sondern im Gegenteil davon ablenkt. Vgl. auch die Nachbem. zu Kap. III 13–19.

(2.) *Beweis (ἀπόδειξις) und Überzeugung (πίστις):* Mit folgenden beiden Paaren bezeichnet Aristoteles im vorliegenden Abschnitt ein und dieselbe Struktur: ‚Sagen, wovon man spricht, und es beweisen' und ‚Aufstellen, worüber man spricht, und (davon) überzeugen'. Die Ersetzung von ‚Beweisen' (im nicht-terminologischen Sinn; vgl. Anm. (1.) zu 1355a3–20) und ‚Überzeugen' entspricht der Terminologie und der Sachbeschreibung von Kapitel I 1: „(weil) die Überzeugung aber eine Art von Beweis ist – wir sind nämlich dann am meisten überzeugt, wenn wir annehmen, dass etwas bewiesen wurde" (1355a4–6). Kann man daher, wie es die lateinische Standardwiedergabe mit *‚probatio'* nahe legt, ‚Beweis' und ‚Überzeugung' gleichsetzen – zumindest dann, wenn ‚Überzeugung' den Redeteil meint? Nein, denn der ‚Überzeugung' genannte Redeteil kann mehr oder weniger beweisend ausfallen, je nachdem, welche Art von Mitteln zur Überzeugung man einsetzt; daher auch die Mahnung zu Beginn von III 17, dass die zur Überzeugung eingesetzten Mittel beweisend sein sollen (1417b21).

(3.) „Aufstellen (πρόθεσις)": Die Bestimmung und Handhabung dieses Begriffs bei Aristoteles scheint neu, wie auch Quintilian in *Institutio* III 9, 5 bemerkt. Quintilian hebt dabei hervor, dass Aristoteles das Aufstellen und nicht die Erzählung auf die Einleitung folgen lässt (vgl. unten Abschnitt 1414b7–12). Die Sache ist aber noch komplizierter: Das Aufstellen ist einer der beiden notwendigen Redeteile; das übernommene viergliedrige Schema Einleitung–Aufstellung–Überzeugen–Schlusswort trennt die Aufgabe, die zu behandelnde Sache aufzustellen, von der Einleitung und weist sie der Erzählung zu. Bei Aristoteles dagegen übernimmt die wohlverstandene – das heißt von ‚sachfremden' (siehe oben, Anm. (1.)) Elementen bereinigte – Einleitung genau diese Aufgabe: „weil es, (wenn der Hörer nicht schlecht wäre; d. Verf.), keinen Bedarf für eine Einleitung gibt, außer insoweit, als man die Hauptsache des Gegenstandes nennt, damit gewissermaßen der Rumpf einen Kopf erhält" (1415b6–8); Rumpf: Überzeugen, Kopf: Aufstellen – der Versuch, die Einleitung auf einen sachgemäßen Kern zu reduzieren, führt also zum zweigliedrigen Schema zurück. Außerdem wird Aristoteles das Aufstellen nicht eigens behandeln, während er der Erzählung, an deren Stelle das Aufstellen im viergliedrigen Schema tritt, ein eigenes Kapitel zuweist. Nun kann zwar auch bei Aristoteles die Erzählung die Aufgabe des Aufstellens übernehmen, weil die Erzählung aber, wie Aristoteles in III 16 ausführt, nicht für alle Gattungen erforderlich ist, das Aufstellen aber schon, kann man schließen, dass die Aufgabe, den Sachverhalt ‚aufzustellen' bald der Einleitung, bald der Erzählung zufällt.

a35 „πίστις (Überzeugen)": Nochmals zur Übersetzung von „πίστις". Wie in Kapitel I 1 der Schrift meint der Ausdruck hier und im Folgenden wieder den Redeteil, der schon von Aristoteles' Vorgängern so genannt wurde. Wie oben darge-

stellt (Anm. (2.) zu 1414a30–36), verengen Übersetzungen wie „Beweis", „Beweisführung", „proof", „les preuves", „probatio" zu sehr. Das deutsche „Glaubhaftmachung" (z.B. Stahr) trifft die Sache besser, weil es weit genug ist, um auch nichtbeweisende Mittel zu umfassen, klingt aber etwas hölzern und lässt vor allem den Zusammenhang zu den anderen Verwendung von „πίστις" im Sinne von ‚Überzeugungsmittel', ‚Überzeugungsvorgang' nicht mehr erkennen. Auch der Plural „πίστεις" kann den Redeteil pauschal bezeichnen, weil es eben der Teil ist, in dem die einzelnen Überzeugungsbemühungen vorgebracht werden (so wie ein einzelner Teil der Gerichtsverhandlung mit dem kollektiven Plural ‚Zeugenaussagen' bezeichnet wird, eben weil er aus den Zeugenaussagen – möglicherweise nur einer einzigen – besteht). Wird nun auf die πίστεις, die zusammen den Redeteil „πίστις" ausmachen, distributiv Bezug genommen, dann scheint es nahe liegend, wie bei den drei kunstgemäßen πίστεις, von ‚Überzeugungsmitteln' zu reden. Weil der Begriff bisher den drei so genannten ‚kunstgemäßen' Vorgehensweisen vorbehalten war, muss hier jedoch angemerkt werden, dass nicht alle für den Zweck der Überzeugung in Anspruch genommenen Mittel mit den drei kunstgemäßen Methoden zusammenfallen müssen.

1414a36–1414b7 Verglichen mit der oben durchgeführten Festsetzung der notwendigen Redeteile sind die geläufigen Unterteilungen lächerlich; damit ist noch nicht einmal das inflationäre Anwachsen von Redeteilen in den Theorien von Theodoros und Likymnios gemeint, sondern die geläufigen Untergliederungen, insofern sie ohne Rücksicht auf die Redegattung und die Umstände der Rede als kanonisch behandelt werden. Die gängige Untergliederung erweist sich insbesondere in folgenden Hinsichten als dysfunktional: (i.) Die Erzählung, wie sie aus der Theorie der Gerichtsrede bekannt ist, kann nicht auf dieselbe Weise in der politischen und der vorführenden Rede verwendet werden, (ii.) dasselbe trifft auf die Erwiderung auf den Gegner (τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον) zu, (iii.) sowie hinsichtlich der vorführenden (?) Rede auf das Schlusswort; (iv.) Einleitung, vergleichende Gegenüberstellung (ἀντιπαραβολή) und Zusammenfassung sind nur bei solchen politischen Reden nützlich, die aus Anklage und Verteidigung bestehen; (v.) schließlich ist das Schlusswort nicht einmal in jeder Gerichtsrede erforderlich.

a36 „Heutzutage trifft man aber lächerliche Unterscheidungen": Adespota rhet. C 24 (*Artium Scriptores*).

a37 „bei der ... politischen Rede (δημηγορικοῦ)": Der Ausdruck ‚δημηγορικός' bezeichnet jetzt offensichtlich die bisher so genannte Beratungsrede und tritt somit an die Stelle des Ausdrucks ‚συμβουλευτικός'; vgl. zu dieser Terminologie schon I 1, 1354b23.

a37–38 „Wie aber kann es bei der vorführenden ... Rede die Art von Erzählung geben ...": Hierin sehen einige Interpreten einen Widerspruch zu III 16, 1416b16–29, wo die Erzählung der vorführenden Rede doch behandelt wird (vgl. etwa Buchheit (1966, 182ff.)). Jedoch wird dort gerade ausgeführt, dass die Erzählung erstens nicht fortlaufend erfolgt und zweitens oft nur an schon bekannte Taten erinnern muss, womit pauschale Vorstellungen von der Gestalt der Erzählung zurückgewiesen sind. Man kann daher die Ausführungen von III 16 lesen in dem

Sinn ‚erzählende Momente finden sich in der vorführenden Rede nur insofern, als ...‘.

b1 „von den vorführenden Reden (τῶν ἐπιδεικτικῶν)“: Die Manuskripte **A, F**, sowie Anonymos überliefern „τῶν ἀποδεικτικῶν“, **Δ** „τὸν ἐπιδεικτικόν“. Wilhelm Moerbeke übersetzt mit „epilogum demonstrativum“ die griechischen Worte „ἐπίλογον ἀποδεικτικὸν“. Die Überlieferung spricht daher klar für „τῶν ἀποδεικτικῶν (von den beweisenden Reden)“, was auch die modernen Editionen von Ross über Dufour/Wartelle bis hin zu Kassel übernehmen. Aber was heißt das? Aristoteles spricht an keiner anderen Stelle von „beweisenden Reden“, und der Abschnitt hält sich sonst strikt an die bisher definierten Gattungen. Von den bekannten Gattungen kommt an dieser Stelle aber nur die vorführende Rede in Betracht: Es ist hier nämlich vorausgesetzt, dass das Schlusswort am ehesten zur Gerichtsrede passt, im Anschluss an diese Stelle erfolgt eine ausdrückliche Einschränkung für die politische Rede, und zum Schluss heißt es, dass nicht einmal *jede* Gerichtsrede ein Schlusswort braucht; also kann hier nur die vorführende Rede gemeint sein. Daher nimmt die lateinische Kommentierungstradition an, Aristoteles meine hier mit „τῶν ἀποδεικτικῶν“ dasselbe wie sonst mit „τῶν ἐπιδεικτικῶν“; dieser Auffassung wird der Weg dadurch geebnet, dass seit Cicero dieses Genus als „genus demonstrativum“ bezeichnet wird, wobei „demonstrare“ den Unterschied von ‚ἀποδείκνυμι‘ und ‚ἐπιδείκνυμι‘ ohnehin verwischt. Jedoch ist das ein Unterschied, an dem Aristoteles durchaus gelegen ist. Es spricht daher für Cope/Sandys (III 158), wenn sie gegen diesen Konsens ihr „This *in Aristotle* ... impossible“ stellen ; leider überzeugt auch ihr eigener Vorschlag, Aristoteles meine Reden, die nur aus Beweisen bestehen, nicht. Die vorliegende Übersetzung folgt daher – als *ultima ratio* – der Konjektur „τῶν ἐπιδεικτικῶν“ von Welldon (1886) und Wendland (1905, 38), zumal eine früh erfolgte Verwechslung der beiden Ausdrücke gut denkbar ist.

b3–4 „wenn eine Gegenrede (ἀντιλογία) vorliegt, denn oftmals gibt es (auch hier) Anklage und Verteidigung“: Diese beiläufig gemachte Bemerkung wirft ein neues Licht auf die politische Rede. Streng genommen ist demnach zu unterscheiden zwischen der politischen Rede, die im eigentlichen Sinn beratend ist, und der aus Anklage und Verteidigung bestehenden, aber gleichwohl politischen Rede. Die Frage ist, ob damit nur irgendeine kontroverse Form gemeint ist – kontrovers dürfte aber jede Beratung sein, in der es darum geht, ob etwas nützlich ist *oder nicht* –, oder eine mit persönlichen Attacken geführte Kontroverse oder ein Anlass mit Anklage und Verteidigung im engeren Sinn, wie bei den Debatten um die Rechenschaft der politischen Beamten. Letztere wäre, nachdem die politische Rede im ersten Buch aufgrund ihrer Struktur als Beratungsrede eingeführt worden war, eine Mischform, die ihrem Inhalt nach auf die Topen der beratenden Rede aufbauen kann, aber dem Ablauf nach der Gerichtsrede folgt (In der Praxis könnte etwa ein Rechenschaftsverfahren gegen einen öffentlichen Beamten eine solche Form angenommen haben).

1414b7–1414b12 Dem zweigliedrigen Redeschema, das sich auf die beiden notwendigen Redeteile beschränkte, stellt Aristoteles hier das viergliedrige Schema

gegenüber, das die „größte Anzahl" von Redeteilen beinhaltet, nämlich die Einleitung (προοίμιον), das Aufstellen einer Behauptung (πρόθεσις), das Überzeugen (πίστις) und das Schlusswort (ἐπίλογος). Inwiefern dies die größte Anzahl ist, macht die Argumentation des Abschnitts deutlich, wonach andere Redeteile auf die genannten vier zurückgeführt werden können, wie die Erwiderung und die vergleichende Gegenüberstellung auf das Überzeugen.

(1.) *Herkunft und Verbreitung des viergliedrigen Schemas:* Das viergliedrige Redeschema dürfte auf Isokrates oder die Schule des Isokrates zurückgehen; (vgl. u.a. Spengel, *Technôn Synagôgê* (1828, 156 und 169), Marx (1900, 314ff. [109ff.]), Barwick (1922, 13). Aus dem Umkreis dieser Schule ging auch die Lehre des Theodektes hervor, zu der folgende Zusammenfassung überliefert ist (*Prolegomenôn Syllogê* 216 (Rabe)): „ἔργον τοῦ ῥήτορος ... προοιμιάσασθαι πρὸς εὔνοιαν, διηγήσασθαι πρὸς πιθανότητα, πιστώσασθαι πρὸς πειθώ, ἐπιλογίσασθαι πρὸς ὀργὴν ἢ ἔλεον". Geht man davon aus, dass die Vertauschung von Erzählung (διήγησις) und Aufstellung (πρόθεσις) eine Aristotelische Spezialität ist, dann findet sich in dieser Stelle dasselbe Schema, das im vorliegenden Abschnitt behandelt wird (natürlich mit anderen Funktionsbestimmungen). Noch bei Quintilian beginnt die Untersuchung der Redeteile (für die Gerichtsrede) bei diesem Schema, das nur deswegen fünfgliedrig ist, weil er die Aristotelische Gleichsetzung von beweisender und widerlegender Überzeugung (vgl. unten, die Anm. zu b9) nicht akzeptiert: „Cuius partes, ut plurimis auctoribus placuit, quinque sunt: *prooemium, narratio, probatio, refutatio, peroratio*" (*Institutio* III 9, 1).

(2.) *Aristoteles' Verwendung des viergliedrigen Schemas:* Dass Aristoteles neben dem zweigliedrigen Schema der notwendigen Redeteile noch das übliche viergliedrige Schema berücksichtigt, ist ein erstaunlicher Zug. Fügt er sich damit trotz der Kritik der vorausgegangenen Abschnitte an entscheidender Stelle doch in die konventionelle Auffassung? Die nähere Untersuchung ergibt ein differenziertes Bild, bei dem die Distanz beim Umgang mit diesem Schema gegnüber der Zustimmung doch leicht überwiegt:

(2.1) *Was bedeutet es, dass er neben einem Schema der notwendigen Teile auch noch ein Schema mit der größten Anzahl von Teilen berücksichtigt?* „Größte Anzahl von Teilen" bedeutet offenbar: ‚ein Schema, das alle Teile berücksichtigt, die nicht vollständig aufeinander reduziert werden können'. So können Schlussteil, Überzeugung und Aufstellung nicht aufeinander reduziert werden, weil das eine mit dem Erinnern, das andere mit dem Beweisen, das dritte mit dem Auf-/Vorstellen der zu behandelnden Sache verknüpft ist. Nur die Einleitung lässt sich nicht so klar mit einer charakteristischen Funktion verbinden, weil sie in ihrer reduzierten Form die Aufgabe des Aufstellens übernimmt, während das Aufstellen sonst durch Erzählung geleistet wird – es dürfte nämlich auch kein Zufall sein, dass Aristoteles das Aufstellen an die Position setzt, die bei Isokrates/Theodektes die Erzählung einnimmt (vgl. dazu Anm. (3.) zu 1414a30–36).

(2.2) *Wie verwendet Aristoteles das viergliedrige Schema?* Die vier Teile sind Elemente, die in den drei Gattungen auftreten können, aber nicht in jeder Gattung auftreten müssen. Sie nehmen in den verschiedenen Redegattungen unterschiedliche Erscheinungsformen an, auch ihre allgemeine Funktion ist von Gattung zu Gattung verschieden. Selbst innerhalb einer einzigen Redegattung muss die Erfor-

derlichkeit eines solchen Redeteils je nach Umständen neu beurteilt werden. So ist z.B. die „*prothesis*“ die Bezeichnung einer notwendigen Funktion, die auf verschiedene Weise, d.h. durch verschiedene Redeteile wahrgenommen werden kann. Zu welchem Zweck verwendet Aristoteles dann überhaupt dieses viergliedrige Schema? Zwar sind die einzelnen vier Teile nicht notwendig, jedoch können sie so eingesetzt werden, dass sie zum Verständnis oder zur Erleichterung des Verständnisses sowie zur Behebung verständnisbehindernder Faktoren eingesetzt werden können. So ist die viergliedrige Anorndung zwar in gewisser Hinsicht nur äußerlich; jedoch kann man sie so umgestalten, dass alle anfallenden Aufgaben in einer sachgerechten Reihenfolge erfüllt werden.

b9 „Die Erwiderung auf die Gegenpartei gehört nämlich zum Überzeugen“: Diese Auffassung wird von Quintilian kritisiert: „Ich stimme aber nicht denen zu, die die Widerlegung (*refutatio*) als zur Überzeugung (*probatio*) gehörend entfernen, wie es Aristoteles tut. Diese nämlich ist es, die etwas aufbaut, jene, die es einreißt“ (*Institutio* III 9, 5). Aufgrund der Bemerkung in III 17, 1418b4ff. wird aber klar, dass Quintilian den eigentlichen Grund für Aristoteles' Weigerung, die Widerlegung zu separieren, nicht verstanden oder nicht akzeptiert hat.

b10 „die vergleichende Gegenüberstellung“: Als eine Form der Erweiterung von vorhandenen Argumenten gehört sie zum Überzeugen. In Kapitel III 19 führt Aristoteles sie aber als einen Teil des Schlusswortes an. Eine Inkonsequenz? Nein. Man sieht daran vielmehr, dass die Zuordnungsfrage des vorliegenden Abschnitts nicht dem (eher oberflächlichen) Problem gilt, an welcher Stelle der Rede man was sagen soll, sondern der Frage, ob sich Redeteile wie die Erwiderung oder die Gegenüberstellung als selbstständige Spezies der rhetorischen Aktivität erweisen lassen oder ob sie nur unwesentliche Unterschiede zu bereits definierten Teilen aufweisen. Die Frage der Platzierung scheint verglichen damit zweitrangig.

b11–12 „aber die Einleitung (tut) das nicht und auch nicht das Schlusswort“: Eine natürliche Art, dies zu lesen, wäre: ‚Erwiderung und Gegenüberstellung gehören zum beweisenden Redeteil, aber nicht zur Einleitung und zum Schlusswort, *wie man gewöhnlich meint*‘; aber das scheint an der Pointe vorbeizugehen, denn es geht nicht darum, dass Erwiderung und Gegenüberstellung nicht zur Einleitung und nicht zum Schlusswort gehören (dann wäre bereits zugestanden, dass sich beides auf einen der vier genannten Redeteile zurückführen lässt), sondern darum, dass es keine eigenständigen Teile sind, *wie man gewöhnlich meint*. Folglich wird mit dieser Bemerkung bestätigt, dass jeder Redeteil seine eigentümliche Aufgabe hat: das Überzeugen hat die Aufgabe zu beweisen, die Einleitung und das Schlusswort haben aber andere Aufgaben, deswegen ist das Beweisen dem Redeteil der Überzeugung eigentümlich; daher, so das Argument, können beliebige weitere Bestandteile, die diese Aufgabe erfüllen, zu Recht dem Redeteil zugewiesen werden, dem diese Aufgabe eigentümlich ist.

b12 „es erinnert“: Woran? An das im Zuge des Überzeugens Ausgeführte.

1414b12–1414b18 Der Unsinn einer weiter gehenden Unterteilung der Rede.
Vgl. zur Argumentationsform (unnötige Unterscheidungen zurücknehmen)

auch I 10, 1369a7–9. Zur Tendenz der Rhetoriklehrer, die Unterteilung der Rede in immer mehr Teile voranzutreiben; vgl. auch schon Platon, *Phaidros* 266d–267d (zitiert in der Einleitung Kap. II, Abs. 1).

b13 „die Anhänger des Theodoros“: Theodoros B XII 7 (Radermacher). Vgl. zu Theodoros auch die Anm. zu 1400b15f.

b17 „wie … Likymnios“: Likymnios B XVI 4 (Radermacher). Vgl. zur Übersetzung „in seinem Lehrbuch (ἐν τῇ τέχνῃ)“ die Anmerkung zu 1354a12. Likymnios wird zusammen mit Polos als ein Schüler des Gorgias genannt; vgl. Blass (ND 1979, I 85f.).

Kapitel 14

Die Einleitung der Rede (προοίμιον).

Inhalt: Die Einleitung der Rede ist mit dem Vorspiel in Flötenstücken vergleichbar (1414b19–29). Einleitung in der vorführenden Rede (1414b29–1415a8). Die Einleitung der Gerichtsrede (1415a8–24). Elemente der Einleitung, die allen Gattungen gemeinsam sind (1415a24–34). Appelle an den Zuhörer, die ihn wohlwollend oder aufmerksam machen sollen (1415a34–b4). Grundsätzliche Einschränkung hinsichtlich der Aufgabe einer Einleitung (1415b4–17). Zwei Bemerkungen zur Verwendung von Appellen, die von der Sache ablenken (1415b17–25). Die zweite herkömmliche Aufgabe der Einleitung: wie man Wohlwollen erregt (1415b25–32). Die Einleitung in der politischen Rede (1415b32–37). Resümee (1415b38–1416a3).

Anmerkungen

1414b19–1414b29 Die Einleitung der Rede ist mit dem Vorspiel beim Flöten vergleichbar: Die Flötenspieler spielen nämlich als Vorspiel das, was sie gerade können und verknüpfen es dann mit dem Anfang des eigentlichen Stücks. Dieser Vergleich trifft besonders auf die Einleitung der vorführenden Rede zu: dort sagt man zur Einleitung, was man gerade will, und stiftet dann erst eine Verbindung zum Gegenstand der jeweiligen Rede. Es stört auch nicht, wenn diese Anknüpfung von weither geholt scheint, denn dadurch wird die Rede weniger einförmig.

b24 „mit dem Anfang des Stücks (ἐνδοσίμῳ)“: Vgl. Marx (1900, 326): „das ἐνδόσμιον (Schreibfehler zu: ἐνδόσιμον; d. Verf.) liegt in der Musik in der Mitte zwischen dem προαύλιον und dem νόμος, demnach in der Redekunst zwischen dem προοίμιον und dem λόγος, es ist in der Rede die überleitende Wendung des eigentlichen Anfangs darunter zu verstehen.“ Dass das ἐνδόσιμον den von Marx beschriebenen Übergang bezeichnet, steht außer Zweifel, die Frage ist nur, wo man bei der Anwendung dieses Terminus auf die Rede diesen Übergang lokalisiert: als Teil der Einleitung oder – wie Marx will – als Teil *zwischen* der Einleitung und dem Beginn des darauf folgenden Hauptteils. Nimmt man die zweite Alternative an, bekommt man Schwierigkeiten mit der Wortverwendung in 1415a7–8 (vgl. die Anm. zu 1415a1–8), die Marx allzu bereitwillig einem anonymen Redaktor zuschreibt. Aber warum soll das ἐνδόσιμον nicht den Übergang vom freien Vorspiel bzw. der freien Vorrede zu einem thematischen Bestandteil der Einleitung kennzeichnen?

b24–25 „auch in den vorführenden Reden muss man so schreiben“: Vgl. zur Verbindung der vorführenden Rede mit der schriftlichen Form Anm. (2.) zu 1414a7–18. Manche Autoren, wie etwa Marx (1900, 325–327) und Buchheit (1960, 175 ff.) sehen in dieser Bemerkung einen Widerspruch zu den nachfolgenden Anweisungen zwischen 1414b29 bis 1415a8. Vgl. dazu die Anm. (2.) zu 1414b29–35.

b27 „Einleitung zur *Helena* des Isokrates“: Vgl. Isokrates, oratio 10, 1–13.

1414b29–1414b35 Einleitung bei der vorführenden Rede: Man kann sie aus einem Lob oder Tadel formulieren.

(1.) Dass Aristoteles mit der Behandlung der vorführenden Rede beginnt, um dann mit der Gerichtsrede und der politischen Rede fortzufahren, ist für die τάξις-Abhandlung typisch. Auch das Kapitel III 16 über die Erzählung ist nach dieser Reihenfolge strukturiert und Kapitel III 17 beginnt zumindest mit der vorführenden Rede. Dagegen ist die Behandlung der drei Redegattungen in Buch I nach der Reihenfolge politische – vorführende – gerichtliche Rede aufgebaut. Weil solche Anordnungen oft auch eine Gewichtung zum Ausdruck bringen, und die Stellung der politischen Rede in Buch I tatsächlich der dort hervorgehobenen Bedeutung dieser Gattung entspricht, ist die Vermutung einiger Autoren nicht von der Hand zu weisen, dass die für Buch III typische Anordnung eine andere Priorität als die Bücher I & II zum Ausdruck bringt (so z.B. Barwick (1922, 13)). Eine Bevorzugung der vorführenden Rede entspräche dem Einfluss der Isokrates-Schule; dies wiederum würde die (unabhängig davon zu begründende) Vermutung unterstützen, dass sich Aristoteles in den Kapiteln III 13–19 sehr eng an eine Vorlage des Isokrates-Schülers Theodektes hält.

(2.) Passt die Empfehlung, die Einleitung der vorführenden Rede aus einem Lob oder Tadel zu formulieren, zu der oben in 1414b19–29 gemachten Aussage, man könne in der Einleitung reden, worüber man wolle und dies müsse man auch in der vorführenden Rede so tun? Erstens stellt die hier gegebene Anleitung eine von mehreren Möglichkeiten dar und schließt andere Gestaltungen nicht aus. Zweitens ging der Abschnitt 1414b19–29 nur exemplarisch auf die vorführende Rede ein, während es sich im vorliegenden Abschnitt um konkrete Anweisungen zu dieser Gattung handelt. Schließlich hieß es in 1414b24, man müsse dieses beliebige Vorspiel mit dem Anfang verknüpfen. Daher kann man den Zusammenhang zwischen beiden Abschnitten auch so verstehen, dass darin nicht zwei sich ausschließende Gestaltungsmöglichkeiten der Einleitungen gegeben werden, sondern möglicherweise zwei Teile derselben: man kann zunächst sagen, was man gerade will, und muss es dann mit dem Anfang, also etwa mit einem Lob oder Tadel oder mit einem Ratschlag (vgl. 1414b35–1415a1) usw. verknüpfen.

b31–32 „wie ... Gorgias ...“: Gorgias, Fragment 82 B 7 (Diels/Kranz).

b33–35 „Isokrates hingegen tadelt“: Isokrates, oratio 4, 1.

1414b35–1415a1 Einleitung bei der vorführenden Rede: Man kann sie aufgrund von einem Ratschlag (zuratend oder abratend) formulieren.

1415a1–1415a8 Einleitung bei der vorführenden Rede: Man kann sie wie bei der Gerichtsrede durch Appelle an die Zuhörer formulieren. Damit sind die Quellen für die Einleitung in dieser Gattung genannt. Einleitungen können entweder fremd oder eigentümlich sein.

Die Hälfte dieses Abschnitts besteht aus einer Zusammenfassung der Ausführungen zur Einleitung in der vorführenden Gattung. Eine so ausführliche Zusammenfassung für so wenige Zeilen ist ganz ungewöhnlich und hat schon deshalb

Misstrauen erweckt. Möglicherweise wurde die Zusammenfassung dadurch veranlasst, dass die eigentlichen Anleitungen zum Thema in der Fülle der Beispiele ganz untergegangen waren; es kommt jedoch noch hinzu, dass der Ausdruck ἐνδόσιμον in Zeile a7f. (übersetzt mit „der Beginn") jetzt so verwendet wird, als meine er den Teil der Einleitung, der dem Übergang zum Thema der Rede vorausgeht, während er oben (vgl. Anm. zu 1414b24) noch so verwendet wurde, als meine er den Übergang selbst. Eine gewisse Inkonsequenz wird man bei diesem Wortgebrauch wohl einräumen müssen.

a4 „wie ... Choirilos ...": Choirilos, Fragment 1 und 1a (Kinkel). Hierbei handelt es sich um den aus Samos stammenden Epiker. Eine amplifizierende Paraphrase dieser Bemerkung gibt Anonymos (CAG 230, 3–5): „Ihr müsst verzeihen, ihr Männer, wenn ich nun hier stehe und dies sage, da schon alles vorgebracht und allen bekannt ist, was ich nun heute sage." Das ebenfalls anonym überlieferte Kommentar-Fragment (CAG 322–329) steuert als Kontext zu den für Aristoteles überlieferten Worten „νῦν δ' ὅτε πάντα δέδασται" die folgenden Zeilen bei (CAG 328, 3–7): „ἆ μάκαρ, ὅστις ἔην κεῖνον χρόνον ἴδρις ἀοιδῆς, | μουσάων θεράπων, ὅτ' ἀκήρατος ἦν ἔτι λειμών· | νῦν δ' ὅτε πάντα δέδασται, ἔχουσι δὲ πείρατα τέχναι, | ὕστατοι ὥστε δρόμου καταλειπόμεθ' οὐδέ πῃ ἔστι | πάντῃ παπταίνοντα νεοζυγὲς ἅρμα πελάσσαι."

a7–8 „fremd oder eigentümlich (ξένα ἢ οἰκεῖα)": Meint das ‚ungewöhnlich oder vertraut'? Oder wird hier der Gedanke aus 1414b19–29 einer Vorrede aufgegriffen, die dem eigentlichen Thema fremd ist? Dann würde mit ‚eigentümlich' ein dazu alternatives Verfahren entwickelt, das eher den ab 1414b29 vorgebrachten Anleitungen entspräche (vgl. zu dem vermeintlichen Widerspruch zwischen diesen Verfahrensweisen die Anm. (2.) 1414b29–35).

1415a8–1415a24 Die Einleitung der Gerichtsrede: Hier geht es darum, dem Hörer einen Vorgeschmack auf die Rede zu vermitteln, d.h. insbesondere, dass man ihm im Voraus mitteilt, worüber die Rede handelt. Tut man das nicht, bleibt der Gedanke der Rede gleichsam in der Schwebe. Anders gesagt ist es die Aufgabe der Einleitung, offen zu legen, was das Ziel ist, um dessentwillen es die Rede gibt. Wenn dies nicht erforderlich ist, sollte die Einleitung entfallen.

a10–11 „Dithyrambendichtungen ... wie die der vorführenden Rede": Der Zusammenhang von Dithyrambendichtung und der epideiktischen Rede betrifft hier offenbar nur die Einleitungen, nicht die Frage des Rhythmus, wie von einigen Autoren unterstellt; vgl. de Groot (1921, 33f.). Grund zu dieser Annahme hatte man aufgrund des Umstandes, dass der Dithyrambus in der Antike oft mit dem Prosarhythmus in Verbindung gebracht wurde; vgl. etwa Cicero, *De Oratore* III 185 – dies scheint jedoch gerade nicht die Aristotelische Lehre (vgl. Kap. III 8) zu sein.

a11 „dir und deiner Geschenke ... wegen": Timotheos, Fragment 18 (Page). Vgl. die Anm. zu 1407a16–17.

a15–16 „Sing mir, o Göttin, vom Zorn": Zitat aus Homer, *Ilias* I 1.

a16 „Den Mann, Muse, nenne mir": Zitat aus Homer, *Odyssee* II 1.

a16–18 „Bring mir die andere Erzählung ...“: Choirilos, Fragment 1 und 1a (Kinkel).

a20–21 „wie auch Sophokles sagt ...“: Sophokles, *Oedipus Tyrannus* 774 („ἐμοὶ πατὴρ μὲν Πόλυβος ἦν Κορίνθιος“).

1415a24–1415a34 Andere Arten der Einleitung, die allen Gattungen gemeinsam sind, haben die Funktion einer Arznei; sie werden entweder vom Redner, vom Zuhörer, von der Sache oder vom Gegner genommen. Hinsichtlich des Redners und des Gegners ist damit vor allem das Aufstellen bzw. Entkräften einer Beschuldigung gemeint. Ob dies in die Einleitung oder ins Schlusswort gehört, richtet sich danach, ob man anklagt oder sich verteidigt.

1415a34–1415b4 Zu den allgemeinen Elementen der Einleitung gehören die Appelle an den Zuhörer. Herkömmlicherweise dienen sie dazu, die Hörer entweder wohlwollend oder aufmerksam zu machen. Jedoch ist es nicht immer nützlich, die Zuhörer aufmerksam zu machen. Die Frage ist, ob es zum leichten Verständnis (εὐμάθεια) beiträgt. Um die Zuhörer aufmerksam zu machen, muss man die zu behandelnden Dinge als bedeutend, eigentümlich, wunderbar oder angenehm darstellen.

Wenn es hier so scheint, als könne auf die Einleitung ganz verzichtet werden, dann nur deshalb, weil in einem solchen Fall die Erzählung die für die Rede notwendige Funktion übernimmt zu sagen, worüber das Ganze handeln soll.

1415b4–1415b17 Die Einleitung, wie sie bisher beschrieben wurde, zielt nicht auf die Sache. Wäre der Hörer nicht schlecht und würde er nicht auf solche von der Sache ablenkenden Dinge hören, bräuchte man die Einleitung beinahe nicht. Das zeigt sich auch an der Aufgabe, die man herkömmlicherweise mit der Einleitung verknüpft, nämlich dass sie den Zuhörer aufmerksam machen soll. Dies gehört nämlich zu allen Redeteilen, und in einem gewissen Sinn am wenigsten zur Einleitung, weil dort die Aufmerksamkeit noch am ehesten gewährleistet ist.

b8 „damit ... der Rumpf einen Kopf erhält“: Vgl. Platon, *Phaidros* 264c.

b9–15 „Außerdem ist das Aufmerksam-Machen gemeinsame Sache von allen Redeteilen ...“: Diese Stelle scheint das Vorbild für Cicero, *De oratore* II, 81–82: „Was nämlich nach den Vorschriften für die Einleitungen und die Erzählungen gelten sollte, ist in der ganzen Rede zu beachten.“ Und weiter: „Aufmerksamkeit ... können wir nicht durch eine Ankündigung am Anfang bewirken“. Dass Cicero auch von Erzählungen sagt, dass sie während der ganzen Rede und nicht nur an einer bestimmten Stelle derselben gebraucht werden, entspricht Aristoteles' Ausführung in III 16, 1416b16–29.

b15–17 „wie es Prodikos sagte ...“: Prodikos, 84 A 12 (Diels/Kranz). Der Sophist Prodikos von Keos wird in Platons *Apologie des Sokrates* neben Gorgias und Hippias als einer der herumreisenden Lehrer genannt (19e–20a), die viel Geld bei ihren Schülern verdienten; die vorliegende Anspielung steht offenbar im Zusammenhang mit den Nachrichten über die für seine Lehrreden zu entrichtenden Gebühren (vgl. Platon, *Hippias maior* 282c, Ps.-Platon, *Axiochos* 366c). In Platons

Kratylos 384b wird ebenfalls eine fünfzig Drachmen teure Rede erwähnt, die sich Sokrates habe nicht leisten können. Vgl. zum Leben und Werk des Prodikos Kerferd/Flashar (1998, 58–63).

1415b17–1415b22 Die für die Einleitung typischen Appelle, wie z.B. Beschuldigungen, richten sich nicht auf den Zuhörer, insofern er Zuhörer ist, d.h. insofern er einer ist, der der Sache folgt.

b17 „nicht auf [den] Hörer ..., insofern er ein Hörer ist": D.h., wie Roberts paraphrasierend übersetzt: „It is plain that such introductions are addressed not to ideal hearers, but to hearers as we find them".

b20 „Herr, ich werde nicht sagen, dass ich aus Übereile ... (ἄναξ, ἐρῶ μὲν οὐχ ὅπως σπουδῆς ὕπο)": Offenbar soll hier Sophokles, *Antigone* 223 zitiert werden, jedoch wird der überlieferte Wortlaut bei Sophokles („ ... ὅπως τάχους ὕπο") nicht ganz getroffen.

b21 „Wozu die Vorrede?": Zitat aus Euripides, *Iphigenie auf Tauris* 1162.

1415b22–1415b25 Wer eine schwache Sache zu vertreten hat, hält sich lieber bei derartigen Appellen und Beschuldigungen auf.

1415b25–1415b27 Wie man die Zuhörer wohlwollend macht, ergibt sich aus den Ausführungen zu den Emotionen.

Gemeint sind die Kapitel II 2–11, vermutlich besonders Kapitel II 4 über die freundschaftliche Liebe.

b26–27 „gib mir, dass ich zu den Phaiaken komme": Zitat aus Homer, *Odyssee* VI 327.

1415b28–1415b32 In der vorführenden Rede muss man den Hörer glauben machen, dass er selbst mitgelobt wird.

Weil die Einleitung in der vorführenden Rede schon behandelt wurde, muss man diesen Hinweis als Fortsetzung des vorausgegangenen Themas verstehen; daher meint die vorliegende Stelle: in der vorführenden Rede muss man den Hörer dadurch wohlwollend machen, dass man ihn veranlasst zu glauben, er werde mitgelobt.

b30–32 „Was nämlich ... sagt ...": Vgl. Platon, *Menexenos* 235d; vgl. die Anmerkung zu 1367b8f.

1415b32–1415b37 Die Einleitung in der politischen Rede: Sie kann von der Gerichtsrede übernommen werden, obschon hier am wenigsten Bedarf für eine Einleitung besteht.

b35 „die du willst": Vgl. zur Verwendung der 2. Person die Anm. zu 1396a6f.

1415b38–1416a3 Resümee zur Einleitung der Rede.

a1–3 „das Enkomion des Gorgias ...": Gorgias, Fragment 82 B 10 (Diels/Kranz).

Kapitel 15

Beschuldigung oder Verleumdung (διαβολή). Das Kapitel besteht in einer nicht weiter erläuterten Aufzählung von Topen, durch die man bestehende Beschuldigungen entkräften oder selbst Beschuldigungen aufstellen kann. Wie sich in der Behandlung der Einleitung in Kapitel 14 gezeigt hatte, werden solche Beschuldigungen herkömmlicherweise an den Anfang einer Rede gestellt, was offenbar der Grund dafür ist, dass sie gleich im Anschluss an das Kapitel über die Einleitung behandelt werden. Dennoch fügt sich das Kapitel, das von der Form seiner so genannten Topen her am ehesten mit I 15 vergleichbar ist, nicht sonderlich gut in den problematisierenden Charakter der vorausgegangenen Kapitel. Die Oberflächlichkeit einer solchen Toposaufzählung vermittelt einen guten Eindruck davon, was Aristoteles an den konventionellen Rhetorikhandbüchern befremdet haben muss. Da ist es ein nur schwacher Trost, dass das Kapitel mehr um die Entkräftung von (möglicherweise unberechtigten) Beschuldigungen als um das Ausstreuen derselben bemüht ist. Zur Form der in diesem Kapitel behandelten Topen vgl. die 2. Vorb. zu Kap. I 4–14, Abschnitt 3.3.

Inhalt: Neun Topen zum Entkräften einer Beschuldigung (1416a4–36). Ein Topos zum Aufstellen und zum Entkräften einer Beschuldigung (1416a36–b3). Ein Topos zum Aufstellen einer Beschuldigung (1416b4–8). Ein Topos zum Aufstellen und Entkräften einer Beschuldigung (1416b8–15).

Anmerkungen

1416a4–1416a6 Topos Nr. 1 (zum Entkräften): Mögliche Quellen für die Widerlegung einer Beschuldigung so anführen, als seien sie ausgesprochen worden.

Das nicht weiter eingeführte Thema dieses Kapitels entspricht einer Kunstfertigkeit, die bei Platon dem Thrasymachos aus Chalkedon zugeschrieben wird, vgl. *Phaidros* 267d: „Und im Verbreiten und Zerstreuen von Beschuldigungen, woher sie auch kommen, ist er unschlagbar.“

a4 „Beschuldigung (διαβολή)“: Vgl. zum Begriff und der Problematik die Anm. zu I 1, 1354a16.

1416a6–1416a13 Topos Nr. 2 (zum Entkräften): Man sagt, dass der betreffende Sachverhalt, (i.) nicht der Fall, oder (ii.) nicht schädlich – allgemein oder für eine bestimmte Person –, oder (iii.) nicht so groß, oder (iv.) nicht ungerecht, oder (v.) nicht groß, oder (vi.) nicht schändlich, oder (vii.) ohne Bedeutung sei. Oder man rechnet ein begangenes Unrecht gegen andere Taten auf.

Ein Vorgeschmack auf die so genannte Stasis-Lehre; vgl. Anm. (2.) zu 1417b21–30. In 1416b20f. unterscheidet Aristoteles die Ebenen, dass etwas der Fall ist (ὅτι ἔστι), dass es von einer bestimmten Art ist (ὅτι ποιόν), dass etwas von einer bestimmten Größe ist (ὅτι ποσόν). Im vorliegenden Fall handelt es sich offenbar um eine für die verschiedenen Redegattungen differenzierte Version desselben Schemas:

	politische Rede	Gerichtsrede	vorführende Rede
ὅτι ἔστι	(i.)	(i.)	(i.)
ὅτι ποιόν	(ii.)	(iv.)	(vi.)
ὅτι πόσον	(iii.)	(v.)	(vii.)

a10–11 „wie Iphikrates ...“: Iphikrates, Fragment 4 (Sauppe).

1416a13–1416a20 Topos Nr. 3 (zum Entkräften): Man sagt, dass die betreffende Tat ein Unglück, ein Fehler, eine Notwendigkeit war oder dass sie um anderer (nicht beanstandenswerter) Ziele willen geschehen ist.

Zu den hier angeführten Entschuldigungsgründen vgl. 1372b16–18 und die Anm. dazu.

1416a20–1416a21 Topos Nr. 4 (zum Entkräften): Man sagt, dass der Beschuldigende mit verwickelt ist.

Vgl. Kapitel II 23, Topos Nr. 6 (1398a3–15).

1416a21–1416a24 Topos Nr. 5 (zum Entkräften): Man sagt, dass andere verwickelt sind, die von der Beschuldigung nicht betroffen sind.

1416a24–1416a26 Topos Nr. 6 (zum Entkräften): Man sagt, dass andere, die unter demselben Verdacht standen, sich als unschuldig erwiesen haben.

1416a26–1416a28 Topos Nr. 7 (zum Entkräften): Gegenbeschuldigungen erheben.

1416a28–1416a34 Topos Nr. 8 (zum Entkräften): Sich auf ein bestehendes Urteil berufen.

a28–34 „wie Euripides ...“: Euripides, Fragment 1 (Sauppe).

a30 „Die Zunge hat geschworen, der Verstand war nicht unter Eid“: Zitat aus Euripides, *Hippolytos* 612.

1416a34–1416a36 Topos Nr. 9 (zum Entkräften): Die Beschuldigung selbst anklagen.

1416a36–1416b3 Topos Nr. 10 (zum Entkräften und zum Beschuldigen): Symbole vorbringen.

Der Gebrauch von ‚Symbol‘ ist durch die Beispiele nicht so recht gedeckt; vermutlich ist es in einem unspezifischen Sinn gebraucht, so dass man es am besten als ‚Zeichen‘, ‚Indiz‘ verstehen sollte.

a36 „Beiden gemeinsam ...“: D. h. dem, der Beschuldigung vorbringt, und dem, der sie zu entkräften versucht.

b1 „im *Teukros* ...“: Die verlorene Tragödie *Teukros* (Τεῦκρος) des Sophokles; vgl. Trag. Graec. Fragmenta (Nauck) 256 bzw. Pearson II 215. Eine weitere Anspielung auf dieses Stück findet sich in II 23, 1398a5.

b2 „denn Hesione ...“: D. h., Teukros’ Mutter Hesione sei die Schwester des Priamos.

1416b4–1416b8 Topos Nr. 11 (zum Beschuldigen): Etwas Unbedeutendes weitschweifig loben, und dann etwas Bedeutendes, möglicherweise das einzig Relevante, in aller Kürze tadeln.

b6–7 „die in der Kunst am weitesten vorangeschritten sind, und die ungerechtesten“: Dies ist ein äußerst klarer Beleg dafür, dass für Aristoteles Fortschritte in der rhetorischen Kunst keineswegs an die Ausbildung moralischer Charaktereigenschaften gebunden sind. Wie schon die Interpretation von I 1 ergab, ist die rhetorische Kunst als solche wertneutral und ihre Beherrschung von moralischen Kompetenzen unabhängig. Eine ganz andere Frage ist, welcher Art des Gebrauchs Aristoteles den Vorzug geben würde – allerdings betrifft *diese* Frage nicht mehr die internen Ziele der Rhetorik als solcher (die Verwechslung der beiden Fragestellungen führt zu der moralisierenden Deutung der Aristotelischen Rhetorik).

1416b8–1416b15 Topos Nr. 12 (zum Entkräften und zum Beschuldigen): Den Charakter entweder zum Besseren oder zum Schlechteren hin darstellen.

b12–14 „dass der Diomedes Odysseus als Begleiter vorzog ...“: Theodektes 72 F 1 (Snell). Vgl. die Anm. zu II 23, 1399b28–30.

Kapitel 16

Die Erzählung (διήγησις). Die Erzählung tritt bei Aristoteles weder im Schema der zwei notwendigen Redeteile noch im Schema der vier Redeteile auf. Vielmehr übernimmt im Aristotelischen Viererschema das Aufstellen die Position, die im Isokrateischen bzw. Theodekteischen Viererschema die Erzählung eingenommen hatte. Dazu muss man zum einen bedenken, dass die für jede Rede notwendige Funktion des Aufstellens sowohl von der auf das Notwendige reduzierten Einleitung als auch unter Umständen von der Erzählung übernommen werden kann. Zum anderen ist die Behandlung der Erzählung mit dem Fehlen derselben im vierteiligen Redeschema dadurch vereinbar, dass Aristoteles im vorliegenden Kapitel gegen die Vorstellung argumentiert, die Erzählung sei ein isolierbarer Redeteil und habe in allen Arten der Rede dieselbe Funktion.

Inhalt: Die Erzählung in der vorführenden Rede (1416b16–25). Wenn das, was gelobt werden soll, bekannt ist, bedarf es keiner Erzählung (1416b25–29). Erzählungen müssen nicht schnell, sondern maßvoll sein (1416b29–1417a2). Nebenerzählungen im Dienste der Charakterdarstellung (1417a2–7). Die Erzählung in der Verteidigungsrede (1417a7–15). Wie man die Erzählung charaktervoll macht (1417a15–21). Weitere Anleitung für die charaktervolle Erzählung (1417a21–36). Emotionale Faktoren in der Erzählung (1417a36–b11). Die Erzählung in der politischen Rede (1417b11–20).

Anmerkungen

1416b16–1416b25 In der vorführenden Rede ist die Erzählung kein zusammenhängender Redeteil, sondern erfolgt Stück für Stück; die lobenswerten Handlungen müssen Stück für Stück durchgegangen werden. Würde man sie zusammenhängend aufzählen, würden sie sich dem Gedächtnis des Zuhörers nicht einprägen.

(1.) Insofern das Kapitel ohne allgemeine Bestimmung des Gegenstandes in die Erörterung der einzelnen Redegattungen eintritt, wird klar, dass Aristoteles die Rolle der Erzählung in den verschiedenen Gattungen für grundverschieden hält. Das entspricht seiner Stellungnahme in III 13, 1414a36–38, wo er klargestellt hatte, dass die Erzählung eigentlich ein Teil der Gerichtsrede sei. Manche Kommentatoren sehen in der Behandlung der Erzählung für die vorführende Rede, wie sie mit diesem und dem folgenden Abschnitt gegeben ist, einen Widerspruch zu III 13, 1414a37f.; vgl. jedoch unten die Anm. (2.) sowie die Anmerkung zu 1416b25–29.

(2.) Die für die vorführende Rede bekundete Forderung, dass die Erzählung „Stück für Stück (κατὰ μέρος)“ erfolgen müsse, ist typisch für die allgemeine Absicht, die Erzählung als eigenständigen Redeteil zu zerschlagen.

(3.) Zum Aufbau dieses Kapitels in der Reihenfolge vorführende – gerichtliche – politische Rede vgl. die Anm. zu 1414b29–35.

b18–20 „Die Rede ist nämlich zusammengesetzt …“: Vgl. dazu Anm. (3.) zu I 2, 1355b35–1356a1. Gegenüber der Bestimmung in I 2, 1355b35–1356a1 scheint in

der hier gegebenen Darstellung eine gewisse Einschränkung für den Bereich des Kunstgemäßen zu liegen. Während man nach I 2 auch dann von einem kunstgemäßen Vorgehen reden würde, wenn es nur darum ginge, an einem unabhängig von der Rede gegebenen Sachverhalt das jeweils Überzeugende durch die Rede aufzuzeigen, scheint hier die rhetorische Kunst erst dann gefordert zu sein, wenn das, von dem man zeigen soll, dass es der Fall ist, an sich selbst unglaubwürdig ist. Keine spezifische Leistung der rhetorischen Kunst wäre es demnach, einen ohnehin evidenten Sachverhalt zu benennen, eine evidentermaßen lobenswerte Handlung anzuführen, usw. Zu einer Differenzierung vgl. Anm. (2.) zu 1416b25–29.

b20–21 „dies besteht darin zu zeigen, ...": Dies ist eine der Stellen, die sich als Vorbild für die später so genannte Stasis-Lehre anbietet; darauf hat u.a. Marx (1900, 249 [44]) hingewiesen. Die Beweisziele des Redners werden hier nämlich in die folgenden Stufen unterteilt:

(i.) dass etwas der Fall ist (ὅτι ἔστι),

(ii.) dass es von einer bestimmten Art ist (ὅτι ποιόν),

(iii.) dass etwas von einer bestimmten Größe ist (ὅτι ποσόν).

Vgl. dazu auch die Anm. zu 1416a6–13 sowie die Anm. (2.) zu 1417b21–30.

1416b25–1416b29 Weil bekannte Handlungen nur in Erinnerung gerufen werden müssen, bedürfen die meisten (lobens- bzw. tadelnswerten) Handlungen gar keiner Erzählung.

(1.) Insofern in diesem Abschnitt zwischen bloßer Erwähnung und Erzählung unterschieden wird, ist etwas klarer, worin für Aristoteles eine Erzählung besteht: Sie muss in jedem Fall über den bloßen Hinweis auf ein Geschehen hinausgehen und stellt daher eine relativ komplexe Schilderung einer Handlung oder eines Vorgangs dar. Der narrative Charakter dieses Redeteils dürfte in der Praxis zu weitschweifigen Passagen geführt haben, weswegen es die Rhetoriklehrer für ratsam befunden haben, zu einer „schnellen" Erzählung zu mahnen, vgl. unten Abschnitt 1416b29–1417a2 und Anm. zu 1416b29f.

(2.) Hinsichtlich des oben, in der Anm. zu 1416b18–20 diskutierten Problems könnte man mit diesem Abschnitt ergänzen, dass die Erwähnung einer schon als lobenswert bekannten Tat nicht, die Schilderung einer bis dahin unbekannten oder noch nicht als lobenswert eingeschätzten Tat möglicherweise die Leistung der rhetorischen Kunst ist.

b28 „Wenn man aber den Kritias (loben will)": Kritias, 88 A 8 (Diels/Kranz).

1416b29–1417a2 Hier wendet sich Aristoteles gegen die offenbar geläufige Forderung, die Erzählung müsse schnell sein. Er hält dagegen, dass es hier wie bei anderen Redeteilen nicht auf das Schnelle oder das Kurze, sondern allein auf das Maßvolle ankomme.

Der Begriff des Maßvollen steht bei Aristoteles bekanntlich oft im Zusammenhang mit der Vorstellung der richtigen Mitte; auch das Bäckerbeispiel im vorliegenden Abschnitt nimmt darauf Bezug. Bei der richtigen Länge jedoch führt Aristoteles nicht die Mitte zwischen zu kurz und zu lang an, sondern bestimmt das

Maßvolle am Zweck der Erzählung. Dieser besteht darin, etwas klar zu machen und eine bestimmte Annahme zu bewirken. Mit dem Ziel der Klarheit wiederum richtet er die Bestimmung der Redeteile am selben Maßstab aus wie die Momente der sprachlichen Form.

b29 „***“: Lücke, die in ω mit der – freilich unpassenden – Passage 1367b26–1368a10 („Es ist das Lob eine Rede ... an deren Stelle gesetzt wird“) aus I 9 aufgefüllt wurde. Seit einem entsprechenden Hinweis von Petrus Victorius (1548, 827f.) wird die Passage nur noch in I 9, aber nicht mehr an der vorliegenden Stelle abgedruckt. Eine Ausnahme ist Fraustadt (1909, 84ff.), der für die Beibehaltung dieser Zeilen in III 16 votiert und sie aus I 9 entfernen möchte. – In dem verlorenen Text dürfte vermutlich der Übergang zur Erzählung in der Gerichtsrede stattgefunden haben; vgl. dazu Anm. (3.) zu 1417a2–7.

b29–30 „Heutzutage sagt man ... dass die Erzählung schnell sein müsse“: Adespota rhet. C 30 (*Artium Scriptores*). Dieselbe Quelle oder eine sinngemäße Bestimmung muss auch Cicero vorgelegen haben: „Sie fordern uns auf ... dann die Sache zu erzählen, und zwar so, dass die Erzählung dem Wahren ähnlich, klar und kurz sei.“ (*De oratore* II 80)

b30–35 „(Es verhält sich) doch, wie der (sagte), der dem Bäcker auf die Frage, ob er den Teig hart oder weich kneten soll ...“: Vgl. Platon, *Phaidros* 267b: „Doch als dies Letzte Prodikos gelegentlich von mir hörte, lachte er und meinte, er als einziger habe gefunden, auf welche Reden es ankomme: gefragt seien weder lange noch kurze, sondern angemessene.“

a2 „wie du willst“: Vgl. zur Verwendung der 2. Person die Anm. zu 1396a6f.

1417a2–1417a7 So genannte „Nebenerzählungen“ können eingebracht werden, um entweder den eigenen Charakter als gut oder den des Gegners als schlecht darzustellen.

(1.) Während die Funktion der Erzählung nach den bisherigen Ausführungen darin bestand, den Gegenstand der Rede bzw. einen ihrer Gegenstände vorzustellen, zeigt sich jetzt, dass die Erzählung auch in den Dienst anderer Ziele, wie hier der Charakterdarstellung, gestellt werden kann. Die Erzählung hat somit nicht nur unterschiedliche Rollen in den verschiedenen Redegattungen, sondern kann auch innerhalb einer Redegattung in verschiedener Weise eingesetzt werden (zum Aufstellen des Themas, zur Charakterdarstellung, ...), wodurch auch klar wird, warum Aristoteles die Erzählung nicht als eigenständigen Redeteil etablieren möchte.

(2.) Die Aufgabe, „einzuflechten, was auch immer zu seiner Tugend beiträgt“, ist in der Aristotelischen Terminologie ohne Frage ein Beitrag zur Charakterdarstellung. Neu ist hier, dass die Darstellung des eigenen Charakters durch die Darstellung des gegnerischen Charakters ergänzt wird (Analog für die Emotionserregung III 19, 1419b10–12: „den Hörer gegenüber einem selbst günstig, gegenüber dem Gegner ungünstig zu stimmen“). Dass sich die rhetorischen Mittel, mit denen der Redner sich selbst und eine beliebige andere Person darstellt, teilweise überschneiden, wurde schon mehrfach ausgesprochen (I 9, 1366a25–28; II 1, 1378a16–19); allerdings ist die Tugenddarstellung aus Kapitel I 9 Teil des argumen-

tativen Überzeugungsmittels, während die negative Darstellung des gegnerischen Charakters auch im Schema der drei Überzeugungsmittel die Erzeugung der Glaubwürdigkeit des Redners – somit also die Methode der Charakterdarstellung – vervollständigt, weil in der Situation der kontroversen Rede die Unglaubwürdigkeit des einen Kontrahenten die Glaubwürdigkeit des anderen stärkt und umgekehrt.

(3.) Die Ausführungen setzen eine kontroverse Redesituation voraus, während die vorführende Rede, mit der das Kapitel begonnen hatte, gerade nicht zur Kontroverse zu rechnen ist. Im folgenden Abschnitt 1417a7–15 wird ohne ausdrückliche Überleitung ein Aspekt der Gerichtsrede behandelt. Dies legt die Vermutung nahe, dass Aristoteles in diesem – wie vielleicht auch schon im vorhergehenden – Abschnitt die Gerichtsrede zu behandeln meint. Eine Überleitung von der vorführenden zur gerichtlichen Rede könnte in dem verlorenen Text erfolgt sein, der in der Zeile b29 als Lücke markiert ist.

a4–5 „oder zur Schlechtigkeit des anderen“: Vgl. dazu unten, III 17, 1417b27f.: „... darf nicht verborgen bleiben, dass ... notwendigerweise der eine von beiden schlecht ist.“

a5–7 „nach Herodot“: Vgl. Herodot, *Historiae* II 30, 4.

a7 „was den Richtern angenehm ist“: Hier sind offenbar Erzählungen mit dem Ziel gemeint, dem Richter zu schmeicheln; solche wurden schon in I 1, 1354b10f. kritisiert: „so dass ... das eigene Angenehme oder Schmerzliche das Urteil verdunkelt.“ In der Terminologie des dritten Buches entsprechen dem die so genannten „Appelle an die Zuhörer“, wie Aristoteles vor allem in Kapitel III 14 (z.B. 1415a2) formuliert.

1417a7–1417a15 Wer sich in der Gerichtsrede verteidigt, bedarf nur einer kurzen Erzählung. Normalerweise soll man die Dinge als vergangen darstellen, es sei denn, man möchte bestimmte Emotionen erregen.

(1.) *Warum ist die Erzählung bei der Verteidigung kürzer?* Die Begründung allein, nämlich dass die Streitfrage nur darum gehe, „ob etwas nicht geschehen ist oder nicht schädlich ist oder nicht ungerecht oder nicht so groß“, ist mehrdeutig. Würde der erste Punkt – „ob etwas nicht geschehen ist“ fehlen, läge die Vermutung nahe, dass man sich bei der Verteidigung auf die Eigenschaften ‚gerecht/ungerecht‘ beschränken könnte, während die betreffenden Vorgänge selbst zu dem gehören, „worüber Übereinstimmung besteht“ und was nicht mehr besprochen werden muss. So aber liegt die Betonung darauf, dass es auf den verschiedenen Stufen der Fragestellung für den, der sich verteidigt, lediglich um die Widerlegung geht. Warum aber ist die Widerlegung einer Behauptung kürzer als das Aufstellen? Vermutlich geht es nur um den trivialen Punkt, dass man sich bei der Verteidigung auf die vorausgegangene Darstellung durch den Ankläger oder die vorgerichtlichen Anklageformulierungen stützen kann und daher vom Gesamtvorgang nur noch das herauszugreifen braucht, was direkt mit der Widerlegung der genannten Punkte zu tun hat.

(2.) *Darstellung als vergangen oder als gegenwärtig:* Mit dem Hinweis, dass die Erzählung gewöhnlich die Dinge als vergangen darstellt, wird kein erkennba-

rer strategischer Zweck verfolgt; vielmehr scheint die Vergangenheit einfach zur Normalform von Erzählungen zu gehören. Dass die Darstellung eines Sachverhalts als gegenwärtig besonders das Mitleid anspricht, ergibt sich daraus, dass die Dinge mitleiderregend sind, die nahe erscheinen (vgl. etwa II 8, 1386a28f.). Eine ähnliche Anwendung dieses Merkmals hatte Aristoteles schon in II 8, 1386a34–b6, angesprochen. Wenn die in der Anm. zu 1417a12f. formulierte Vermutung zutrifft, dass die als δείνωσις bezeichnete Emotion die dem Mitleid entgegengesetzte Emotion darstellt, dann wäre auch einleuchtend, warum hier neben dem Mitleid gerade die Empörung angeführt wird.

a12–13 „zum Mitleid oder zur Empörung (ἢ οἶκτον ἢ δείνωσιν)“: Leider hält sich Aristoteles hier – wie auch sonst bisweilen in Buch III (vgl. III 19, 1419b24–28) – nicht an die Sprachregelung, die er in Buch II zur Bezeichnung der Emotionen eingeführt hatte. Der Ausdruck „οἶκτος“ wird an keiner anderen Stelle der *Rhetorik* gebraucht, es gibt jedoch auch keinen Hinweis, dass etwas anderes als die für den Ausdruck „ἔλεος“ definierte Emotion gemeint sein könnte (vgl. auch Wartelle (1982, 289): „compassion“). Der Ausdruck „δείνωσις“ hat in der *Rhetorik* zwei Bedeutungen: erstens meint er ‚Übertreibung‘ (vgl. II 24, 1401b3), zweitens eine Emotion (vgl. auch 1395a9), die der Entrüstung (νέμεσις) verwandt sein dürfte (vgl. auch Wartelle (1982, 95): „exagération, sentiment de révolte, indignation).

a13 „der gegenüber Alkinoos gegebene Bericht“: Gemeint ist der vier Bücher der *Odyssee* umfassende Bericht, den Odysseus gegenüber Alkinoos gibt (Homer, *Odyssee* IX–XII). Der Ἀλκίνου ἀπόλογος als sprichwörtlich langer Bericht wird auch bei Platon, *Politeia* X, 614b, erwähnt. Weil sich die gegebenen Beispiele durch die Kürze und Prägnanz der Darstellung auszeichnen, liegt die Vermutung nahe, dass durch sie nicht die zuletzt genannte Wirkung präsentischer Erzählungen, sondern allgemein die kurze Erzählung im Sinne einer komprimierten Zusammenfassung exemplifiziert werden soll.

a14 „für Penelope“: Gegenüber Penelope verdichtet Odysseus den Bericht über seine Erlebnisse auf die (nicht einmal sechzig) Verse XXIII 264–285 und 310–343 (Homer, *Odyssee*) .

a15 „Phaÿllos …“: Euripides, Fragment 558 und 559 (Nauck).

1417a15–1417a21 Wie man die Erzählung charaktervoll macht: Man muss seine Einstellung kund tun, und das tut man, indem man seine Ziele zu erkennen gibt.

Der in diesem Abschnitt skizzierte Zusammenhang zwischen Charakter, προαίρεσις (Entscheidung/Einstellung) und den Zielen, die man verfolgt, wurde in der *Rhetorik* schon öfters herangezogen, z.B. in I 8, 1366a14–16: „denn die Charaktere werden durch die Entscheidung offenkundig, die Entscheidung aber ist auf das Ziel bezogen.“ Die Ziele einer Person, die man an ihren Handlungsweisen oder an ihren Reden ablesen kann, geben Aufschluss über die Präferenzen, d.h. die Einstellungen und die daraus in der Regel hervorgehenden Entscheidungen; diese wiederum lassen auf den Charakter (tugendhaft/lasterhaft) schließen. Auch dass der Charakter, der sich in der Einstellung des Redners ausdrückt, mit dem

Charakter gleichgesetzt wird, den eine Rede annehmen kann, ist nicht neu; vgl. II 21, 1395b13f.: „Charakter aber haben die Reden, in denen die Einstellung (des Redners) deutlich wird."

a15–16 „Charaktervoll muss die Erzählung sein": Warum *muss* sie das? Näher liegend wäre gewesen zu sagen, dass auch die Erzählung die Möglichkeit zur Darstellung des Charakters bietet. Das kann auch nicht damit erklärt werden, dass die Erzählung die einzige Möglichkeit zur Charakterdarstellung wäre, weil Aristoteles auch bei der Behandlung anderer Redeteile auf diese Möglichkeit hinweist. Vielleicht gilt das „muss" einem unausgesprochenen Zweck, etwa ‚wenn man in einer kontroversen Rede die Gelegenheit der Erzählung bestmöglich nutzen will ...'.

a16–17 „wenn wir wissen, was den Charakter (in der Rede) bewirkt": Die Stelle zeigt keinerlei Erinnerung an die Ausführungen zur Charakterdarstellung in II 1. Das braucht nichts zu bedeuten, *kann* aber bedeuten, dass die Stelle unabhängig von der offiziellen Lehre der Charakterdarstellung entstanden ist, oder dass sie für eine unabhängige Schrift entstanden ist, oder dass bei der Einarbeitung fremder Vorlagen versäumt wurde, eine Angleichung vorzunehmen. – Dass das Thema der Charakterdarstellung in Buch III – wie schon in Teilen von Buch II – gegenüber der ‚offiziellen' Lehre von II 1 verkürzt dargestellt wird und dass der für die drei Momente der Charakterdarstellung in II 1 zentrale Begriff der Glaubwürdigkeit umgangen wird, ist allerdings nicht neu. Weil an der vorliegenden Stelle nun ausdrücklich vom Charakter *der Rede* und nicht des Redners gesprochen wird, könnte man erwägen, ob die Nichterwähnung von II 1 mit diesem Unterschied zu tun hat; das ist aber unwahrscheinlich wegen II 21, 1395b13–14, wonach die Einstellung des Redners und der Rede ausdrücklich dieselbe ist.

a17 und **a18** „Einstellung (προαίρεσις)": Zur Übersetzung von „προαίρεσις" als „Einstellung" vgl. die Anm. zu 1367b25 und 26.

a19 „die mathematischen Reden": Vgl. III 1, 1404a12, wo die Geometrie als Ausnahme genannt wird. Mathematik und Geometrie sind natürlich nur Beispiele. An der vorliegenden Stelle geht es um alle Disziplinen, in denen es kein moralisches Ziel gibt. Zugleich ist Mathematik bei Aristoteles immer auch ein Beispiel für eine ‚reine', materielose Disziplin; diese wiederum nehmen den höchsten epistemologischen Status ein: vgl. *Met.* VI 1.

a21 „[Sie reden nämlich über solche.]": Von Kassel als fremder Einschub eingeklammert, weil er davon ausgeht, dass sich die Formulierung „sie reden (λέγουσιν)" nur auf Menschen, nicht auf Reden/Gespräche beziehen kann, so dass der Urheber dieser Bemerkung der Ansicht gewesen sein muss, dass die Formulierung „die Sokratischen (οἱ Σωκρατικοί)" Menschen und nicht Gespräche meint, was natürlich abwegig ist (vgl. Kassel ad locum: „addita sunt ab homine imperito qui Socraticos non sermones sed philosophos intellexit").

1417a21–1417a36 Weitere Möglichkeiten, um die Erzählung charaktervoll zu machen: (i.) von Begebenheiten erzählen, die typischerweise bei bestimmten Charakteren vorkommen bzw. Zeichen solcher Charakteren sind, (ii.) beim Reden die

Einstellung gegenüber der Überlegung, die Tugend gegenüber der Klugheit herausstellen.

Wenn im Zuge eines solchen Vorgehens das Gesagte unglaubwürdig erscheint, muss man den Grund nennen, der die (tugendhafte) Einstellung zum Ausdruck bringt. Wenn man einen solchen Grund nicht hat, entgeht man der Situation durch den allgemeinen Hinweis, dass man immer demjenigen misstraue, der etwas anderes als das Nützliche wählt.

a23 „nicht aus Überlegung“: Hier wird die Überlegung sehr deutlich der Einstellung entgegengestellt; damit ist auch klar, dass die Theorie der Charakterdarstellung aus II 1, die versuchte, u. a. die Momente Charakter und Klugheit unter dem gemeinsamen Ziel der darzustellenden Glaubwürdigkeit zu vereinen, hier überhaupt nicht zur Debatte steht: vgl. dazu auch oben, die Anm. zu 1417a16f. Dass die kalkulierende Überlegung dem Bild, das man von seinem Charakter vermittelt, abträglich ist, weswegen man umgekehrt gerade den Verzicht auf den Vorteil in den Vordergrund stellen soll, wurde schon im Zusammenhang mit der Sentenz in II 21, 1395a24–26, herausgestellt. Vgl. zur Gegenüberstellung von Charakter und Einstellung außerdem unten, die Anm. zu a25–27.

a24–25 „ich aber wollte ... wäre es besser“: Der Verzicht auf persönlichen Nutzen als Ausdruck einer tugendhaften Gesinnung, wie er in dieser Floskel dargestellt werden soll, ist in der *Rhetorik* ein konstantes Merkmal populärer Moralauffassung: vgl. die Anmerkungen zu Kapitel I 9 sowie vor allem die Nachbemerkung zu I 9.

a25–27 „das eine nämlich ist das Merkmal eines klugen, das andere eines guten Menschen“: Wenn der Kluge (φρόνιμος) hier als derjenige bestimmt wird, der das Nützliche, aber nicht das Schöne verfolgt, dann ist klar, dass der φρόνιμος wenigstens in einigen Passagen der *Rhetorik* nicht als der Inbegriff des tugendhaft Handelnden (etwa im Sinne von *EN* VI) verstanden wird. Wie passt das zu der Definition der φρόνησις in *Rhet.* I 9, 1366b20–22, als einer Tugend des Verstandes, „durch die wir über die genannten Güter und Übel im Hinblick auf das Glück auf gute Weise beratschlagen“? Erstens enthalten die Glücksdefinitionen aus *Rhet.* I 5 auch solche Bestimmungen, die mit Vorstellungen vom Glück als einer Nutzenanhäufung und entsprechenden Konzeptionen des Klugen oder Vernünftigen kompatibel sind. Zweitens wird die Klugheit erst dann zur kennzeichnenden Eigenschaft des Tugendhaften, wenn sie Teil eines Tugend*systems* ist, in dem die ethischen und dianoetischen Tugenden kooperieren und die Klugheit als Wissen vom Guten in jedem Bereich zum Bezugspunkt aller Tugenden wird. Dagegen ist die Klugheit in *Rhet.* I 9 wirklich nur Teil eines Katalogs.

a28 „den Grund hinzufügen“: Dass man über die Gründe für eine Handlungsweise spricht, um seinen Charakter bzw. seine tugendhafte Einstellung darzustellen, ist schon aus II 21, 1395a27–29, bekannt. Ein weiterer Anlass, um die Gründe anzuführen, wird in III 18, 1419a25–36 beschrieben.

a29–33 „ein Beispiel ... aus der *Antigone* ...“: Vgl. Sophokles, *Antigone* 906 ff.

a32–33 „Nachdem aber Mutter und Vater im Hades geborgen sind ... (μητρὸς δ’

ἐν Ἅιδου καὶ πατρὸς βεβηκότων)“: Zitiert werden soll Sophokles, *Antigone* 911f.; wie so oft stimmt der Wortlaut jedoch nicht mit dem uns überliefert Text („... καὶ πατρὸς κεκευθότοιν“ bzw. „... καὶ πατρὸς τετευχότων“) überein.

a34–36 „Wenn du ...“: Vgl. zur Verwendung der 2. Person die Anm. zu 1396a6f.

1417a36–1417b7 Man kann die Erzählung auch emotional gestalten, indem man (i.) bestimmte Folgen anspricht, (ii.) Bekanntes wiederholt (wenn es Emotionen anspricht), oder (iii.) indem man Dinge erzählt, die Merkmale oder Symbole für Emotionen sind.

Auch diese Bemerkung zu den Emotionen enthält keinen Hinweis auf die Behandlung der kunstgemäßen Emotionserregung. Auch ist gar nicht ganz klar, welches Ziel mit dieser Maßnahme verfolgt wird: (a) Soll lediglich dargestellt werden, dass in den zu berichtenden Vorgang Emotionen involviert waren, oder (b) soll der Zuhörer zu bestimmten Emotionen gebracht werden? Das Mittel (i.) scheint zu meinen, dass man Folgen anspricht, aufgrund welcher das Geschehene mitleiderregend, empörend usw. ist, und geht daher in die Richtung von (b). (ii.) meint vermutlich, dass man alle die Aspekte einer Geschichte wiederholt, in denen Emotionen eine Rolle spielen oder durch die Emotionen angesprochen werden: das könnte sowohl (a) als auch (b) unterstützen. Bei (iii.) gibt man dem Hörer zu verstehen, dass in dem Geschehenen Emotionen aufgetreten sind, ohne dafür die Emotionen selbst zu nennen; das geht klar in Richtung von (a). – Aber welchen Zweck hat es überhaupt, (a) ohne (b) zu verfolgen? Vermutlich geht der Abschnitt davon aus, dass (a) nicht ohne Wirkung auf (b) bleibt. Das aber wäre ein Effekt, der durch die Theorie der kunstgemäßen Emotionserregung in II 1–11 nicht abgedeckt wäre; vielmehr entspräche dies der musikalisch-sympathetischen Wirkungsweise emotionaler Reden; vgl. dazu Anm. (2.) zu 1408a19–25.

b1–2 „wie Aischines über Kratylos“: Aischines Sphettios, Fragment 50 (Dittmar), Kratylos, 65, 2 (Diels/Kranz). Aischines war eine Schüler des Sokrates und bei dessen Verurteilung (vgl. Platon, *Apologie* 33e) und Tod (vgl. Platon, *Phaidon* 59b) zugegen. Eine antike *vita* findet sich bei Diogenes Laërtios II 60–64. Die Nachrichten über eine rhetorische Betätigung des Aischines sind unzuverlässig. Vgl. zu Aischines allgemein Döring (1998, 201–206).

b5 „So sprach sie ...“: Zitat aus Homer, *Odyssee* XIX 361.

1417b7–1417b11 Man muss gleich zu Beginn sich selbst und den Gegner als jemanden von einer bestimmten Beschaffenheit einführen, denn der Hörer bildet sich sofort einen Eindruck, noch bevor man etwas gesagt hat.

Die Stellung dieser Bemerkung ist nicht ganz einfach einzuordnen: Setzt sie das Thema der Emotionalität der Erzählung fort oder ergänzt sie die beiden Aspekte ‚Charakter‘ und ‚Emotionalität‘ der Rede? Vermutlich liegt der Anknüpfungspunkt darin, dass man aufgrund bestimmter äußerer Zeichen leicht auf das schließen kann, was eine Person bewegt: das ist die Gemeinsamkeit zwischen dem Homerischen Beispiel und der Rolle des Überbringers von Botschaften; macht letzterer ein ernstes Gesicht, dann weiß man ebenso, dass er eine schlechte Botschaft

überbringt, wie man an den vor das Gesicht gehaltenen Händen erkennt, dass jemand weint.

b10–11 „Man muss aber bei vielerlei Gelegenheiten erzählen …“: Diese Bemerkung fasst zum Schluss nochmals Aristoteles' Auffassung zur Erzählung zusammen: Diese ist kein selbstständiger Redeteil, sondern muss zu verschiedenen Gelegenheiten im Verlauf der Rede eingesetzt werden.

1417b11–1417b20 Weil es die politische Rede mit dem Künftigen und nicht mit dem Vergangenen zu tun hat, spielt die Erzählung in ihr keine erhebliche Rolle. Insoweit der Redner der politischen Reden Vergangenes erzählt, ist er nicht im eigentlichen Sinn ein Ratgeber.

Verglichen mit dem Standpunkt von II 20 ist die zögerliche Lokalisierung der Erzählung in der politischen Rede durchaus überraschend: Dort wurden Berichte über Geschehenes als adäquates Mittel für die Beratung angesehen, insofern der Redner frühere Vorfälle für eine induktive Argumentation bzw. als Beispiel nutzen kann. Dagegen ist die Aufgabe, die im vorliegenden Abschnitt den Erzählungen zugebilligt wird, lediglich die, dass man die Zuhörer an Geschehenes erinnert, damit sie das Künftige besser beraten können. Weil nun gleich anschließend, in Kapitel III 17, ausdrücklich bestätigt wird, dass das Beispiel am ehesten für die politische Rede geeignet ist, scheint der Dissens des vorliegenden Abschnitts mit II 20 genau darin zu liegen, dass die Erzählung entweder nicht mit den dort behandelten Berichten übereinkommt oder dass Erzählungen/Berichte insgesamt nicht als Prämisse in einem Beispielschluss angesehen werden.

b12 „die geringste Rolle“: Dies passt zum Standpunkt von III 13, 1414a37f., wo der Sinn der Erzählung für die vorführende und die politische Rede überhaupt in Frage gestellt wird.

b15 „[Entweder indem man beschuldigt oder indem man lobt.]“: Dem Urteil von Spengel (442) „Haec verba neque praecedentibus neque sequentibus adhaerent; nam in his est singularis numerus ποιεῖ, unde peiores libri ποιοῦσιν exhibent, ibi vero subiectum non oratores, sed auditores. Quare haec male addita esse puto“, ist nichts hinzuzufügen. Kassel bemerkt, dass der Philosoph selbst diese Bemerkung flüchtig am Rand angebracht haben könnte.

b16–20 „Wenn es etwas Unglaubwürdiges ist … Sophokles“: Textgestalt und Angemessenheit der angeführten Beispiele wurden öfters bezweifelt. Vgl. für ausführlichere Diskussionen Cooper (1929) und MacKay (1953).

b17 „und die Sache jemandem anzuvertrauen, mit dem sie einverstanden sind (καὶ διατάττειν οἷς βούλονται)“: Die Stelle ist der Textgestalt und der Bedeutung nach umstritten; die angeführten Beispiele scheinen keine gute Entscheidungshilfe. Roemer bemerkt dazu „διατάττειν vix invenisse videtur, an διαιτᾶσθαι vel διαιτηταῖς“, was offenbar aus Wilhelms Übersetzung „et vadiare quibus volunt“ herrührt; Stahr übersetzt „auch die Entscheidung darüber jedem, den die Versammlung dazu bestimmen will, anheim zu geben“ und Freese „and submit it to the judgement of any whom the hearers approve“. Dagegen Roberts „and then furnish it with such particulars as will be expected“, wozu er noch die Alternative

erwägt : „and then arrange your reasons systematically for those who demand them“; im Sinne dieser letzten Alternative übersetzen auch Lawson-Tancred (1991) und Dufour/Wartelle: „et aussi adopter l‘order que désirent les auditeurs“.

b18–19 „... im *Ödipus* des Karkinos ...“: Karkinos, 70 F 1 f. (Snell).

b19–20 „... der Haimon des Sophokles“: Sophokles, *Antigone* 688–700.

Kapitel 17

Das Überzeugen (πίστις). Der in der herkömmlichen Rhetorik als ‚πίστις (Überzeugen/Beweisen/Beglaubigung)‘ bezeichnete Redeteil nimmt für Aristoteles, wie schon das Schema der notwendigen Redeteile aus III 13 deutlich machte, den zentralen Platz der Rede ein. Tatsächlich scheint der als ‚πίστις‘ oder (im Plural) ‚πίστεις‘ bezeichnete Redeteil der geeignete (wenn auch nicht einzige) Platz zur Verwendung der aus Buch I & II bekannten, beweisenden Überzeugungsmittel zu sein. Auch zeigt das Kapitel Bekanntschaft mit der Auffassung, dass neben dem Beweis die Faktoren Emotionen und Charakter zur Überzeugung beitragen. Außerdem wird davon ausgegangen, dass das beweisende Vorgehen entweder die Form eines Enthymems oder eines Beispiels annimmt (vgl. I 2, II 20, II 25) und dass eine Affinität zwischen Enthymem und Sentenz besteht (vgl. II 21). Jedoch macht das Kapitel bei der Verwendung dieser Begriffe keine Voraussetzungen, die die in *Rhetorik* I & II entwickelte Theorie der drei Überzeugungsmittel im Einzelnen in Anspruch nehmen würde. Somit ergibt sich hier die schon in der allgemeinen Anmerkung zu Kap. III 13 dargestellte Interpretationsalternative: Entweder das Kapitel ist – wie die gesamte Abhandlung über die τάξις – vor *Rhet.* I & II verfasst worden, so dass es auch den Ausdruck πίστεις nicht im Sinne der drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel verwenden kann. Oder das Kapitel ist in Kenntnis der Lehre von den drei Überzeugungsmitteln verfasst worden; dann wäre die Pointe etwa die, dass der herkömmlicherweise ‚πίστις‘ genannte Teil und dessen (recht verstandene) Aufgabe durch die drei πίστεις, wie sie anderenorts näher bestimmt werden, erfüllt wird.

Inhalt: Die Überzeugung muss beweisend sein. Der Beweis in der Gerichtsrede (1417b21–30). Die eingeschränkte Aufgabe des Beweises in der vorführenden Rede (1417b30–34). Der Beweis in der politischen Rede (1417b34–38). Beispiele und Enthymeme (1417b38–1418a5). Regeln zur Verwendung des Enthymems: Erste Regel (1418a5–9). Zweite Regel (1418a9–12). Dritte Regel (1418a12–17). Die Funktion von Sentenzen bei der Überzeugung (1418a17–21). Erschwerende Faktoren bei der Gerichtsrede (1418a21–32). Zusätzliche Möglichkeit bei der Lobrede (1418a32–37). Vorgehen beim Fehlen von Enthymemen (1418a37–b1). Beweisende und widerlegende Enthymeme (1418b1–4). Die Entgegnung als Teil des Überzeugens (1418b4–24). Zwei Hinweise zur Aufgabe, die Rede charaktervoll zu machen (1418b24–38).

Anmerkungen

1417b21–1417b30 Die zur Überzeugung eingesetzten Mittel müssen beweisend sein. Der Beweis muss sich dabei auf den jeweils umstrittenen Punkt beziehen, wie (in der Gerichtsrede) umstritten sein kann, dass etwas geschehen ist, dass etwas geschadet hat, ob das Geschehene von großer Bedeutung ist und ob es gerecht oder ungerecht ist.

(1.) Die Eingangsbemerkung, die Überzeugungsmittel müssten beweisend

sein, stellen das Ziel dieses Redeteils auf: er muss die Sache beweisen. Der Plural ‚πιστεις' meint die Gesamtheit der im Redeteil πίστις eingesetzten Mittel (vgl. dazu die Anm. zu1414a35). Es kann nicht vorausgesetzt werden, dass hiermit die drei kunstgemäßen Überzeugungsmittel aus I 2 gemeint sind (vgl. die allgemeine Anmerkung zu Kapitel III 13). Wäre dies der Fall, dann wäre an der vorliegenden Stelle offenbar gemeint, dass bei der Verwendung der verschiedenen Überzeugungsmitteln der Beweis zentral sein oder dass der Einsatz der verschiedenartigen Überzeugungsmittel *insgesamt* auf einen Beweis hinauslaufen muss.

(2.) Der Hinweis, man solle zu dem Beweise bilden, was jeweils umstritten ist, umreißt zusammen mit der nachfolgend gegebenen Differenzierung, welche Art von Fragen umstritten sein könnten, die Aufgabe, die in der späteren Rhetorik von der so genannten Stasis-Lehre erfüllt wird. Vgl. Nadeau (1959), Backles (1960), Thompson (1972), Liu (1991).

Offenbar handelt es sich hier nämlich um eine Anwendung des in 1416b20f. vorgestellten Stufenschemas, dass etwas der Fall ist (ὅτι ἔστι), dass es von einer bestimmten Art ist (ὅτι ποιόν), dass etwas von einer bestimmten Größe ist (ὅτι ποσόν):

1416b20f.	1417b23–26	
ὅτι ἔστι	ὅτι γέγονεν (geschehen ist)	
ὅτι ποιόν	ὅτι οὐκ ἔβλαψεν (nicht geschadet hat)	ὅτι δικαίως (gerecht ist)
ὅτι ποσόν	ὅτι οὐ τοσόνδε (nicht so groß ist)	

(3.) *Besonderheit bei den Streitfällen:* Vermutlich ist gemeint, dass immer dann, wenn sich der Streit darauf zuspitzt, dass etwas geschehen ist oder nicht, das Argument benutzt werden kann, einer von beiden sei notwendigerweise schlecht, weil er die Unwahrheit sagt. Im vorliegenden Zusammenhang näher liegend scheint eine Verwendung des Arguments, die offenbar unten, in 1417a36–38, beschrieben wird: Man muss sehen, ob der Betreffende in einem anderen Punkt lügt. Dann könnte man nämlich in einem entsprechenden Fall argumentieren, dass, weil der andere schlecht ist, und weil es um eine Streitfrage geht, bei der der eine schlecht und der andere gut sein muss, die eigene Position richtig sein müsse.

b21 „Die zum Überzeugen eingesetzten Mittel müssen beweisend sein ...": Vgl. Cooper (1932): „Your arguments should have the effect of demonstrations ..."

1417b30–1417b34 Beweis und Steigerung in der vorführenden Rede.

Zu dem Gedanken, dass in der vorführenden Rede die Tatsachen selbst unstrittig sind, vgl. I 9, 1368a22–26.

1417b34–1417b38 Der Beweis in der politischen Rede.

Erneut wird hier das Schema aus 1416b20f. angewendet, wonach man unterscheiden muss, was jeweils genau umstritten ist: ob etwas der Fall ist (ὅτι ἔστι), ob es von einer bestimmten Art ist (ὅτι ποιόν), ob etwas von einer bestimmten Größe ist (ὅτι ποσόν):

1416b20f.	1417b35f.
ὅτι ἔστι	ὡς ἔσται (dass es der Fall sein wird)
ὅτι ποιόν	(ὡς) οὐκ δίκαια ἢ ὠφέλιμα (nicht gerecht oder nicht nützlich)
ὅτι ποσόν	(ὡς) οὐ τηλικαῦτα (nicht von so großer Bedeutung)

b36 „nicht gerecht oder nicht nützlich": Demnach könnte der Streit in der politischen Rede auch darum gehen, ob ein künftig eintretendes Geschehen gerecht ist oder nicht. Das widerspricht der Aussage von I 3, 1358b20ff., wonach es in den drei Gattungen jeweils nur um das spezifische Ziel, also um das Nützliche/Schädliche in der politischen, um das Schöne/Schändliche in der vorführenden und um das Gerechte/Ungerechte in der Gerichtsrede geht. Dies passt zu der auch sonst in Buch III zu beobachtenden Tendenz, von den ‚reinen' Redegattungen, wie sie in I 3 bestimmt worden waren, abzurücken und gewisse Mischungen zu berücksichtigen.

1417b38–1418a5 Beispiele sind am besten für die politische Rede, Enthymeme am besten für die Gerichtsrede geeignet, weil sich die erste auf Künftiges, die zweite auf Geschehenes bezieht.

Zum Nutzen der Beispiele für die politische Rede vgl. auch II 20, 1394a7f. Zur Zuteilung der verschiedenen Überzeugungsmittel zu den einzelnen Gattungen vgl. die Anm. (3.1) zu 1356a1–20.

1418a5–1418a9 Dieser und die folgenden Abschnitte geben insgesamt drei Regeln zur Verwendung des Enthymems. Erste Regel: Man darf nicht in einem fort Enthymeme formulieren.

a8 „Freund, da du so viel gesagt hast ...": Zitat aus Homer, *Odyssee* IV 204.

1418a9–1418a12 Zweite Regel zur Verwendung des Enthymems: Man darf nicht zu allem Enthymeme bilden, vor allem darf man nicht dasjenige durch Enthymeme zu beweisen suchen, was selbst überzeugender und bekannter ist als die Prämissen, durch die es bewiesen wird.

Dass die Prämissen bekannter (γνωριμώτερον) sein müssen als die Konklusionen, ist auch eine Anforderung, die an den wissenschaftlichen Beweis (ἀπόδειξις) gestellt wird (*An. post.* I 2, 71b21).

a10 „hättest du": Zum Gebrauch der 2. Person vgl. die Anm. zu 1396a6f.

1418a12–1418a17 Dritte Regel zur Verwendung des Enthymems: Wenn man Emotionen erregen will, darf man keine Enthymeme verwenden, weil sich beide Vorgehensweisen gegenseitig behindern. Ebenso darf man, wenn die Rede charaktervoll sein soll, keine Enthymeme verwenden, denn der Beweis als solcher offenbart weder Charakter noch Einstellung des Beweisenden.

(1.) *Die Eigenständigkeit der drei Überzeugungsmittel:* Diese Aufforderung, die beiden nicht-argumentativen Überzeugungsmittel und die argumentative Überzeugung, auseinander zu halten, stellt einen klaren Beleg für die Eigenständigkeit der drei Überzeugungsmethoden dar: zumindest die beweisende Überzeugung erfüllt die ihr eigentümliche Aufgabe am besten, wenn sie für sich steht. Dies

ist zugleich eine unangreifbare Evidenz gegen die Auffassung, das Enthymem verbinde gerade die Momente Sache/Beweis, Emotionen und Charakter. Der wichtigste Vertreter dieser Auffassung ist Grimaldi (vgl. Anm. (3.) zu 1356a1–20). Offenbar sieht er, dass die vorliegende Stelle ein Problem für seine Deutung beinhaltet (1972, 139–141), argumentiert aber, gerade hier werde „Enthymem" nicht als Container für Sache, Emotionen und Charakter gebraucht, sondern als logischer Beweis der Sache „in contradistinction to proof derived from *ethos* and *pathos*" (a.a.O., 140). Die Voraussetzung, dass gerade hier „Enthymem" nicht in dem Sinn gebraucht wird, den Grimaldi als den vorherrschenden und primären ansieht, ist völlig beliebig, so dass man hier wohl eher von einem Immunisierungsversuch als von einer Verteidigung sprechen muss (weswegen Sprute (1982, 29f.) die vorliegende Stelle zu Recht gegen Grimaldi anführt). Wörner (1990, 361) gesteht aufgrund dieser Stelle zwar „eine funktionale Selbstständigkeit" der drei Überzeugungsmittel zu, sieht aber jenseits dieser funktionalen Unabhängigkeit einen übergreifenden „Zusammenhang": „Trotz dieser funktionalen Selbstständigkeit der Überzeugungsgründe stehen sie doch in einem nur auf Kosten von Überzeugungskraft auflösbaren Zusammenhang miteinander" (a.a.O.). Die These ist mehrdeutig: Wenn sie meint, dass alle drei Überzeugungsmittel zur Überzeugung beitragen können und dass der Verzicht auf eine dieser Methoden die Überzeugungsressourcen des Redners verringert, ist sie trivial; wenn sie meint, dass Überzeugung prinzipiell nur durch die gemeinsame Anwendung aller drei Methoden hergestellt werden kann, ist sie falsch – wie nicht nur durch die vorliegende Stelle, sondern schon durch die Definition der drei Methoden in I 2 deutlich wird.

(2.) *Charakter:* Insofern die Rede nach dieser Stelle dadurch charaktervoll gemacht wird, dass man seine Einstellung zum Ausdruck bringt, und insofern dies etwas zu sein scheint, was mit dem Vorbringen von Beweisen unverträglich ist (vgl. auch unten, 1418a37–1418b1), ist der Begriff des Charakters hier enger gefasst als die Charakterdarstellung des Redners, wie sie in Kapitel II 1 beschrieben wird, weil es nach der dort gegebenen Beschreibung nicht nur darum geht, die Einstellung (d.h. den tugendhaften Charakter) zum Ausdruck zu bringen, sondern auch darum sich als wohlwollend und vernünftig hinzustellen: zumindest der Eindruck des Vernünftigsein würde wohl kaum durch das Bilden von Enthymemen gestört werden.

a12 „gebrauche": Zum Gebrauch des Imperativs vgl. die Anm. zu 1396a6f.

1418a17–1418a21 Sentenzen sind charaktervoll (und machen die Rede charaktervoll). Man muss sie sowohl in der Erzählung als auch bei der Überzeugung (im Sinne des Redeteils) verwenden. Außerdem gibt es auch emotionale Sentenzen.

Die hier angeführte Weise, Emotionen durch Sentenzen zu erregen, setzt die Theorie der kunstgemäßen Überzeugung in keiner Weise voraus und bleibt hinter deren Möglichkeiten weit zurück. Ähnliches gilt nach Anm. (2.) zu 1418a12–17 auch für die in diesem Kapitel gegebenen Hinweise über den Charakter im Verhältnis zur ‚offiziellen' Theorie der Charakterdarstellung.

1418a21–1418a32 Die politische Rede ist schwieriger als die Gerichtsrede. Das hat folgende Gründe: (i.) In der politischen Rede geht es um das Künftige, in der

Gerichtsrede um das Geschehene, das man schon kennt, (ii.) in der Gerichtsrede dient das Gesetz als eine Art Ausgangspunkt, was den Beweis einfacher macht, (iii.) in der politischen Rede gibt es weniger Möglichkeiten zur Verzögerung, wie zum Beispiel (iii.a) Angriffe auf den Gegner, (iii.b) Ausführungen über sich selbst, (iii.c) emotionale Appelle. Das ist der Fall, wenn man sich an den Gegenstand der politischen Rede hält. Es besteht aber erstens die Möglichkeit, abzuschweifen, sowie – zweitens – aus der Beratungsrede eine Anklage zu machen, wie es bei Isokrates und anderen Rednern in Athen üblich ist.

a23–25 „wie Epimenides der Kreter sagt …“: Epimenides, Fragment 3 B 4 (Diels/Kranz). Epimenides ist ein Wundertäter und Sühnepriester, der um 500 v. Chr. auch nach Athen gekommen sein soll. Vgl. E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley 1950, 141f.

a25–26 „auch dient das Gesetz in den Gerichtsreden als eine Voraussetzung (ὑπόθεσις); wenn man aber einen Ausgangspunkt hat, ist es leichter einen Beweis zu finden (ἔχοντα δὲ ἀρχὴν ῥᾷον εὑρεῖν ἀπόδειξιν)“: Vgl. dazu *Topik* VIII 14, 163b33: „denn von einem Anfang (ἀρχή) bzw. von einer Voraussetzung (ὑπόθεσις) aus zu argumentieren bereitet keine übermäßigen Schwierigkeiten.“

a31 „die Lakedaimonier …“: Isokrates, oratio 4, 122–128.

a32 „und Chares …“: Isokrates, oratio 8, 27 und 61.

1418a32–1418a37 Bei der Lobrede muss man Lobesäußerungen einbringen, indem man immer neue Personen, die Anlass zum Lob geben, einführt.

Die Platzierung dieses Hinweises ergibt auf den ersten Blick keinen Sinn, zumal die Lobrede in diesem Kapitel schon behandelt worden war. Möglicherweise folgt dieser Hinweis deshalb den Bemerkungen zur politischen Rede, weil am Ende des letzten Abschnitts eine Form der Abschweifung empfohlen wurde, durch die die Möglichkeiten der politischen Rede maßgeblich erweitert werden, und auch dieser Hinweis im Kern eine Art von Abschweifung enthält, insofern er empfiehlt, mit dem eigentlichen Objekt des Lobes immer neue Personen zu assoziieren, so dass der Stoff für mögliche Lobesäußerungen nie ausgeht.

a33–34 „wie Isokrates es macht“: Vgl. Isokrates, oratio 10, 22–38; 11, 28f.; 12, 74–83.

a34–37 „Auch was Gorgias sagt …“: Gorgias, 82 B 17 (Diels/Kranz).

1418a37–1418b1 Wenn man über keine Beweise bzw. Enthymeme verfügt, muss man charaktervoll reden.

Das ist ein weiterer Hinweis, den das Kapitel III 17 zum Verhältnis der drei Überzeugungsmittel untereinander gibt (selbst wenn in diesem Kapitel noch nicht die Lehre von den drei kunstgemäßen Überzeugungsmitteln vorausgesetzt werden kann, ist der Sache nach mit dem Hinweis auf den Charakter das gemeint, was später methodisch in dem entsprechenden Überzeugungsmittel behandelt wird). Die Rede charaktervoll zu machen, ist hier ein Mittel, das – zumindest auch – als Ersatz für nicht verfügbare Enthymeme in die Überzeugung gelangt. Kann man darüber hinaus sagen, dass es sich hier – wie in der Anm. zum vorigen Abschnitt ausgeführt

– um eine Form der Abschweifung handelt (man schweift vom Beweis zum Charaktervollen ab, wenn man keine Beweise hat)?

a39 „wenn du“: Zum Gebrauch der 2. Person vgl. die Anm. zu 1396a6f.

1418b1–1418b4 Die widerlegenden Enthymeme kommen besser an als die beweisenden.

Vgl. dazu auch II 23, 1400b25–33, wo dieselbe Auffassung zum Verhältnis von widerlegenden und beweisenden Enthymemen zusammen mit derselben Begründung vertreten wird.

1418b4–1418b12 Die Entgegnungen bilden keine eigene Art (des rhetorischen Vorgehens), sondern gehören zu den schon bekannten Teilen des Überzeugens. Wenn man als erster spricht, muss man zuerst die eigenen Überzeugungsgründe vorbringen und dann erst auf den Gegner eingehen, sei es, dass man das, was er vorbringen wird, widerlegt, sei es, dass man ihn vorab lächerlich macht. Nur wenn der Fall sehr komplex scheint, muss man zuerst auf die entgegenstehenden Argumente eingehen.

Vgl. die Anm. zu III 13, 1414b9; zur Verwendung des Ausdrucks ‚πίστεις‘ vgl. auch die Anm. zu 1414a35.

b10–12 „wie ... Kallistratos“: Kallistratos, Fragment 1 (Sauppe).

1418b12–1418b24 Wenn man als zweiter spricht, muss man zuerst die Argumente der gegnerischen Rede entkräften.

b21–22 „Zuerst werde ich ein Verbündeter ...“: Zitat aus Euripides, *Troerinnen* 969 und 971. Aristoteles zitiert Vers 969 ganz, überspringt Vers 970 und zitiert dann die ersten Worte aus 971. Die Ergänzung „(glaube nicht)“, ohne die die Funktion des Zitats für den vorliegenden Kontext unverständlich bleibt, ergibt sich aber erst aus der Fortsetzung des Satzes in Vers 972 („οὐκ δοκῶ“).

1418b24–1418b33 Hinsichtlich der Aufgabe, die Rede charaktervoll zu machen bzw. den Charakter des Redners oder des Gegners darzustellen, ist es angebracht, eine Person einzuführen, die man die entsprechenden Dinge sagen lässt, wenn es nämlich unangebracht ist, diese Dinge über sich selbst zu sagen, oder wenn es wie eine Schmährede wirken würde, diese Dinge selbst über einen anderen zu sagen.

Das ist einer von zwei Nachträgen zu der Frage, wie man die Rede charaktervoll macht. Am Ende des letzten Abschnitts hieß es „So viel zu den πίστεις!“, so als ob das Thema beendet sei. Möglicherweise unterstreicht dies den Tenor des Kapitels, dass die zur Überzeugung beitragenden Mittel zunächst und in erster Linie beweisend sein sollen.

b27 „was Isokrates im *Philippos* tut und in der *Antidosis*“: Vgl. Isokrates, oratio 5, 4–7; 5, 17–23 bzw. 15, 141–149; 15, 141–149. Zu oratio 5 vgl. die Anm. zu 1419b29f.

b29–30 „wie es Archilochos ... macht ...“: Archilochos, Fragment 122 (West). Zu Archilochos vgl. A. P. Burnett, Three archaic poets: Archilochus, Alcaeus, Sap-

pho, London 1983; H. D. Rankin, Archilochus of Paros, Park Ridge N.J. 1977. Arethusa 9, 2: The new Archilochus, Buffalo N.Y. 1976.

b30–31 „Und er führt den Zimmermann Charon … ein“: Archilochos, Fragment 19 (West).

b31–33 „wie Sophokles den Haimon …“: Sophokles, *Antigone* 688–700. Haimon bringt gegenüber seinem Vater Kreon vor, dass die Menschen im Volk Antigone bedauern und ihre Tat für ruhmvoll halten.

1418b33–1418b38 Man muss (immer dann, wenn man die Rede eher charaktervoll als beweisend machen will), die zur Verfügung stehenden Enthymeme zu Sentenzen umformen.

Die Affinität zwischen Enthymem und Sentenz wird in Kapitel II 21 ausführlich begründet und damit indirekt auch die hier erwähnte Möglichkeit, aus Enthymemen Sentenzen zu bilden. Allerdings fällt eine gewisse Inkonsequenz gegenüber Kapitel II 21 durch das hier gegebene Beispiel auf, weil das hier als Sentenz angeführte Beispiel einen begründenden Nachsatz enthält, wie er in II 21 als Merkmal des Enthymems erscheint.

Kapitel 18

Die Befragung (ἐρώτησις). Im Athenischen Prozessrecht hatten die gegnerischen Parteien sowohl im außergerichtlichen Vorverfahren (ἀνάκρισις) als auch im Prozess selbst die Gelegenheit, der Gegenpartei Fragen vorzulegen. Wir wissen von der gesetzlichen Bestimmung, dass die vom Gegner vorgelegten Fragen beantwortet werden mussten (vgl. Demosthenes, or. 46, 10 und Platon, *Apologie* 25d). Bekannte Beispiele für die Verwendung der Befragungen in den Prozessreden finden sich außer in Platons *Apologie* auch in Lysias, or. 12, 24–26, or. 13, 30–32, or. 22 5; Isaeus, or. 10, 4–5 u. a. Grundsätzlich plausibel ist die Auffassung von Bonner/ Smith, dass die Bedeutung der Befragung mit der Ausbreitung der Logographen abnahm (1938, 122), weil die bei einer Befragung erforderliche Improvisation schlecht mit dem Vortrag auswendig gelernter Reden zu vereinbaren ist. Während verschiedene Autoren daraus den Schluss gezogen haben, dass die in Reden des vierten Jahrhunderts überlieferten Frage-Partien nur noch die schmückende Bedeutung so genannter ‚rhetorischer' Fragen gehabt haben können (Belege bei Carawan (1983, Fußn. 1)), bemüht sich Carawan (a.a.O.) auch mit Bezug auf Reden des späteren vierten Jahrhunderts um ein differenzierteres Verständnis.

Aristoteles' Behandlung der Befragung fällt auffallend knapp aus; die allgemeinen Hinweise, die er für den Gebrauch von Fragen und Antworten gibt, sehen vom Inhalt derselben ganz ab. Das könnte ein Zeichen dafür sein, dass er die Befragung ihrem Inhalt nach als Teil der argumentativen Überzeugung ansieht, weil geeignete Fragen aus denselben Topen entnommen werden können wie die rhetorischen Argumente. Einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der Formulierung von Fragen und der Auswahl von Prämissen beim Enthymem gibt Aristoteles auch selbst ausdrücklich. Demnach wäre die eingeschränkte Aufgabe des vorliegenden Kapitels nur die, zu zeigen, wann man ein Argument am besten *als Frage* formuliert. Dieser Zusammenhang würde schließlich auch die Stellung des Kapitels unmittelbar nach der Behandlung des Redeteils der πίστις erklären.

Thematische Überschneidungen bestehen zu den Ausführungen von *Topik* VIII über die Anordnung der Fragen durch den Angreifer (Kap. 1–3) und über die strategischen Regeln für den Verteidiger (Kap. 4 und folgende) sowie zu Teilen aus *Sophistische Widerlegungen* 15; jedoch bleiben diese Ressourcen im vorliegenden Kapitel weitgehend ungenutzt.

Inhalt: Erste von vier Gelegenheiten für den Gebrauch von Fragen (1418b39–1419a5). Zweite Gelegenheit (1419a5–12). Dritte Gelegenheit (1419a12–13). Vierte Gelegenheit (1419a13–16). Zusammenfassung zur Verwendung von Fragen (1419a16–19). Anleitung für den Antwortenden in der Befragung (1419a19–25). Zweite Anleitung für den Antwortenden (1419a25–b2). Die Verwendung des Komischen (1419b2–9).

Anmerkungen

1418b39–1419a5 Aristoteles behandelt den Gebrauch von Fragen, indem er angibt, wann gute Gelegenheiten vorliegen (εὔκαιρον), um eine Frage vorzubringen.

Die erste gute Gelegenheit für das Vorbringen einer Frage ist dann gegeben, wenn die zu erwartende Antwort zusammen mit einer früher gemachten Aussage des Gegners etwas Abwegiges (ἄτοπον) ergibt.

Diese Anleitung lehnt sich sehr eng an das vorgebrachte Beispiel an und wäre ohne dieses sicherlich unverständlich. Was genau mit dem Ziel des „Abwegigen" hier gemeint ist, muss deshalb auch am Beispiel abgelesen werden: Etwas „Abwegiges" ergibt sich im Beispiel, weil der angesprochene Lampon auf die Frage hin etwas zu wissen beansprucht, was er nach seiner zuvor getroffen Aussage gar nicht wissen kann. Dies könnte man als Widerspruch auffassen (‚Keiner ist uneingeweiht und hat Wissen von den Mysterien' – ‚Ich bin uneingeweiht und habe Wissen von den Mysterien'), der Ausdruck „ἄτοπον (Abwegiges)" umfasst aber mehr als nur Kontradiktionen im eigentlichen Sinn. Als abwegig kann man das Ergebnis der Befragung im vorliegenden Beispiel etwa auch deshalb ansehen, weil der Antwortende nicht erklären kann, wie er von den Mysterien weiß, oder weil er den Eindruck erweckt, nicht die Wahrheit gesagt zu haben, usw.

1419a5–1419a12 Eine weitere Gelegenheit für das Vorbringen von Fragen ergibt sich dann, wenn man zu dem einen als Frage formulierten Sachverhalt Zustimmung erwarten kann und ein weiterer Sachverhalt so offensichtlich ist, dass er nicht als weitere Frage vorgelegt werden muss, weswegen gleich die Konklusion präsentiert werden kann.

(1.) Auch die Formulierung dieser Gelegenheit ist sehr eng an ein einziges Beispiel angelehnt. Die Frage, auf die der Fragende eine positive Antwort erwarten kann, ist die, ob nicht die göttlichen Wesen entweder Kinder von Göttern oder etwas Göttliches seien. – So weit ist das Beispiel und die allgemeine Verfahrensanleitung eindeutig, für das Folgende bieten sich jedoch zwei unterschiedliche Rekonstruktionsmöglichkeiten an:

> 1. Möglichkeit: Das Offensichtliche, was nicht „dazugefragt" werden soll, ist eine weitere Prämisse, die so aber unausgesprochen bleibt. Dies entspräche dem Wortlaut der allgemein formulierten Verfahrensanleitung am ehesten. Bezogen auf das Beispiel, wäre dann die (als ‚rhetorisch' zu verstehende) Frage „Wer könnte wohl glauben, dass es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht?" die Konklusion. Welches wäre dann aber die als offensichtlich ausgesparte Prämisse?
>
> > (1.a) Es geht in der ausgesparten Prämisse darum, dass Sokrates an das Daimonion, d.h. an göttliche Wesen glaubt. Ergänzt man dazu die erfragte Prämisse, dass göttliche Wesen Kinder von Göttern oder selbst Götter seien, dann folgt, dass Sokrates an Götter glaubt.
> >
> > (1.b) Die ausgesparte Prämisse entspricht dem aus II 23, 1398a15–27, bekannten Schlussschema „Wenn jemand glaubt, dass P auf S zutrifft, dann muss er auch glauben, dass P auf die Definition von S zutrifft"; die ausdrücklich erfragte Prämisse hätte dann die Funktion, die Substitution von „göttliches Wesen" durch die Definition „Gott oder Kind von einem Gott" einzuführen.
> >
> > (1.c) Schließlich wäre auch noch denkbar, dass sich die ausgesparte Prämisse darauf bezieht, dass Kinder von Göttern die Existenz von Göttern und somit

der Glaube an die Kinder von Göttern den Glauben an die Götter voraussetzt. Das Argument wäre demnach: ‚Göttliche Wesen sind entweder (i.) Kinder von Göttern oder (ii.) selbst göttlich', ‚wenn (ii.), dann ist klar, dass, wer an göttliche Wesen glaubt, auch an Götter glaubt', ‚wenn (i.), kann es Kinder von Göttern geben, ohne dass es Götter gibt?' – ‚nein' – ‚Also wird, wer an Kinder von Göttern glaubt, auch an Götter glauben'.

2. Möglichkeit: Das Offensichtliche, was man nicht dazufragen, sondern als Konklusion aussprechen soll, ist die rhetorische Frage „Wer könnte wohl glauben, dass es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht?" Das würde bedeuten, dass für die in der rhetorischen Frage implizierte Behauptung ‚Keiner kann an Kinder der Götter glauben, der nicht an Götter glaubt' nicht um Zustimmung gefragt werden soll, weil sie offensichtlich genug ist und weil man dem Antwortenden nicht ohne Not die Möglichkeit zu einer negativen Antwort geben soll. (Vgl. zur Deutung dieses Beispiels auch unten, die Anm. zu III 18, 1419a8 sowie die Anm. zu 1419a36–b1.)

(2.) Die Terminologie und die gedankliche Voraussetzung des Absatzes machen klar, dass die Befragung die Form eines deduktiven Arguments nachvollzieht, bei dem die Prämissen durch Frage und Antwort abgesichert werden, um dann eine Konklusion präsentieren zu können. Insofern ähneln die Befragungspassagen noch mehr dem im engeren Sinn dialektischen Verfahren als die monologische Rhetorik. Eine weitere unausgesprochene Voraussetzung ist deshalb die, dass sich die Form der gestellten Fragen weitgehend nach der Bestimmung des dialektischen Satzes in *Top.* I 4 richten; das bedeutet vor allem, dass keine Wortfragen, sondern nur Satzfragen gestellt werden, die nur mit ‚ja' oder ‚nein' beantwortet werden können.

a8 „die Konklusion aussprechen": Die beiden Vergleichsstellen, die sich zu dieser Formulierung anbieten, spiegeln die Mehrdeutigkeit wider, die schon bei den verschiedenen Interpretationen des von Aristoteles gegebenen Beispiels (vgl. Anm. (1.)) involviert war, nämlich ob es darum geht, einen Satz, der nicht die Konklusion ist, als Konklusion auszusprechen, oder darum, die Konklusion, die tatsächlich Konklusion ist bzw. auch tatsächlich als zwingende Folgerung vorbereitet wurde, nicht als Frage, sondern als Behauptung auszusprechen: vgl. *Soph. el.* 15, 174b38–40: „Man darf nämlich nicht nach der Konklusion fragen wie man nach der Prämisse fragt; einiges nämlich darf man gar nicht erfragen, sondern muss es als zugestanden behandeln." Während hier zumindest mit dem Nachsatz die Möglichkeit angedeutet wird, dass man nicht-zugestandene Sätze als zugestanden behandelt (eine noch deutlichere Formulierung dieses Vorgehens findet sich in *Rhet.* II 24, 1401a2–6) geht es in *Top.* VIII 2, 158a7–13 offensichtlich nur darum, eine tatsächliche Konklusion durch die Frageform nicht falsch zu präsentieren: „Man darf aber nicht die Konklusion als Frage formulieren. Andernfalls hat es, wenn er sie ablehnt, den Anschein, es sei keine Deduktion zustande gekommen. Oft lehnen sie sie nämlich ab, selbst wenn man sie nicht als Frage formuliert, sondern als das vorgebracht hat, was sich ergibt, und indem sie dies tun, glauben diejenigen, die nicht überblicken, was sich aus den gesetzten (Prämissen) ergibt, nicht, dass sie wider-

legt worden sind. Wenn man also (die Konklusion) als Frage formuliert, ohne zu sagen, dass sie sich ergibt, dann hat es, wenn er sie ablehnt, den Anschein, es sei überhaupt keine Deduktion zustande gekommen.“ Vgl. hierzu auch die Anm. zu 1419a36–b1.

a8–12 „wie zum Beispiel Sokrates ...“: Gemeint ist die Argumentation in Platon, *Apologie* 27b-e; vgl. dazu die Anm. zu II 23, 1398a15–17.

a9–10 „[er sagte aber, dass er von ‚einem göttlichen Wesen‘ spreche (εἴρηκεν ... λέγοι)]“: Offenbar eine später eingefügte Erläuterung, die dem Leser den Hintergrund aus der *Apologie*-Passage vermitteln soll. Kassel kennzeichnet die Bemerkung als fremden Einschub und folgt dabei dem Vorschlag von M. Wallies (in: Philologische Wochenschrift 45 (1925), 1027).

1419a12–1419a13 Die dritte Gelegenheit für die Formulierung von Fragen bietet sich dann, wenn man zeigen kann, dass der Gegner etwas Entgegengesetztes (ἐναντίον) oder Befremdliches (παράδοξον) sagt.

Das Ziel der hier beschriebenen Befragung ist, dass man den Gegner zu Antworten bewegen kann, die sich oder dem zuvor Gesagten entgegengesetzt sind, oder in deren Konsequenz etwas Entgegengesetztes liegt, bzw. dass sich aus den Antworten eine befremdliche, den anerkannten Ansichten zuwiderlaufende Behauptung (παράδοξον) entnehmen lässt. Zur Erreichung des letzteren Ziels können auch Topen aus II 23 (vgl. 1399a28–31) in Anspruch genommen werden; das „Entgegengesetzte“ scheint am ehesten mit Hilfe des Topos über das Nicht-Zusammenstimmende (vgl. II 23, 1400a14–21) erreichbar zu sein.

Das Ziel, den Gegner auf „entgegengesetzte“ Handlungen, Entscheidungen, Behauptungen usw. fest zu legen, ist auch für die Ausführungen zur Befragung in Kapitel 5 der *Rhetorik für Alexander* bestimmend. Die besondere Wirkung des Entgegengesetzten, Befremdlichen, Inkonsistenten im Zuge der Befragung kann in Aristotelischen Kategorien damit erklärt werden, dass durch die Befragung die Gegensätze unmittelbar nebeneinander zum Stehen kommen und dadurch für den Zuhörer am offensichtlichsten werden: vgl. II 23, 1400b27f. sowie III 2, 1405a12f.; III 11, 1412b21–23; III 17, 1418b1–4; III 9, 1410a19–22.

a12–13 „wenn man im Begriff ist zu zeigen (ὅταν μέλλῃ ... δείξειν)“: D.h., wenn sich die Gelegenheit bietet, und d.h. wiederum, wenn der andere eine dazu erforderliche Aussage schon gemacht hat und/oder wenn man vorhersehen kann, dass man Zustimmung zu den noch erforderlichen Fragen erhalten wird.

1419a13–1419a16 Die vierte Gelegenheit für die Formulierung von Fragen bietet sich dann, wenn sich der Antwortende nur durch so genannte „sophistische“ Floskeln herauswinden kann. Solche sophistischen Antworten scheinen nach Ansicht des Aristoteles dann gegeben zu sein, wenn der Antwortende die Fragen nur bedingt oder unter Vorbehalt bejaht oder verneint, oder die gegebene Antwort sofort wieder relativiert.

Die Rolle der Formeln, die hier als Beispiel für sophistische Antworten gegeben werden, ist ambig; denn ihre Aufgabe scheint vor allem die zu sein, verschiedene Hinsichten zu unterscheiden: „einerseits ja ... andererseits nein“. Eine solche Un-

terscheidung kann sachlich berechtigt sein (vgl. unten, die Anm. zu a15–16), und auch Aristoteles berücksichtigt bei der Formulierung des Satzes vom Widerspruch, dass man den Anschein des Widerspruchs unter Umständen dadurch entkräften muss, dass man verschiedene Hinsichten unterscheidet (dem trägt die Formulierung „οὐ κατά τὸ αὐτό (nicht in derselben Hinsicht)" Rechnung: vgl. *Met.* IV 3, 1005b19f.). Andererseits können diese Formeln auch als Beispiele für die Tendenz genommen werden, jeder Festlegung auszuweichen; so verstanden, wäre auch das Attribut „sophistisch" aus Aristotelischer Sicht angebracht, weil er die Weigerung, sich festlegen zu lassen, als Merkmal der Strömungen ansieht, die den Satz vom Widerspruch bestreiten und so zu dem typisch sophistischen Subjektivismus/Relativismus gelangen können.

Die Empfehlung dieses Abschnitts scheint aber dahin zu gehen, dass es ungeachtet der Frage, ob eine solche Unterscheidung verschiedener Hinsichten berechtigt ist oder nicht, für den Eindruck, den der Antwortende hinterlässt, nachteilig ist, wenn er keine eindeutigen Antworten gibt, sondern sich auf solche Unterscheidungen einlassen muss. Diese Tendenz wird durch die Bemerkung dokumentiert, die Zuhörer würden in einem solchen Fall unruhig, was zu bedeuten scheint, dass sie entweder eine Verlegenheit auf Seiten des Antwortenden erahnen („wie wenn er nicht weiter weiß") oder dass sie allgemein nicht die Geduld oder nicht das Differenzierungsvermögen aufbringen, um solchen Antworten zu folgen. Wer sich bei einer Befragung zu „Einerseits ... andererseits ..."-Antworten bringen lässt, hätte demnach in jedem Fall einen schwereren Stand beim Publikum.

a15–16 „dass es einerseits der Fall ist, andererseits aber nicht ...": Eine solche Antwortstrategie, bei der man sagt, dass etwas „einerseits richtig, andererseits falsch" sei, empfiehlt Aristoteles in *Top.* VIII 7, 160a17ff. und besonders 26–28, für den Fall, dass die gestellte Frage unklar oder mehrdeutig ist.

1419a16–1419a19 Hier fasst Aristoteles die Ratschläge zur Befragung unter zwei Aspekten, die miteinander zusammenhängen, aber nicht koinzidieren, zusammen: (i.) man darf auf keine andere Weise vorgehen, um sich keinen Einwand des Antwortenden einzuhandeln; in diesem Fall scheint man nämlich bezwungen zu sein; (ii.) man darf nicht vieles fragen, wegen der Unzulänglichkeit der Zuhörer.

(1.) *zu (i.):* Die Befragung scheint dann für den Fragenden verloren zu sein, wenn der Gegner die Gelegenheit hat, eine der in Form von Satzfragen vorgelegten Prämissen (vgl. die Anm. (2.) zu 1419a5–12) begründet abzulehnen. Möglicherweise müsste das unten, in Abschnitt 1419a25ff. ausgeführte Verfahren ebenfalls als Einwand in der Befragung gewertet werden, zumal sich darin derselbe Effekt (die vermeintliche Niederlage des Fragers) einstellt. Mit der Bemerkung, man dürfe nicht anders verfahren, scheint also gemeint zu sein, dass man zu keinen anderen als den genannten Gelegenheiten fragen, nichts Offensichtliches fragen, und überhaupt nicht öfters fragen darf, um dem Gegner nicht unnötig die Gelegenheit zum Einwand zu geben, der beim Zuhörer als Niederlage des Fragenden wahrgenommen wird.

(2.) *zu (ii.):* Zur Insuffizienz der Zuhörer, die dazu nötigte, nicht zu viele Fragen zu stellen, vgl. Anm. (4.) zu III 1, 1403b35–1404a8. Dies ist aber nicht der einzige Grund, warum man nicht Offensichtliches erfragen soll, der andere, in Anm.

(1.) erwähnte Grund ist der, dass solche Fragen dem Gegner unnötigen Anlass zur Erwiderung geben. Der Verweis auf die intellektuelle Schwäche der Zuhörer unterstreicht die von Anfang des Kapitels an unterstellte Analogie der Befragung zur enthymematischen Argumentation (vgl. auch Anm. (2.) zu Abschnitt 1419a5–12). Dass am Ende des Abschnitts ausdrücklich auf die Analogie zum Enthymem hingewiesen wird, ist auch im Hinblick auf die Syllogismus-truncatus-Lehre, welche die logische Unvollständigkeit als Definiens des Enthymems versteht, interessant, denn die hier gegebene Anleitung besagt offensichtlich nicht, dass von den *erforderlichen* Prämissen/Fragen mindestens eine unterdrückt werden soll; sie besagt lediglich, dass nicht zu viel gefragt werden soll, und stellt es abgesehen davon in das Ermessen des Redners, wie viele Fragen möglich und welche offensichtlich genug sind, usw.

a17 „wenn nämlich ein Einwand kommt (ἐὰν γὰρ ἐνστῇ)“: Vgl. zum Begriff des Einwands (ἔνστασις) Kapitel II 25 mit Anmerkungen; zu den besonderen Formen des Einwands bei der Befragung vgl. aber auch oben, Anm. (1.).

1419a19–1419a25 Dieser und der folgende Abschnitt behandeln die Befragung aus der Perspektive des Antwortenden: (i.) mehrdeutige Frage soll man beantworten, indem man die verschiedenen Bedeutungen definitorisch unterscheidet, (ii.) Fragen, die entgegengesetzt erscheinen, soll man gleich mit der Antwort entkräften.

(1.) *zu (i.):* Die angemessene Reaktion auf mehrdeutige Fragen behandelt Aristoteles für das dialektische Streitgespräch ausführlicher in *Topik* VIII 7, wo es heißt, der Antwortende könne bei mehrdeutigen Fragen die Antwort verweigern mit dem Hinweis, er verstehe sie nicht. Der hier empfohlenen Vorgehensweise entspricht aber eher ein anderer Ratschlag aus demselben *Top.*-Kapitel, 160a24–28: „Wenn das Gesagte verständlich, aber mehrdeutig ist, muss man für den Fall, dass das Gesagte in jeder Hinsicht wahr oder falsch ist, es ohne Einschränkung zugestehen oder ablehnen, für den Fall aber, dass es zwar in der einen Hinsicht falsch, in der anderen aber wahr ist, muss man zusätzlich zu verstehen geben, dass es mehrdeutig formuliert und im einen Sinn falsch, im anderen wahr ist.“ Kennedy (279, Fußn. 255) hat dazu bemerkt, dass in dieser Empfehlung, nicht einfach, sondern unter Bestimmung der verschiedenen involvierten Bedeutungen zu sprechen, eine gewisse Inkonsistenz gegenüber dem Ratschlag aus Abschnitt 1419a13–16 liegt. Allerdings erfolgt die Empfehlung zu einer differenzierenden Antwort hier unter der besonderen Bedingung einer mehrdeutigen Frage; wenn diese Mehrdeutigkeit dem Gegner zu einer Konklusion verhelfen könnte, muss man als Antwortender wohl den Nachteil in Kauf nehmen, der durch eine differenzierende Antwort nach Abschnitt 1419a13–16 entsteht.

(2.) *zu (ii.):* Wann erscheint eine Frage „entgegengesetzt“? Wenn sie der Sache des Antwortenden entgegengesetzt ist? Cope/Sandys (III 214) paraphrasieren: „questions that appear to involve you in a contradiction.“ Und inwiefern kann man eine Entkräftung/Widerlegung (λύσις) gegen eine Frage vorbringen? Eigentlich müsste es doch genügen, eine Frage zu verneinen. Hier liegt der Verdacht nahe, dass Aristoteles an Fragen denkt, die bestimmte Behauptungen präsupponieren oder implizieren, wenn man sie einfach mit ‚ja‘ oder ‚nein‘ beantwortet: ‚Wie

haben Sie Ihre erste Million im Lotto gemacht?' präsupponiert – gleich welche Antwort man gibt – die Existenz eines entsprechenden Vermögens. Die reguläre Beantwortung der Frage ,Haben Sie inzwischen aufgehört, Ihren Ehemann zu schlagen?' scheint die Tatsache anzuerkennen, dass der Ehemann früher geschlagen wurde (Kennedy führt ein entsprechendes Beispiel an, bezieht es aber fälschlicherweise auf die mehrdeutigen Fragen). Eine solche Deutung passt zum Fall der mehrdeutigen Frage, weil auch dort keine direkte Antwort auf die Frage gegeben werden konnte, sondern die Frage selbst angegriffen werden musste.

a24–25 „Aus der *Topik*": Vgl. dazu Aristoteles, *Topik* VIII 4, wo nach der Behandlung der strategischen Anordnung der dialektischen Fragen für die folgenden Kapitel (bis Kap. 10) die Behandlung der Antworten im dialektischen Streitgespräch angekündigt wird.

1419a25–1419b2 Zweite Empfehlung für das Antworten: Wenn der Fragende eine für den Antwortenden ungünstige Konklusion zieht, muss der Antwortende einen (entlastenden oder relativierenden) Grund angeben.

Die Beispiele zu dieser Empfehlung sind relativ klar: der Antwortende muss, wenn er der Konklusion nicht entgehen kann, diese zwar zugestehen, gleichzeitig aber den Grund angeben, der zu seiner Entlastung beiträgt. Im einen Beispiel gibt der Antwortende den Grund für eine ihm zur Last gelegte Tat, im anderen Beispiel stimmt er einer Gleichbehandlung mit anderen Person, denen dieselbe Tat zur Last gelegt wird, nicht zu, wofür er als Grund auf die unterschiedliche Motivation verweist.

Das hier empfohlene Verfahren kann auch durch Anwendung des Topos Nr. 23 aus Kapitel II 23 (1400a23–29) verwirklicht werden, nach dem verdächtige Menschen oder Dinge dadurch entlastet werden können, dass man den Grund für den befremdlichen Anschein nennt, durch den der Verdacht zustande kam.

a36–b1 „Deswegen darf man nicht ... die Konklusion als Frage formulieren": Vgl. die Anm. zu 1419a8. Zumindest bei dieser Rekapitulation der oben für den Fragenden aufgestellten Regel, geht es nicht darum, ob die präsentierte Konklusion tatsächlich aus dem Zugestandenen zustande kommt oder nicht, sondern lediglich darum, dass man einer Konklusion nicht die Form einer Frage geben soll.

a36 „eine zusätzliche Frage nach der Konklusion": Diese Beschreibung scheint auf das Beispiel des Sophokles bezogen zu sein, denn die Frage, die ihm die Möglichkeit gibt, den Grund für seine Handlungsweise anzugeben, ist nicht die Konklusion aus den vorangegangenen Fragen selbst, sondern nimmt die schon formulierte Konklusion nochmals auf.

b1–2 „wenn nicht ein großes Übergewicht zugunsten des Wahren besteht": D. h., wenn der Fall nicht so klar ist, dass die Möglichkeit eines Einwandes oder einer aufklärenden Begründung ausgeschlossen werden kann.

1419b2–1419b9 Bemerkung zum Nutzen des Komischen in der Kontroverse. Nur ein einziger Nutzen des Komischen wird aus dem Abschnitt deutlich: man kann, wie Gorgias sagt, den Ernst des Gegners durch Lachen (bzw. durch Vorbringen von Lächerlichem) zerstören.

Der Querverweis auf die Ausführungen der *Poetik* (vgl. unten, die Anm. zu 1419b5–9) scheint hier nicht oberflächlicher Art zu sein; vorausgesetzt werden Ausführungen über verschiedene Arten des Komischen, die im vorliegenden Abschnitt durch die Gegenüberstellung von Ironie und Schmeichelei präsent sind: offenbar werden die beiden Arten des Komischen den verschiedenen Seiten in einem asymmetrischen Verhältnis zugeteilt; der Ironische erhebt sich gegenüber einem anderen (vgl. die Anm. zu 1419b7), der Schmeichelnde erzeugt das Komische um des anderen willen, wobei der andere jemand zu sein scheint, von dem er abhängig ist oder von dem er etwas zu bekommen hofft. – Dieselbe Unterscheidung ist offenbar auch bei Cicero, *De officiis* I 104 vorausgesetzt, wenn er sagt: „Duplex omnino est iocandi genus, unum inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum." Jedoch muss offen bleiben, aus welcher Quelle (der *Poetik*, der *Rhetorik* oder einer von diesen Schriften ausgehenden Tradition) er diese Unterscheidung kennt (vgl. zum Problem von Ciceros Textkenntnis im Allgemeinen in der Einleitung Kap. VI, Abs. 1: „Textzeugnisse aus der Antike".

b3–5 „weil Gorgias ganz zu Recht sagt ...": Gorgias, 82 B 12 (Diels/Kranz). Vgl. auch Platon, *Gorgias* 473e: „Was soll das, Polos? Du lachst? Ist das auch wieder eine Art der Widerlegung, wenn einer etwas sagt, ihn niederzulachen, aber nicht zu widerlegen?"

b5–9 „in den Ausführungen über die *Poetik* ...": Aristoteles, poet. Fragment II. Ein weiterer Hinweis auf diese Ausführungen findet sich innerhalb der *Rhetorik* in I 11, 1372a1 f. Die Behandlung der Komödie und des Komischen wird auch im ersten Buch der *Poetik* angekündigt, so dass es sich hierbei um einen Verweis auf das nicht überlieferte zweite Buch der *Poetik* handeln könnte. Obwohl die Abhandlung über die Komödie nicht überliefert ist, lassen sich einige Grundzüge der Komödientheorie rekonstruieren. Wie die Tragödie so besteht auch die Komödie in einer dramatischen Nachahmung von Handlungen mit den Mitteln der Sprache, des Rhythmus und der Melodie. Jedoch stellt die Komödie Menschen dar, die schlechter sind, als sie in Wirklichkeit vorkommen. ‚Schlecht' sind die Figuren in dem Sinne, dass sie einen Fehler und etwas Hässliches aufweisen und dadurch lächerlich sind; die Hässlichkeit darf jedoch nicht mit Schmerz oder Verderben verbunden sein. Dabei impliziert Aristoteles' Komödiendefinition noch keineswegs, dass die Schlechtigkeit der Figuren an einen niedrigen sozialen Status gebunden wäre. Den Ursprung der Komödie führt Aristoteles auf die frühe iambische Spott- und Tadeldichtung sowie auf Homers *Margites* zurück: letzterer habe für die Komödie eine ähnliche Bedeutung wie die *Ilias* und die *Odyssee* für die Tragödie, weil Homer darin erstmals Lächerliches dramatisch dargestellt habe.

Zusätzliche Literatur zur Aristotelischen Komödientheorie: L. Cooper, An Aristotelian Theory of Comedy, New York 1922, reprinted 1969. R. Janko, Aristotle on Comedy, London 1984. L. Golden, „Aristotle on the Pleasure of Comedy", in: Hermes 115 (1987), 166–174, M. Heath, „Aristotelian Comedy", in: Classical Quarterly 39 (1989), 344–354. – Eine Zeitlang sorgte die These Jankos, dass der so genannte *Tractatus Coislinianus* authentisches Material aus der Aristo-

telischen Komödienabhandlung enthalten könnte, für Gesprächsstoff, doch konnte sich diese Auffassung in der Literatur nicht durchsetzen.

b7 „Ironie“: Vgl. auch II 2, 1379b31 f.: „Ironie ist verächtlich“, d. h. ein Zeichen der Geringschätzung; zur Ironie des *Gorgias* vgl. außerdem III 7, 1408b20 und Anm. dazu.

Kapitel 19

Das Schlusswort (ἐπίλογος).

Inhalt: Das Schlusswort hat vier Teile (1419b10–13). Erster Teil (1419b14–19). Zweiter Teil (1419b19–24). Dritter Teil (1419b24–28). Die Aufgabe des vierten Teils (1419b28–32). Gestaltung des vierten Teils (1419b33–1420b2).

Anmerkungen

1419b10–1419b13 Das Schlusswort hat vier Aufgaben bzw. vier Teile: (1.) Den Hörer günstig stimmen bzw. ungünstig gegenüber dem Gegner, (2.) die dargelegte Sache steigern oder verringern, (3.) Emotionen erregen, (4.) rekapitulieren.

Dass sich die Ausführungen über das Schlusswort eng an die entsprechenden Lehren des Theodektes anlehnen, weist Solmsen (1932, 148) nach.

1419b14–1419b19 Erster Teil des Schlussworts: Man muss entweder sich selbst als gut, oder den Gegner als schlecht darstellen; und zwar entweder als schlechthin gut oder schlecht oder als „für diese" gut oder schlecht.

Die Formulierung „für diese gut oder schlecht" ist mehrdeutig: ‚jemanden als für diese gut/nützlich darstellen' oder ‚jemanden so darstellen, dass er in den Augen von diesen (aber nicht allgemein) als gut angesehen wird'.

b14–16 „… auf den Beweis, man selbst sage die Wahrheit …": Wie öfters in der Abhandlung über die Redeteile verweist Aristoteles hier auf eine in der Natur der Sache gelegene Reihenfolge. Aber was genau ist gemeint? Wird die Stellung des Schlussworts als eines ganzen begründet? Dann könnte mit dem „Beweis, dass man selbst die Wahrheit sagt" das Überzeugen (ggf. zusammen mit der Befragung) gemeint sein; etwas merkwürdig wäre dann aber, dass das Schlusswort als Loben, Tadeln, Ausfeilen beschrieben wird. Oder geht es um die innere Struktur des Schlussworts? In dem Fall würde der „Beweis, dass man selbst die Wahrheit sagt" den ersten Teil des Schlussworts meinen, in dem man selbst unter anderem auch als glaubwürdig und der Gegner als unglaubwürdig dargestellt wird. Welcher Teil des Schlussworts entspricht dann dem Loben und Tadeln? In Frage käme das Steigern und Verringern, das auch sonst ein stetes Merkmal von Lob und Tadel ist; andererseits ist nicht alles Steigern und Verringern immer auch Lob und Tadel.

b15–16 „das Ausfeilen der Sache (ἐπιχαλκεύειν)": Der hier offenbar metaphorisch gebrauchte Ausdruck „ἐπιχαλκεύειν" ist schwer zu übersetzen. In Aristophanes, *Die Wolken* 422 ist damit das Hämmern auf einem Amboss gemeint. Demnach scheint es um das „Aushämmern" des bearbeiteten Metallstückes zu gehen. Im vorliegenden Kontext könnte das so viel meinen wie ‚die Sache zu Ende bringen/abschließen', wie auch LSJ für die vorliegende Stelle „to drive home" notiert; ‚die Sache ausfeilen' scheint daher eine im Wesentlichen gleichwertige Metapher.

b18 „Die Topen, aufgrund von welchen man sie zu derartigen machen muss …": Gemeint sein könnte I 9; vgl. dort die Bemerkung: „Indem wir nämlich über diese

Dinge sprechen, wird sich zugleich Klarheit über jene Aspekte einstellen, aufgrund derer wir als Menschen von einer bestimmten Charakterqualität angesehen werden" (1366a25 f.). Um den Charakter eines anderen darzustellen, sind im Prinzip dieselben Mittel erforderlich wie für die Darstellung des eigenen Charakters. In II 1 erscheint die Charakterdarstellung als ein komplexes Unterfangen, das Anleihen aus verschiedenen Teilen der *Rhetorik* nimmt: vgl. dort 1378a16–20.

b19 „[woher man sie ...]": In **A** und **F** enthalten; Kassel klammert die Bemerkung als fremden Zusatz ein. Die Bemerkung ist durch die vorausgehende Formulierung „aufgrund von welchen man sie zu derartigen machen muss" überflüssig und könnte daher eine später eingefügte Erläuterung sein. Will man die Bemerkung – wie unter den neueren Editoren etwa Ross und Dufour/Wartelle – beibehalten, müsste man, Roemer folgend, das erste „δεῖ (muss)" athetieren.

1419b19–1419b24 Zweiter Teil des Schlussworts: Steigern und Verringern, der Sache die Bedeutung oder das Ausmaß geben, die bzw. das man ihr beimessen will. Die Position dieses Mittels in der Rede ergibt sich aus der Natur der Sache, denn zuerst müssen Beweise, dass etwas der Fall ist, aufgestellt werden, dann erst kann über das „Wie viel (τὸ ποσόν)" gesprochen werden.

b23–24 „... wurden früher dargelegt": Vgl. I 9, 1368a10–26, II 19, 1393a8–18, II 26, 1403a17–24.

1419b24–1419b28 Dritter Teil des Schlussworts: Erregung von Emotionen, wie zum Beispiel Mitleid, Empörung, Zorn, Hass, Neid, Eifer und Feindseligkeit.

Der Ort der Emotionserregung am Schluss der Rede entspricht der konventionellen Anleitung, die Emotionen am Anfang (dort Wohlwollen) und am Ende der Rede zu erregen (vgl. Anm. (1.1) zu 1354a11–31). Im Unterschied zu dieser wird hier für das Ende der Rede aber nicht nur die Alternative von Mitleid und Zorn zur Auswahl gestellt. Dennoch entspricht die hier gegebene Liste von Emotionen nicht den entsprechenden Ausführungen in II 2–11: Empörung (δείνωσις) und Feindseligkeit (ἔρις) werden in Buch II nicht erwähnt, hingegen kommen Sanftmut, Scham, Furcht, Entrüstung u. a. dazu.

Dass Aristoteles hiermit stillschweigend die herkömmliche Positionierung der Emotionserregung am Schluss der Rede übernimmt, entspricht nicht seiner sonst kritischen Haltung gegenüber den Vorgängern in der Frage der Emotionserregung. Es lässt zudem die Differenziertheit, die er selbst bei der Behandlung der Emotionen in Buch II erreicht hat, ungenutzt. Außerdem kann die Übernahme dieser Regel kaum mit der bei ihm geläufigen Formulierung „eine Rede emotional machen" in Einklang gebracht werden, wenn angenommen wird, dass die Emotionserregung wirklich nur ein Teil des Schlussworts sein soll. Dieser etwas enttäuschende Befund ist unter anderem auch Teil des Phänomens, dass Aristoteles' Wille zur Durchdringung und Neugestaltung der Redeteile zum Ende der Kapitelfolge III 13–19 hin eher nachzulassen scheint.

b25–27 „Emotionen ... dies aber sind Mitleid, Empörung, Zorn, Hass, Neid, Eifer und Feindseligkeit": Vgl. die Anm. zu 1354a17.

b27–28 „Auch von diesen wurden die Topen schon früher genannt“: Vgl. II 2–11.

1419b28–1419b32 Der vierte Teil des Schlussworts ist die Rekapitulation (ἀνάμνησις); sie hat die Aufgabe, das Gesagte in Erinnerung zu rufen (ἀναμνῆσαι), bzw. die Hauptsache von dem, was im Laufe der Rede bewiesen wurde.

Das In-Erinnerung-Rufen ist auch nach dem Schema der vier Redeteile in III 13 die wesentliche Aufgabe des Schlussworts: „... aber die Einleitung tut das nicht (Beweise führen; d. Verf.) und auch nicht das Schlusswort, sondern es erinnert“ (1414b11f.). Dass zum Schluss nochmals die „Hauptsache“ gesagt werden muss, korrespondiert der Aufgabe der Einleitung, zu der es heißt: „weil es ... keinen Bedarf für eine Einleitung gibt, außer insoweit, als man die Hauptsache des Gegenstandes nennt ...“ (III 14, 1415b6–8)

b29 „wie es manche unzutreffenderweise für die Einleitungen ausführen ...“: Adespota rhet. C 27 (*Artium Scriptores*). Weitere kritische Bemerkungen zur konventionellen Behandlung der Einleitungen macht Aristoteles in III 14, 1415b4–17.

b31–32 „Dort also muss man die Sache nennen, damit nicht verborgen bleibt, worüber das Urteil geht“: Vgl. zu dieser Aufgabe der Einleitung: „In den (prosaischen) Reden und Epen sind (die Einleitungen) ein Vorgeschmack auf die Rede, damit man im Voraus weiß, worüber die Rede [handelt], und damit der Gedanke nicht in der Schwebe bleibt.“ (III 14, 1415a11–13)

1419b33–1420b3 Der letzte Teil des Schlusswortes, die Rekapitulation, kann selbst in verschiedene Teile untergliedert werden. Am Anfang steht die Feststellung, dass alles eingelöst wurde, was man zu Beginn der Rede versprochen hatte. Im Einzelnen wird die Rekapitulation als vergleichende Gegenüberstellung mit dem Gegner (ἀντιπαραβολή) durchgeführt. Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten, indem man nämlich entweder zu jedem Punkt aufstellt, was beide Parteien gesagt haben, oder die Stellungnahmen der Gegner direkt gegenüberstellt oder ironisch vergleicht oder Fragen stellt.

(1.) Warum die Rekapitulation im Wesentlichen in einer Gegenüberstellung mit der gegnerischen Position besteht, wird nicht näher begründet; der Grund dürfte jedoch darin zu suchen sein, dass die Gegenüberstellung von Gegensätzen in höherem Maße klar macht, welche Position vertreten wurde; vgl. dazu „nebeneinander gestellt aber sind (die entgegengesetzten Dinge) dem Hörer in höherem Maße deutlich“ (II 23, 1400b27f.) und „weil die Gegensätze nebeneinander gestellt am offensichtlichsten sind“ (III 2, 1405a12f.). Vgl. zur Rekapitulation auch die Übersicht zu den gängigen Rhetoriklehrbüchern in Platons *Phaidros* (hier 267d), die sich hinsichtlich des Schlusses der Rede einig seien: „Du meinst, dass man in einer Rekapitulation Punkt für Punkt am Ende die Hörer erinnert an das, was gesagt worden ist?“.

(2.) In diesem Abschnitt wird offensichtlich die Voraussetzung gemacht, dass es sich um das Schlusswort in einer kontroversen Redesituation handelt. Eine entsprechende Vermutung ließe sich auch für den ersten und dritten Teil des Schlussworts begründen. Vor allem scheint dadurch die vorführende Rede außer Acht zu

bleiben. Ein Verdacht, warum das so sein könnte, wird in der Anm. zu 1419b24–28 geäußert. Schon der Abschnitt 1414a36–b7 in Kapitel III 13 hatte die Bedeutung des Schlussworts für die nicht-kontroversen Redeformen in Frage gestellt.

b34 „ausgehend von einer vergleichenden Gegenüberstellung“: In Kapitel II 13 hatte Aristoteles die vergleichende Gegenüberstellung als eine Erweiterung der vorliegenden Argumente eingestuft und sie deswegen dem Redeteil der Überzeugung zugewiesen. Dass sie jetzt dennoch als Bestandteil des Schlussworts eingeführt wird, sieht nach einer Inkonsequenz aus, aber vgl. die Anm. zu 1414b10.

b1 „wenn du willst“: Zum Gebrauch der 2. Person vgl. die Anm. zu 1396a6f.

1420b2–1420b3 Für das Ende der Rede eignet sich eine asyndetische Reihung, offenbar deshalb, weil durch eine solche nicht der Eindruck entsteht, es werde zur Ausführung eines weiteren Gedankens angesetzt.

Was die Schlussbemerkung selbst angeht, so gibt die Doppelung von Anführung und Gebrauch dem Ende eine klar ironische Note. Manche Kommentatoren halten die Schlussbemerkung dennoch für einen Hinweis auf die rhetorische Ausarbeitung der Schrift *Rhetorik* selbst; z.B. Arnhart (1981, 189, Endnote 1). Arnhart zitiert dazu zustimmend einen Autor namens G. Anastaplo mit den Worten „Does not the conclusion of the *Rhetoric* ... suggest that his work as a whole is, in a sense, rhetorical ... and that it itself is organized according to rhetorical principles and must be examined accordingly?.“ Das scheint für die *Rhetorik* als ganze eine reichlich abwegige Vermutung; wenn man denn schon die Frage nach der rhetorischen Gestaltung der *Rhetorik* aufwerfen will, dann liegt der Tendenz nach eher Friedrich Nietzsche richtig (Krit. Gesamtausg., Abt. 2, Bd. 4, 527): „niemand hatte weniger rhetorisches Talent als er: denn die absolute Enthaltung von allem Rhetorischen ist nie wohl wieder so dagewesen, man hört die Knochen des Gedankens klappern, es ist kein Fleisch, kein Leben, kein Gemüth, keine Absicht auf Wirkung darin.“

b3 „Ich habe gesprochen ...“: Anspielung auf das Ende von Lysias’ Rede *Gegen Eratosthenos* (oratio 12, 100): „ἀκηκόατε, ἑοράκατε, πεπόνθατε, ἔχετε· δικάζετε.“

Nachbemerkung zu Kap. III 13–19: Eine Theorie der Redeteile

In den Ausführungen zu den Redeteilen ist der Beitrag des Aristoteles weit weniger originell als in den Themenblöcken πίστεις und λέξις. Der entstehungsgeschichtliche Hintergrund dürfte der sein, dass Aristoteles in diesem Teil des Buches eine fremde (vermutlich: Isokrateische) Vorlage benutzt und sich darauf beschränkt, das darin vorgegebene Schema kritisch zu modifizieren (vgl. dazu die allgemeine Anm. zu Kap. III 13). Daher werden die spezifisch Aristotelischen Akzente in diesem letzten Teil der *Rhetorik* auch weniger in der Gesamtstrukturierung der Rede, als vielmehr in den konstanten Kriterien deutlich, durch die Aristoteles eine vorgefundene Einteilung umgestaltet.

Die Untersuchung der Redeteile setzt einige Unterscheidungen, die in Buch I & II eingeführt wurden, klar voraus; andererseits zeigt sich der Autor der τάξις-Abhandlung hinsichtlich zahlreicher Details aus der Behandlung der πίστεις wie auch hinsichtlich des Gebrauchs des Wortes ‚πίστεις' ganz unbekümmert (vgl. die allgemeine Anmerkung zu Kap. III 13). Marx' Bonmot (1900, 245 [40]), die Kapitel III 13–19 bildeten „eine kleine Rhetorik für sich", ist daher nur hinsichtlich der thematischen Überschneidungen mit dem Rest des Buches angebracht; keinesfalls enthalten die Kapitel eine aufs Wesentliche konzentrierte Zusammenfassung des restlichen Buches — eher noch könnte es sich um das Zeugnis einer relativ zu *Rhet.* I & II frühen Aristotelischen Auseinandersetzung mit dem Thema der Rhetorik handeln (vgl. Primavesi (im Druck)).

1. Teile der τέχνη – Teile der Rede

In der antiken Rhetorik finden sich zwei wichtige Gliederungen der Redekunst. Von der einen sagt Quintilian, sie werde von den meisten und bedeutendsten Autoren überliefert (*Institutio* III 3, 1), nämlich die, welche die Redekunst in *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* und *pronuntiatio* untergliedert. Diese Teile der Redekunst werden von einigen Autoren als *„officia oratoris"* (manchmal auch als *„partes rhetoricae"*) bezeichnet; daneben gibt es die Untergliederung der *partes orationis*, der Teile der Rede, die die Redekunst gemäß den Teilen der Rede aufteilt. In Ciceros *Partitiones oratoriae* werden beide Gliederungen deutlich unterschieden, indem die erste in den Kapiteln 1, 3 bis 7, 26 und die zweite in den Kapiteln 8, 27 bis 17, 60 behandelt wird. Nun zeigt die Gliederung nach *officia oratoris* eine gewisse Abhängigkeit von der πίστεις–λέξις–τάξις-Gliederung der Aristotelischen *Rhetorik* und ist auch abgesehen von der Ursprungsfrage sicherlich nicht vor Aristoteles nachzuweisen. Die Gliederung nach *partes orationis* hingegen scheint schon zur Zeit des Platonischen *Phaidros* weit fortgeschritten zu sein (Vgl. *Phdr.* 266d–267d) und ist in jedem Fall vor-aristotelisch.

Offensichtlich kritisiert Aristoteles diese Tradition, wenn er in *Rhet.* I 1, 1354b16–19 sagt: „... dann stellen offensichtlich alle diejenigen, die Bestimmungen

darüber treffen, was etwa die Einleitung oder die Erzählung und jeder der übrigen Teile enthalten muss, Anleitungen über das außerhalb der Sache Liegende auf." Aus dem Umstand, dass solche Autoren denjenigen Redeteil vernachlässigen, der für die beweisenden Passagen einer Rede bestimmt ist, folgt für Aristoteles ohne weiteres, dass dieselben Autoren auch den rhetorischen Beweis, das Enthymem, vernachlässigen: „Nun haben die, die bisher die Handbücher über die rhetorischen Lehrbücher verfasst haben, nur einen geringen Teil von ihr zuwege gebracht. Denn nur das Überzeugen ist der Kunst gemäß, das andere sind Zugaben. Über die Enthymeme aber, die den Leib der Überzeugung bilden, haben sie nichts gesagt." (I 1, 1354a11–13) Aus diesen Stellungnahmen ist nicht nur ersichtlich, dass die Gliederung nach *partes orationis* die ältere Tradition verkörpert, sondern auch, dass für diese Autoren die Teile der Rede mit den Teilen der τέχνη zusammenfielen: indem sie über die Einleitung handeln, stellen sie die emotionalen Appelle in den Vordergrund der Kunst, indem sie den Überzeugungsteil vernachlässigen, versäumen sie, eine Theorie des Enthymems zu entwickeln. Oder wie Barwick (1922, 13) formuliert: „es darf ... als vollkommen sicher gelten, dass in der voraristotelischen rhetorischen τέχνη der gesamte Stoff im Rahmen der einzelnen Redeteile besprochen wurde ..." Oder (a.a.O., 41): „Die älteste rhetorische τέχνη behandelte den gesamten Stoff im Rahmen der einzelnen Teile, aus denen eine Rede sich zusammensetzt. Dieser Typ ist nie ausgestorben, er hat sich bis in die späteste Zeit erhalten." – Wie sieht nun Aristoteles' eigener Beitrag zur Gliederung der rhetorischen τέχνη vor dem Hintergrund seiner Abhandlung über die Redeteile aus?

2. Aristoteles' Beitrag zur Gliederung der rhetorischen τέχνη

Aristoteles selbst vertritt weder die *partes orationis*-Gliederung noch eine der *officia oratoris* -Gliederung vergleichbare Position, noch versucht er, eine dieser Gliederungen in die andere zu integrieren. Dass nun die Frage der Redeteile (*partes orationis*) in *Rhet.* I & II beinahe vollständig ignoriert wird, hat nach Aristoteles' eigener Aussage folgenden Grund: Von den konventionell unterschiedenen Redeteilen betrifft allein der Teil der Überzeugung (πίστεις) die kunstgemäße Rhetorik. Weil es eine solche zu entwerfen gilt, brauchen die übrigen Teile der Rede, die sich nur mit kunstfremden Zugaben zur eigentlichen (sachbezogenen, beweiszentrierten) Überzeugung befassen, nicht weiter berücksichtigt zu werden. Insofern die kunstgemäße Rhetorik daher nur einen einzigen Redeteil zu behandeln braucht und die Rede von einem ‚Teil' nur relevant ist, solange es um einen von mehreren Teilen geht, verliert das Thema der Untergliederung von Reden für *Rhet.* I & II jede Bedeutung. Der erste in der *Rhetorik* auszumachende Standpunkt zur Frage der Gliederung ist also der, dass bisherige Gliederungen komplett verworfen werden und die Behandlung der πίστεις die Stelle einnimmt, die bisher die Unterscheidung von Redeteilen eingenommen hatte. Gliederungsprinzipien der τέχνη sind interne Differenzierungen der πίστεις (die drei Überzeugungsmittel) und verschiedene Anwendungsbereiche (die drei Gattungen) derselben.

Vertritt Aristoteles aber nicht ein Vorläufermodell der *officia oratoris*-Gliederung? In der Tat dürfte die Unterteilung der *Rhetorik* in πίστεις – λέξις – τάξις historisch gesehen den Ausgangspunkt für die *officia oratoris*-Gliederung darstellen. In der Literatur findet sich wegen dieser vordergründigen Gemeinsamkeiten auch eine weitgehend unbekümmerte Anwendung der *officia*-Gliederung auf Aristoteles; vgl. etwa Krapinger (1999, 252): „Aristoteles will die Theorie der Redekunst in systematischer Ordnung darlegen und gliedert die Schrift nach den wichtigsten Aufgaben (ἔργα, *officia*) eines Redners. Die ersten zwei Bücher, die von der Auffindung des Themas ... (εὕρησις; *inventio*) handeln, ...". Wenn Aristoteles diese Lehre angestoßen haben sollte, dann aber offenbar nur unfreiwillig: Abgesehen davon, dass Aristoteles nie Anlass zu der Auffassung gibt, er wolle mit den drei Begriffen πίστεις – λέξις – τάξις temporal differenzierte Ausarbeitungsphasen des zugrunde liegenden Stoffes beschreiben (wie es in der *officia*-Lehre der Fall ist), und abgesehen davon, dass πίστις/διάνοια nicht mit der *inventio* übereinstimmen (vgl. Anm. (2.1) zu 1355b35–1356a1), ist die Behandlung der πίστεις in *Rhet.* I & II nicht als der Beginn einer Reihe gedacht, sondern soll bestehende Gliederungen (wie oben dargestellt) vollständig ablösen. Nun könnte man freilich die nachträglich eingefügte Systematik, die zwischen dem Was und dem Wie der Rede unterscheidet, um so die λέξις an die bestehende Abhandlung anzufügen, als Beginn einer solchen Reihe ansehen, jedoch bräche diese Reihe schon nach der zweiten Position ab: für die dritte Position nämlich, die τάξις, gibt Aristoteles nie eine systematische Anbindung; an der betreffenden Gelenkstelle wird lediglich festgestellt, dass die τάξις noch zu behandeln sei. Zu welchem Anlass die Abhandlung der Kapitel III 13–19 entstanden ist und wann sie an die bestehende *Rhetorik* angefügt wurde, wissen wir nicht; die systematisierende Vorstellung jedenfalls, man müsse, nachdem das Was und das Wie der Rede ausgearbeitet ist, noch zusätzlich planen, was an welcher Stelle gesagt werden soll, wird in der *Rhetorik* nirgendwo bemüht. Systematisch gesehen bleibt die τάξις-Abhandlung daher am ehesten ein Anhang.

Was die *partes orationis*-Gliederung angeht, so ist klar, dass Aristoteles auch in den Kapiteln III 13–19 nicht die Absicht hat, die alte Lehre von der Entsprechung der Teile der Rede und der Teile der τέχνη wiederzubeleben. Das wäre nach dem kurzen Prozess, den er dieser Lehre in *Rhet.* I & II bereitet hat, auch nur schwer nachvollziehbar. Davon abgesehen kann das viergliedrige Redeschema schon deswegen keine Entsprechung in der Gliederung der τέχνη aufweisen, weil es redundante Teile enthält. Das zweigliedrige Schema aus III 13 dagegen, das zwischen dem Aufstellen und Beweisen unterscheidet, hat nicht nur keine Entsprechung in den von Aristoteles in Anwendung gebrachten Unterteilungen der *Rhetorik*-Abhandlung, sondern verbleibt auch mit seinem ersten Teil, dem Aufstellen, im Zuständigkeitsbereich der πίστεις. Man kann noch nicht einmal sagen, dass die Teile der Rede die Gliederung der τέχνη für den begrenzten Bereich der τάξις-Abhandlung vorgeben würden. Denn erstens beansprucht der Redeteil des Aufstellens keinen eigenen Bestandteil der Abhandlung, und zweitens machen solche Elemente wie die Erzählung, die Beschuldigung und die Befragung, die jeweils keinen eigenständigen Teil der Rede darstellen, einen Teil der τέχνη aus. Außerdem treten die die rhetorische Kunst untergliedernden Momente, wie Emotionserregung, Charakterdarstellung usw. quer durch alle Redeteile hindurch auf.

Die erste und auffallendste Neuerung bei der Behandlung der Redeteile durch Aristoteles ist also die, dass die Teile der Rede nicht dazu benutzt werden, die rhetorische Kunst selbst zu gliedern. Die alte *partes-orationis*-Lehre (mit ihrer Identifikation von Teilen der Rede und Teilen der Kunst) ist für Aristoteles überholt und indiskutabel, und auch die Behandlung der Redeteile in III 13–19 enthält keine, nicht einmal partielle Wiederbelebung derselben – auch nicht zum Zweck der Schnelleinführung in die Rhetorik.

3. Reduktion auf das Notwendige

Das erste Ziel bei der Behandlung der Redeteile ist es, die inflationäre Tendenz bei der Unterscheidung von Redeteilen zu stoppen und die Untergliederung auf ein wesentliches Minimum zurückzuführen. Die strengste Antwort, die Aristoteles auf diese Herausforderung gibt, ist die zu Beginn von Kap. III 13, wonach es nur zwei notwendige Teile der Rede gibt. Das Kriterium, das für diese minimale Lösung verantwortlich ist, beruft sich darauf, dass die Rede im Kern ein Beweis ist und dass jeder Beweis einen zu beweisenden Gegenstand hat; die so verstandene Rede ist vollständig, wenn sie den Gegenstand oder den Standpunkt, den es zu beweisen gilt, erst exponiert und dann beweist. Damit wird der schon in Kap. I 1 formulierte Standpunkt einer beweiszentrierten Rhetorik reaffirmiert, so dass alle möglichen Bestandteile der Rede außer dem Beweis nach dem Substanz-Akzidens-Schema als „Zugabe" (1354a14) zunächst ausgeschieden werden können.

Neben der Berufung auf den Beweischarakter der Überzeugung, kennt Aristoteles drei weitere Strategien zur Eliminierung nicht-notwendiger Redeteile. (i.) Es wird nachgewiesen, dass bestimmte Redeteile zwar in mindestens einer der Redegattungen eine sinnvolle Funktion (zum Ausdruck ‚sinnvolle Funktion' vgl. unten ‚*Neue Aufgaben für redundante Redeteile*') haben, in mindestens einer anderen Gattung jedoch völlig überflüssig sind. Beispiel: Die Erzählung ist zwar in der Gerichtsrede sinnvoll, jedoch nicht in der politischen Rede, wodurch sie als nicht-notwendiger Redeteil ausgewiesen werden kann. (ii.) Es wird nachgewiesen, dass bestimmte Redeteile nur unter bestimmten Umständen, jedoch nicht in jeder Rede eine sinnvolle Funktion haben. Beispiel: Die Einleitung ist überflüssig, wenn der Gegenstand, über den man spricht, offensichtlich oder nur von geringem Umfang ist. (iii.) Es wird gezeigt, dass einer der konventionell angenommenen Redeteile einem anderen Redeteile angegliedert werden kann, so dass er sich nicht als eigenständige Art (εἶδος) behaupten kann. Beispiel: Erwiderungen auf die Gegenpartei sind ihrer Funktion nach nichts anderes als ein Beweis, so dass sie durch die Mittel der Überzeugung behandelt werden können.

Die Reduktionsbemühung der τάξις-Abhandlung verfolgt insgesamt drei Anliegen. (i.) Das theoretische Anliegen, aus dem – traditionell vorgegebenen – Untersuchungsgegenstand der Redeteile diejenigen Momente auszusondern, die für eine kunstgemäße Überzeugungsmethode beachtenswert sind; auf diese Weise lässt sich ein nicht unwesentlicher Anteil des bisherigen Forschungsbereichs als für eine rhetorische τέχνη irrelevant erweisen. (ii.) Das anwendungsbezogene Anlie-

gen, bei der Komposition einer Rede zwischen redundanten Elementen und funktional notwendigen Teilen unterscheiden zu können, um so die verfügbare Redezeit optimal einsetzen zu können. (iii.) Das ökonomische Anliegen, die hinsichtlich der Redeteile anfallenden Fragestellungen bereits bestehenden Ausführungen der τέχνη aus *Rhet.* I & II und *Rhet.* III 1–12 zuweisen zu können. So hat beispielsweise die Eingliederung der Erwiderungen in den Bereich des Beweises den Sinn zu zeigen, dass für die Erwiderung keine Mittel erforderlich sind, die über das Thema von *Rhet.* I & II hinausgehen würden.

4. Nicht-notwendige Redeteile mit strategischer Bedeutung

Warum lässt es Aristoteles nicht mit der Ausarbeitung der beiden notwendigen Redeteile bewenden, und warum berücksichtigt er außerdem sowohl das viergliedrige Redeschema als auch Momente wie die Befragung, die Beschuldigung u.a., die nicht einmal in diesem viergliedrigen Schema enthalten sind? Offenbar handelt es sich hierbei um denselben Typ von Frage, der sich auch im Anschluss an die Verurteilung der nicht-argumentativen Überzeugungsmittel in I 1 stellte. So wie Aristoteles trotz der Konzeption einer sachbezogenen und beweisorientierten Rhetorik nicht-argumentative Überzeugungsmittel in die rhetorische Kunst mit aufnahm, und dies offenbar aus dem Anliegen heraus tat, dem vernünftigen Standpunkt auch unter *logos*-widrigen Verhältnissen zur Durchsetzung zu verhelfen, so werden auch jetzt die zunächst als redundant erwiesenen Redeteile in die rhetorische τέχνη aufgenommen, und zwar erneut aus dem Anliegen heraus, auch gegenüber solchen Hörern und unter solchen Umständen die gewünschte Überzeugung zu bewirken, bei denen die Beschränkung auf den rhetorischen Beweis allein einen strategischen Nachteil bedeuten würde; so sagt Aristoteles über die herkömmlich gestaltete Einleitung: „Es darf aber nicht verborgen bleiben, dass alles Derartige außerhalb des Arguments liegt: Es richtet sich nämlich an einen Hörer, der schlecht ist und auf das außerhalb der Sache Liegende hört; weil es, wenn er nicht von solcher Beschaffenheit ist, keinen Bedarf für eine Einleitung gibt ...“ (1415b4–7) Die Berücksichtigung solcher Redeteile wird also dadurch gerechtfertigt, dass die Zuhörer einer anderen Art von Überzeugung gar nicht zugänglich wären. Auf diese Weise finden sekundär auch solche Redeteile Beachtung, die mit dem rhetorischen Beweis in keinerlei Verbindung stehen und deren charakteristische Wirkungsweise gerade dazu beiträgt, von der Sache abzulenken. So sagt Aristoteles beispielsweise von der Einleitung ausdrücklich, dass sie dazu beitrage, bei etwas zu verweilen, was mit der Sache selbst nichts zu tun hat; das wiederum sei besonders dann nützlich, wenn man eine schwache Sache zu vertreten hat.

Das bis hierher skizzierte Schema, wonach zunächst als überflüssig erwiesene Redeteile aus strategischen Gründen doch bis zu einem gewissen Grad berücksichtigt werden, muss aber noch weiter differenziert werden. Unter die Kategorie der aus strategischen Gründen berücksichtigten Redeteile fallen nämlich sowohl Elemente, (i.) die nur dazu beitragen, von der Sache abzulenken, als auch solche, (ii.) die, obschon nicht notwendig, den Verstehensprozess erleichtern und insofern

eine ‚sinnvolle Funktion' in der Rede ausüben. Die unter (i.) fallenden Elemente der Rede gehören in den weiter gefassten Bereich der Täuschung, weil der Hörer dazu gebracht werden soll, ein Urteil zu akzeptieren, von dem der Redner weiß, dass falsch ist, oder dass es, falls wahr, nicht auf die betreffende Weise erreicht werden kann. Beispiel: Wenn, wie Aristoteles in III 16 ausführt, die Erzählung dazu genutzt wird, um etwas zu berichten, was den Richtern angenehm ist, dann soll damit der Richter auf die Seite des Redners gebracht werden, ohne dass er den Gegenstand der Rede wirklich beurteilen würde. Weitaus mehr Aufmerksamkeit schenken die Kapitel III 14–19 jedoch den unter (ii.) fallenden Elementen der Rede: Hier geht es darum, Teile der herkömmlichen Rede so umzuformen, dass sie das Verständnis der in der Rede verhandelten Gedanken erleichtern. Auch darin liegt ein gewisser strategischer Aspekt, weil das derart erleichterte Verständnis mit der angestrebten Akzeptanz Hand in Hand geht; jedoch handelt es sich dabei nicht um Täuschung, weil diese Mittel ganz in den Dienst der Gedankenübermittlung, und somit in den Dienst des Beweises, gestellt werden.

Diese Art von Kalkül hat eine Parallele in der Dialektik: In Buch VIII der *Topik* geht es um die strategisch geeignete Anordnung von Fragen, durch die man am ehesten die Zustimmung des Gegners zu den beweisentscheidenden Prämissen gewinnen wird. Diese Überlegung hat keine Bedeutung, solange der einzelne Philosoph sich die entsprechenden Fragen selbst aus Forschungsgründen vorlegt, wird aber relevant, sobald das dialektische Verfahren als Dialog erfolgt. Durch die geeignete Anordnung wird der Disputationsgegner eher seine Zustimmung zu den einzelnen Schritten des Beweises geben, getäuscht wird er aber dadurch keineswegs. Dies gilt auch für die korrespondierenden Überlegungen in der *Rhetorik*: der Redner kann vom Zuhörer keine explizite Zustimmung zu den einzelnen Schritten erwarten, aber er kann dafür sorgen, dass die einzelnen Schritte leicht verständlich sind. Beispiele für dieses Verfahren behandelt der folgende Abschnitt.

5. Neue Aufgaben für redundante Redeteile

In der herkömmlichen Verwendung beinhaltet beispielsweise die Einleitung vor allem emotionale Appelle an den Zuhörer sowie Floskeln, die die Aufmerksamkeit der Zuhörer fördern sollen. Die so verstandene Einleitung gehört nicht zu den notwendigen Redeteilen. Trotzdem kann die Einleitung der Rede so umgestaltet werden, dass sie eine für die beweiszentrierte Rede sinnvolle (wenn auch nicht notwendige) Funktion ausübt. Den Maßstab dafür, was hierbei sinnvoll ist oder nicht, liefert die aus der λέξις-Abhandlung bekannte Vorstellung des leichteren Verstehens. Alle hierzu gehörenden Bemühungen zielen darauf ab, den Kern der Rede, den Beweis, transparenter und besser verständlich zu machen. Das kann entweder dadurch erfolgen, dass (a) einer der an sich nicht-notwendigen Redeteile dazu benutzt wird, eine notwendige Aufgabe der Rede auszufüllen, so wie die Einleitung und die Erzählung das Aufstellen des zu beweisenden Gegenstandes übernehmen können, oder dadurch, dass (b) die Aufgabe der notwendigen Redeteile unterstützt wird.

Beispiele: Man kann die Einleitungen der Gerichtsrede so gestalten, dass „man im Voraus weiß, worüber die Rede [handelt], und damit der Gedanke nicht in der Schwebe bleibt; das Unbestimmte nämlich führt in die Irre. Wer also den Beginn der Rede gleichsam in die Hand gibt, macht, dass man in der Lage ist, der Rede zu folgen.“ (1415a12–15) „Alles das wird zur besseren Verständlichkeit (εὐμάθεια) führen, wenn man will.“ (1415a37–38) Die konventionellen Bestimmungen verbinden die Einleitung mit der Aufgabe, Aufmerksamkeit zu erlangen; dies ist gerade am Anfang der Rede oft überflüssig. Aber nicht das Aufmerksam-Machen an sich ist überflüssig; vielmehr „ist das Aufmerksam-Machen gemeinsame Sache von allen Redeteilen, wenn ein Bedarf dafür gegeben ist.“ (1415b9–10) Ähnlich wäre das Erzählen als fester Programmpunkt jeder Rede oft funktionslos. Setzt man die Erzählung hingegen den Erfordernisse entsprechend ein, kann sie ebenfalls zur Verständlichkeit des Ganzen beitragen: „Deswegen darf man manchmal nicht alles fortlaufend erzählen, weil sich eine solche Darstellung dem Gedächtnis nicht leicht einprägt.“ (1416b21–23) Auch geht es nicht darum, dass man schnell oder weitschweifig erzählt, sondern darum, dass die Erzählung das Maßvolle trifft: „Dies aber besteht darin, nur das zu sagen, was die Sache klar machen wird.“ (1416b35) Schließlich kann man das Schlusswort, das traditionell für die Funktion bekannt ist, Zorn gegenüber dem Gegner und Mitleid gegenüber der eigenen Person zu wecken, zur Rekapitulation der Hauptpunkte einsetzen, „damit es nämlich leicht verständlich (εὐμαθῆ) ist.“ (1419b30)

Die Behandlung der einzelnen Elemente Einleitung, Erzählung, Beschuldigung, Überzeugung, Befragung, Schlusswort entwickelt zwar nicht explizit eine Theorie über die Funktion der berücksichtigenswerten Redeteile; das Vokabular, mit dem die Funktion der oben angeführten Mittel beschrieben wird, ist aber deutlich: Die beschriebenen Redeteile sollen eingesetzt werden, um das Gesagte klar zu machen, um ein leichtes Verständnis zu bewirken, das Gesagte soll sich leicht einprägen usw. Diese Ziele ordnen sich dem in III 2, 1404b2f., genannten ἔργον der Rede unter: „... die Rede ist nämlich ein sprachliches Zeichen, so dass sie, wenn sie ihren Gegenstand nicht klar macht, ihre Aufgabe nicht erfüllt.“

6. Resümee

Die Auffassung von *Rhet.* I 1 (vgl. 1354b17ff.), dass die Beschäftigung mit den Teilen der Rede nicht zur Sache gehört, muss auch vom Standpunkt der *taxis*-Abhandlung aus nicht grundsätzlich zurückgenommen werden. Zunächst bleibt die Auffassung unberührt, dass eine Rhetorik, die sich ihrem Thema vornehmlich von der Unterteilung der Rede her nähert (vgl. oben: „Teile der τέχνη – Teile der Rede“) dem Kern der Überzeugung äußerlich bleibt und daher streng genommen nicht methodisch oder kunstgemäß verfährt, weil sie nicht wirklich auf die Ursachen des Überzeugendseins gegründet ist (vgl. die Anm. zu 1354a10 mit Anm. (1.) zu 1354a6–11). Trotzdem sind die verschiedenen Unterteilungen der Rede nicht nur historisch gegeben, sondern versprechen auch eine gewisse Unterstützung für das Ziel einer darlegenden, um den rhetorischen Beweis zentrierten Überzeu-

gungsmethode. Eine solche Unterstützung ist erstens mit Blick auf ein Auditorium zu erwarten, bei dem sachfremde Mittel, wie sie in den konventionellen Einleitungen und Schlussworten enthalten sind, eine höhere Wirkung erzielen als die argumentativen Anteile der Rede (vgl. oben: „Nicht-notwendige Redeteile mit strategischer Bedeutung"), und zweitens kann die Einhaltung einer bestimmten Reihenfolge das Verständnis erleichtern (vgl. oben: „Neue Aufgaben für redundante Redeteile"). Was wiederum zum Verständnis beiträgt, lässt sich ohne weiteres in die argumentative Rhetorik, wie sie in *Rhet.* I 1 eingeführt wird, integrieren (vgl. dazu in der Einleitung Kap. VII, Abs.1: „Eine allgemeine Begründungsstruktur"). Voraussetzung für eine derartige Verwendung der Redeteile ist allerdings eine Bereinigung des überkommenen Bestands an Unterteilungen (vgl. oben: „Reduktion auf das Notwendige") sowie eine kritische Neubestimmung für die Funktion der verbleibenden Redeteile. Dieses doppelte Projekt stellt das enger gefasste Anliegen der Kap. III 13–19 dar. Allerdings wird es bisweilen durch den Umstand verdeckt, dass sich Aristoteles in diesen Kapiteln mehr als sonst den Diskussionsverlauf von fremden Quellen vorgeben lässt (vgl. die allgemeine Anm. zu Kap. III 13 sowie in der Einleitung Kap. IV, Abschnitt 1), so dass einesteils die Bedeutung der von ihm tatsächlich vorgenommenen Eingriffe unterschätzt wird und er anderenteils nicht bei allen Themen die Umformung des vorgegebenen Stoffes mit derselben Entschlossenheit vorantreibt (vgl. zum Beispiel die allgemeine Anm. zu Kap. III 15 oder die Anm. zu 1419b24–28).

13. Über die Seele
(Willy Theiler)
7. Aufl. 1994

14. Parva Naturalia
I. De sensu et sensibilibus
De somno et vigilia
De longitudine et brevitate vitae
De vita et norte
De respiratione
(in Vorbereitung)
II. Parva Naturalia
De memoria et reminiscentia
(in Vorbereitung)
III. Parva Naturalia
De insomniis
De divinatione per somnum
(Philip J. van der Eijk)
1. Aufl. 1994

15. Metaphysik
(in Vorbereitung)

16. Zoologische Schriften I
(in Vorbereitung)

17. Zoologische Schriften II
I. Über die Teile der Lebewesen
(in Vorbereitung)
II/III. Über die Bewegung der Lebewesen
Über die Fortbewegung der Lebewesen
(Jutta Kollesch)
1. Aufl. 1985
IV. Über die Zeugung der Lebewesen
(in Vorbereitung)

18. Opuscula
I. Über die Tugend
(Ernst A. Schmidt)
3. Aufl. 1986
II/III. Mirabilia (Hellmut Flashar)
De audibilibus (Ulrich Klein)
3. Aufl. 1990
IV. De plantis
(in Vorbereitung)
V. De coloribus
(Georg Wöhrle)
1. Aufl. 2000
VI. Physiognomonica
(Sabine Vogt)
1. Aufl. 2000
VII. De lineis insecabilibus
(in Vorbereitung)
VIII. Mechanik
(in Vorbereitung)
IX. De Melisso Xenophane Gorgia
(in Vorbereitung)

19. Problemata Physica
(Hellmut Flashar)
4. Aufl. 1991

20. Fragmente
I. Dialoge, Rhetorik, Poetik
(in Vorbereitung)
II. Naturwissenschaftliche Fragmente
(in Vorbereitung)
III. Historische Fragmente
(Martin Hose)
1. Aufl. 2002